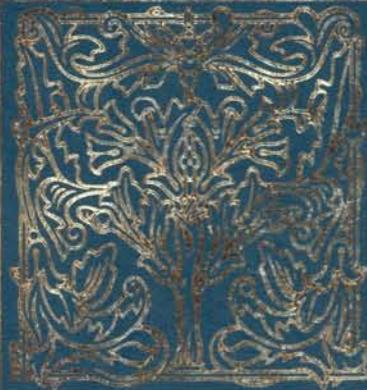
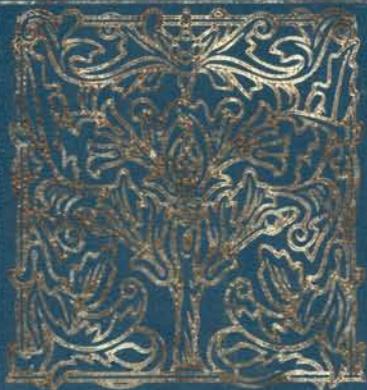


К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



ПРАВОСЛАВНАЯ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

VI



**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
2003**



Рождество Христово. Клеймо «Четырехчастной» иконы из Благовещенского собора Московского Кремля. 1547 г. Псковские мастера Останя, Яков, Михайло, Якушко и Семен Высокий Глаголь с товарищами (ГММК)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Том VI
БОНДАРЕНКО –
ВАРФОЛОМЕЙ ЭДЕССКИЙ



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,
Первый заместитель начальника
Главного управления внутренней
политики 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

Д. А. Медведев,
Первый заместитель Руководителя
Администрации Президента РФ

Ю. С. Осипов,
Президент Российской
Академии наук

Сергей,
Митрополит Воронежский и
Борисоглебский, 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

А. И. Акимов,
Председатель Правления
АБ «Газпромбанк»

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

А. А. Ефремов,
Глава администрации
Архангельской области

В. И. Ишаев,
Губернатор
Хабаровского края

А. И. Казьмин,
Президент Сбербанка РФ

В. Е. Позгалёв,
Губернатор
Вологодской области

С. С. Собянин,
Губернатор Тюменской области

В. И. Тарасов,
Вице-президент
НПФ «Газфонд»

А. К. Титов,
Президент КБ «Солидарность»

К. А. Титов,
Губернатор Самарской области

В. А. Торлопов,
Глава Республики Коми

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»

Б. М. Волков,
Генеральный директор
ООО «Обшаровская птицефабрика»

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

В. В. Жидков,
Генеральный директор
ОАО «Газсбытсервис»

А. В. Захаров,
Генеральный директор Московской
межбанковской валютной биржи

Ю. М. Колесников,
Председатель Правления
ОАО КБ «СИНЕРГИЯ»

Г. А. Кулаков,
Генеральный директор
ОАО «Авиаагрегат»

Н. В. Кулик,
Генеральный директор ООО «Раздолье»

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. Пипия,
Президент
ООО РПК «Зерно Поволжья»

В. Г. Самоделов,
Глава администрации
Балашихинского р-на
Московской обл.



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

В. И. Тюхтин,
Президент группы компаний
«Вита»

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

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

И. С. Юров,
Председатель правления АКБ
«Доверительный и Инвестиционный банк»

В. Г. Янин,
Глава администрации
г. Сызрани

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

*Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

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

Т. А. Астраханкина,
депутат ГД РФ

С. Ю. Глазьев,
депутат ГД РФ

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

А. Н. Грешиников,
депутат ГД РФ

Б. В. Грызлов,
Министр внутренних дел РФ

О. Б. Добродеев,
Председатель ВГТРК

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 Председателя
ФКЦБ 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

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. Rogozin,
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

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

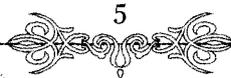
А. В. Чуев,
депутат ГД РФ,
ответственный секретарь

А. М. Шелехов,
депутат ГД РФ

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 Джорданвилльская духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Министерство культуры РФ, Министерство по делам печати телерадиовещания и средств массовых коммуникаций, 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», Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, ОАО «Московские учебники и Картолитография».

При подготовке тома использованы фотографии С. Н. Власова, В. В. Занозина, В. С. Зенкина, М. В. Золотарёва, А. В. Муштафарова, А. В. Панкратова.



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.
Кириинский, Александрийская и Кипрская
Православные Церкви;
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»;
Георгий, еп. Нижегородский и
Арзамасский, глава Нижегородского
представительства
«Православной энциклопедии»;
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;
Иоанн, архиеп. Белгородский и
Старооскольский, Председатель
Миссионерского отдела
Московского Патриархата;
С. П. Карнов, 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, архиеп. 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;

Р. В. Метревели, ректор Тбилисского
государственного университета,
академик, глава представительства
«Православной энциклопедии» в Грузии
С. В. Мироненко, директор
Государственного архива РФ;
Михаил Наджим, прот.,
Антиохийский Патриархат;
А. В. Назаренко, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
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;
В. А. Садовничий, ректор
Московского государственного
университета;
А. Н. Сахаров, директор Института
российской истории РАН;
Владимир Силовьев, прот.,
Председатель Издательского совета
Московской Патриархии;
А. Р. Соколов, директор
Российского государственного
исторического архива;
Тихон,
архиеп. Новосибирский и Бердский,
глава Новосибирского
представительства
«Православной энциклопедии»;
Тихон, архим.,
Ректор Сретенской духовной семинарии
В. В. Фёдоров, Генеральный
директор Российской государственной
библиотеки;
А. О. Чубарьян, директор
Института всеобщей истории РАН;
А. И. Шкурко, директор
Государственного исторического музея

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Белорусское (Г. Н. Шейкин), Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Грузинское (Э. Джордания, канд. ист. наук),
Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков), Нижегородское (А. И. Стариченков),
Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТБИ (свящ. Константин Польсков), РГБ (Л. И. Илларионова),
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**

игум. 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);
игум. 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. Лабынцев, 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 (Игумнов), магистр богословия (редакция Богословия);

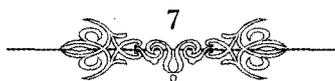
прот. Сергей Правдолюбов, магистр богословия (редакция Богослужения и церковной музыки);
Н. В. Сеницына, д-р ист. наук (редакция Русской Православной Церкви);
К. Е. Скурят, проф., д-р церковной истории (редакция Поместных православных Церквей);
А. А. Турилов, канд. ист. наук (редакция Русской Православной Церкви);
Б. Н. Флоря, проф., чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви);
прот. Владислав Цыпин, 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 Шмалый, канд. богословия (редакция Богословия);
Я. Н. Шапов, проф., чл.-кор. РАН (редакция Русской Православной Церкви)

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции: Богословия и церковного права	Л. В. Литвинова, А. И. Макаров, М. В. Никифоров, А. В. Пономарев	Выпускающая редакция: Л. В. Барбашова (ответственный секретарь), А. Н. Агеевкова, Е. Д. Лемехова, Н. В. Иванова, И. В. Кузнецова (верстка), Е. А. Бондаренко, Т. М. Чернышёва (компьютерная версия карт), Т. А. Колесникова (набор), Л. М. Бахарева, Е. К. Солоухина (корректур), монахиня Елена (Хиловская), М. В. Васильева, Е. В. Гуцина, И. П. Кашникова, Е. Г. Кудрявцева, А. Л. Мелешко, О. В. Мелихова, И. П. Оловянного, Д. Д. Пешехонова, О. В. Руколь, Н. Ю. Яковлева (справочно-библиографическая группа и транскрипция), В. Н. Шишкова, Е. С. Дмитриева, Ю. В. Ермилова (библиотечно-архивная группа), М. И. Ачкасова, Л. В. Бородин, К. Б. Горельчинкова, В. С. Зенкин, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова, И. И. Самсонова, свящ. Сергей Новожилов, Е. Н. Тарасова, Р. М. Фетисова (группа подбора иллюстраций и фотолаборатория), свящ. Павел Конопов, А. В. Кузнецов (компьютерное обеспечение), Н. В. Колубина (полиграфия)
Священного Писания	К. В. Неклюдов, А. Е. Петров, Ю. Г. Васильчева	
Богослужения	М. С. Желтов, А. А. Лукашевич, А. А. Каченко	
Церковной музыки	С. И. Никитин, И. В. Старикова	
Церковного искусства и археологии	Э. В. Шевченко, Е. А. Игитханова, М. А. Маханько	
Русской Православной Церкви	Е. В. Кравец, Ж. Р. Багдасарова, О. Т. Ермишин, Ю. В. Колова, Д. Б. Кочетов, А. В. Кузьмин, С. В. Тихонова	
Восточных христианских Церквей	П. В. Кузенков, Г. Г. Макаревич, А. А. Войтенко, О. Н. Заец, О. В. Лосева, Н. Е. Новиков, И. Н. Попов	
Поместных православных Церквей	К. Гадилля, В. С. Мухин, М. М. Розинская	
Католицизма	Н. И. Алтухова, О. И. Фельдштейн	
Протестантизма и религиоведения	И. Р. Леоненкова, А. А. Сорокина, В. В. Чернов	

Административная группа: **В. А. Бабаев, Т. В. Банишевская, Е. Б. Братухина, И. А. Игнатова, Е. Б. Колубин, М. А. Нестерова, М. В. Новожилова, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко**
Пресс-группа: **Ю. В. Клиценко, В. И. Петрушко, С. В. Завадская (референт по научной работе)**





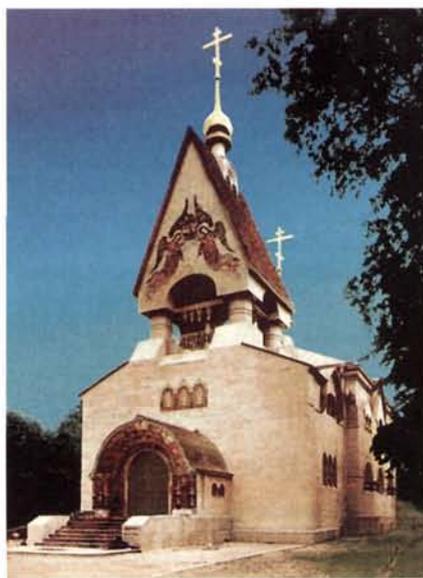
БОНДАРЕНКО Илья Евграфович (6.07.1870, Уфа — 21.07.1947, Москва), московский архитектор, художник, представитель стиля модерн, историк архитектуры. Род. в семье ремесленника, владельца скобяной лавки. После окончания Уфимской гимназии учился в Московском училище живописи, ваяния и зодчества (1887–1890, не закончил), одновременно работал в мастерской архит. А. С. Каминского. Завершил архитектурное образование на строительном отделении Цюрихского политехнического института (1891–1894). Там же познакомился с купцом И. А. Морозовым, для текстильной фабрики к-рого сделал неск. орнаментальных рисунков. В годы учебы в Швейцарии изучал историю европ. архитектуры, сотрудничал с Обществом швейцарских зодчих в Базеле.

В 1894 г., после возвращения в Москву, работал в строительной конторе Московского купеческого общества, руководил постройкой зданий Московской духовной консистории; работал в мастерской А. Е. Вебера, в 1895–1896 гг. — в мастерской Ф. О. Шехтеля, затем открыл собственное архитектурное бюро. В 1896 г. примкнул к художественному кружку С. И. Мамонтова, в 1898–1899 гг. сотрудничал с керамическими мастерскими «Абрамцево». В 1900 г. получил свидетельство Технико-строительной комиссии МВД на право производства работ по гражданскому строительству и дорожной части. Совместно с худож. К. А. Коровиным проектировал в неорус. стиле павильоны для Всемирной выставки в Париже (1900, не сохр.). В 1900–1905 гг. архитектор Иверской общины Красного Креста. Вместе с И. А. Фоминным и Шехтелем Б. был инициатором выставки «Архи-

тектура и художественная промышленность Нового стиля» (Москва, 1902), во многом способствовавшей распространению стиля модерн в застройке Москвы.

Б. — архитектор московских старообрядческих храмов Воскресения Христова и Покрова Божией Матери в Токмаковом пер., 17 (1907–1908). Им же были построены церкви Покрова Божией Матери (Успенско-Покровская старообрядческая община белокрыницкого согласия) в М. Гавриковом пер., 29 (1911–1912), свт. Николая на М. Андроньевской ул. (1910) в Москве, а также Захарьинская ц. в Богородске (совр. Ногинск) (1911–1912), перестроен собор в г. Шуя (1912). Фасады большинства храмов, возведенных по проектам Б., были украшены майоликой мастерских «Абрамцево», в пластике построек заметно влияние

Церковь в честь Воскресения Христова и Покрова Божией Матери в Токмаковом пер. в Москве. Фотография. 1908 г.



новгородской архитектуры. Из гражданских сооружений по проекту Б. построены в Москве приют на Госпитальной ул. (1906), особняк на Пречистенской наб., 3.

Б. был организатором «Кружка любителей искусств» по изучению эпохи ампира (1908), устройтелем разд. «Москва в эпоху Отечественной войны» на юбилейной выставке в память войны 1812 г., одним из создателей «Исторической выставки архитектуры» (1913), где были впервые представлены чертежи Д. И. Жилярди и А. Г. Григорьева, найденные им в Императорском Российском Историческом музее.

После 1917 г. Б. занимался организационной и историко-архитектурной работой. С 1918 г. член коллегии по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса РСФСР. В течение 2 лет возглавлял Комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, в состав к-рой входили Ю. А. Олсуфьев, священ. Павел Флоренский. В 1919 г. Б. стал первым руководителем музея «Старая Москва». В 1919–1921 гг. был директором Управления художественных музеев в Уфе. В кон. 20-х — 30-х гг. Б. вернулся к активной архитектурной практике, разработав и осуществив перестройку ряда музейных зданий и учреждений в Москве и в др. городах. В 1945–1946 гг. участвовал в восстановлении Путевого дворца в Твери (архит. Казаков). Работал в архитектурных подразделениях различных гос. учреждений, а также в Главном управлении охраны памятников архитектуры и в Музее русской архитектуры.

Б. — автор ряда историко-архитектурных исследований по зодчеству Москвы, в т. ч. первой монографии



о творчестве архит. М. Ф. Казакова. В 30-х гг. написал мемуары, в к-рых отразилась художественная и культурная жизнь Москвы нач. XX в. Арх.: РГАЛИ. Ф. 680. Оп. 2. Д. 735, 964 [персон. ф. Бондаренко И. Е.].

Соч.: Архитектурные памятники Москвы: Альбом. М., 1904–1905. Вып. 1–3; Остатки Москвы XVII в. // Старые годы. 1909. № 11. С. 425–439; Подмосковные дворцы XVIII в. // Там же. 1911. № 3. С. 11–32; Горенки // Там же. 1911. № 12. С. 69–70; Архитектор М. Ф. Казаков, 1738–1812. М., 1912; Зодчество Москвы XVIII и нач. XIX в. // Путеводитель по Москве, изд. МАО для членов V Съезда зодчих в Москве / Под ред. И. П. Машкова. М., 1913. С. 1–14; Переизд.: 1998; Здание Посольского приказа: Сб. ст. в честь гр. П. С. Уварова. М., 1916. С. 98–107; Здание Малого театра // Московский Малый театр, 1824–1924. М., 1924. С. 649–660; Архитектор М. Ф. Казаков, 1738–1812. М., 1938.

Лит.: Овсянникова Е. Б. Архитектор – художник И. Е. Бондаренко // Краеведы Москвы: (Историки и знатоки Москвы): Сб. М., 1997. Вып. 3. С. 227–252; Бондаренко И. Е. // ЗМВЭМН. С. 37–39; Нащокина М. В. Бондаренко И. Е. // Сто архитекторов московского модерна. М., 2000. С. 41–46.

Е. А. Игитханова

БОНИС [греч. Μπόνης] Констандинос Георгиос (5.06.1905, Астакос — 1990), греч. патролог и богослов; д-р философии Мюнхенского ун-та, д-р богословия Афинского ун-та. Окончив в 1927 г. богословский фак-т Афинского ун-та, продолжил обучение в ун-тах Брюсселя, Мюнхена, Берлина. Преподавал на богословском фак-те Афинского ун-та (с 1939 по 1942, с 1938 доцент греч. церковной лит-ры, с 1951 профессор на кафедре патрологии) и Фессалоникского ун-та (с 1942 по 1951). Один из представителей Элладской Церкви на 1-й генеральной ассамблее *Всемирного Совета Церквей* в 1948 г. С 1968 по 1979 г. редактор журналов «Богословие» (Θεολογία) и «Церковь» (Εκκλησία). Редактор 38–62-го томов патрологической сер. «Библиотека греческих святых отцов и церковных писателей».

В сфере научных интересов Б. — история и богословие христ. Церкви, в основном I–V вв. Б. много занимался изучением наследия *мужей апостольских* и раннехрист. апологетов — «Апологеты II и III вв. и их связь с эллинизмом» (Οἱ Ἀπολογηταὶ τοῦ Β' καὶ Γ' αἰῶνος ἐν τῇ σχέσει αὐτῶν πρὸς τὸν Ἑλληνισμόν. Ἀθήναι, 1960); отцов-каппадокийцев — «Три канонических послания Василия Великого к Амфилохию, митр. Иконийскому: проблемы изучения» (Αἱ τρεῖς Κανονικαὶ Ἐπιστολαὶ τοῦ Μεγάλου

Βασιλείου πρὸς Ἀμφιλόχιον μητροπολίτην Ἰκονίου καὶ τὰ γεννώμενα ἐκ τούτων προβλήματα. Μύνην., 1951). Отдельные работы Б. посвящены Евсевию Кесарийскому, блж. Августину, святителям Софронию Иерусалимскому, Фотию Константинопольскому, святым Кириллу и Мефодию. Проблемы визант. богословия и церковной истории XI–XII вв. нашли свое отражение в ст. «Иоанн Ксифилин — номофилакс, монах, патриарх, и его время» (Ἰωάννης ὁ Ξιφιλίνος, ὁ νομοφύλαξ, ὁ μοναχός, ὁ πατριάρχης καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτοῦ. Ἀθήναι, 1938) и неск. др. публикациях.

Соч.: Προλεγόμενα εἰς τὰς Ἐρμηνευτικὰς διδασκαλίας τοῦ Ἰωάννου Ξιφιλίνου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Μύνην., 1936; Ἡ φίλια γενική καὶ κατὰ τὸν Μέγαν Φότιον. Ἀθήναι, 1938; Τὸ ἔργον τοῦ Εὐσεβίου Παμφίλου «Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως» ὡς ἱστορικὴ πηγή. Ἀθήναι, 1939; Ὁ Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος καὶ οἱ δύο τόμοι τοῦ αὐτοκράτορος Μανουήλ Α' Κομνηνοῦ ὑπὲρ τῶν εἰς τὴν χριστιανικὴν ὀρθοδοξίαν μετισταμένων μαμαεθανῶν. Ἀθήναι, 1949; Εὐστάθιος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 1950; Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, ἥτοι τὸ γενεαλογικὸν δένδρον τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζινοῦ καὶ ὁ πρὸς Ἀμφιλόχιον Ἰκονίου συγγενικὸς αὐτοῦ δεσμός. Ἀθήναι, 1953; Ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος καὶ αἱ περὶ Ἐκκλησίας ἀντιλήψεις αὐτοῦ. Ἀθήναι, 1958; Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων ὡς θεολόγος, ἐγκομιστής καὶ ρήτωρ. Ἀθήναι, 1958; Ὁ ἅγιος Αὐγουστίνος: βίος καὶ ἔργα. Ἀθήναι, 1964; Οἱ ἅγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος, οἱ τῶν Σλάβων ἀπόστολοι καὶ ἡ βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης. Ἀθήναι, 1969; Κλήμεντος Ρώμης ἐπιστολὴ Α' Πρὸς Κορινθίους. Ἀθήναι, 1973; Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀρχαίαν χριστιανικὴν γραμματείαν. Ἀθήναι, 1974; Ἡ καλουμένη Β' ἐπιστολὴ Κλήμεντος Ρώμης Πρὸς Κορινθίους. Ἀθήναι, 1976; Χριστιανικὴ γραμματεία ἥτοι φιλολογικὴ καὶ κριτικὴ ἱστορία τῶν Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων. Ἀθήναι, 1977. Τ. Α': Οἱ λεγόμενοι Ἀποστολικοὶ Πατέρες.

Прот. Валентин Асмус

БОНИФАЦИЙ [лат. Bonifatius, от лат. bonum facere — делать добро или bonum fatum — благая судьба; первое имя — Винфрид] (между 672 и 675 близ Эксетера (Уэссекс, Англия) — 5.06.754 близ мест. Доккум (совр. Доккум), Фрисландия (совр. Нидерланды)), св. (пам. зап. 5 июня), архиеп. Майнцский, «апостол Германии». Сведения о Б. сохранились в его богатом эпистолярном насле-



Крещение и мученическая кончина св. Бонифация. Миниатюра из Требника. XI в.

716 г. со своими спутниками вернулся в Англию.



В кон. 717 г. в Нурслинге умер аббат Винберт и его преемником был избран Винфрид. Однако настоятелем мон-ря он оставался недолго. Осенью 718 г., заручившись рекомендательным письмом еп. Винчестерского Даниила, Винфрид с группой помощников отправился в Рим, чтобы получить поддержку Римского престола в проповеди христианства в герм. землях. Связь с Римской Церковью стала руководящим принципом в миссионерской деятельности Винфрида. Он был принят папой Григорием II и 15 мая 719 г. получил от него грамоту с подтверждением его полномочий как миссионера и проповедника христ. веры. В документе он впервые был назван Б., ему предписывалось придерживаться при крещении рим. обряда и «по возможности» сообщать о возникавших трудностях папе.

Летом 719 г. Б. отправился в Тюрингию. Обращенные в христианство св. *Килианом* герц. Гоцберт и его сын Хетан II были убиты, возможно, из-за попыток распространить христ. веру среди своих подданных. Миссия Б. не имела успеха, он смог обратиться в христианство только неск. язычников. Он решил отправиться ко двору франк. майордома Карла Мартелла, чтобы просить его о помощи, но по пути узнал о смерти фризского вождя Радбода и направился во Фрисландию. Здесь он провел 3 года, энергично помогая престарелому еп. Утрехта св. Виллиброрду, к-рый хотел сделать Б. своим преемником, но тот отказался без благословения папы принять сан епископа. Б. покинул Фрисландию и, последовав за армией Карла Мартелла, достиг Тюрингии и Гессена, где крестил мн. жителей. С помощью 2 вождей, обращенных им в христианство, Б. учредил небольшой мон-рь в Амёнебурге (721) на р. Ом в Гессене; обитель должна была стать миссионерским центром для подготовки духовенства из местных жителей.

Б. послал в Рим, к папе Григорию II, одного из своих учеников с письмом, где сообщал об успехах миссии и просил о дальнейшем руководстве. В ответ папа пригласил Б. посетить Рим. 30 нояб. 722 г. в Риме Б. был рукоположен во епископа и принес клятву верности ап. Петру и папе Римскому. Впервые рукоположение епископа неиталийского происхождения было совершено по чину, упо-

треблявшемуся исключительно для епископов рим. митрополичьего округа. Клятва верности Римскому престолу, данная Б., была выражением присущего мн. англосакс. монахам той эпохи стремления к сохранению канонических принципов церковной жизни, хранительницей к-рых на Западе считалась Римская Церковь. Нек-рые исследователи усматривают в этой клятве якобы уже тогда проявившуюся приверженность Б. «папизму», хотя в ней не содержится ничего противоречащего каноническим принципам Церкви: Б. клялся быть верным Римской Церкви, не сообщаться с епископами, к-рые не придерживались канонических предписаний, бороться с их деятельностью или же возвращать их в лоно Церкви. Поставив Б. епископом, папа Григорий II отослал его назад с письмами, в к-рых требовал от духовенства в Тюрингии и Гессене повиноваться Б. В письмах к Карлу Мартеллу, взявшему Б. под свою защиту, папа Григорий II просил его помогать новому епископу. Вернувшись в Гессен, Б., чтобы показать язычникам, насколько бесильны их боги, срубил в Гайсмаре близ г. Фрицлар дуб, посвященный герм. богу грома Донару. На этом месте была возведена деревянная часовня во имя Иисуса Христа. Падение «гайсмарского дуба» стало символом заката язычества в Германии.

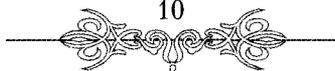
Б. удалось собрать вокруг себя значительную группу помощников, гл. обр. англосаксов, продолживших его начинания: святых *Бурхарда*, *Вигберта*, *Витту* (Альбина), *Стурма*, *Виннебалда*, Виллибальда (как считают мн. исследователи, благодаря последнему Б. и его сподвижники познакомились с уставом прп. *Венедикта Нурсийского*; этого Виллибальда не следует путать с одноименным автором жития Б.), а также прп. *Лиобу*, святых *Вальпургу*, *Бригитту*, *Теклу* и др. Число христиан, как отмечается в Житии Б., непрерывно росло, в особенности за счет знатных и образованных германцев, они помогали строить церкви и часовни: в Тюрингии был учрежден первый мон-рь Ордруф на р. Орн, аббатисой мон-ря Китцинген была назначена св. Текла, мон-ря Бишофсхайм — св. Лиоба, а мон-ря Хайденхайм — св. Вальпурга.

В февр. 731 г., после смерти папы Римского Григория II, на престол

вступил *Григорий III*. Б. поспешил отправить к нему посольство и принести уверения в своей преданности. В 732 г. он вновь написал в Рим, упомянув среди проч. и о том, что работы стало слишком много для одного человека. Григорий III, оценив достигнутые Б. успехи, отправил ему архиепископский *паллий*, разрешил Б. самостоятельно учреждать епархии и ставить на служение епископов, но не определил центр для митрополии. В 737 г. Б. в сопровождении многочисленных учеников в 3-й раз отправился в Рим. Папа наделил его полномочиями легата и поручил установить канонический порядок в церковной жизни Баварии. В Риме к нему присоединился свт. *Лулл*, в посл. ставший его преемником на Майнцской кафедре и одним из ближайших учеников.

По возвращении Б. с помощью герц. Одилона и баварской знати начал работу по реформированию на канонических началах Церкви в Баварских землях. Он определил новые границы епархий и назначил епископов на кафедры в Зальцбург, Фрайзинг и Регенсбург, было создано также еп-ство в Айхштетте, куда в окт. 741 г. епископом был поставлен св. Виллибальд. В Тюрингии и Гессене им были основаны еп-ства Бюрабург, Эрфурт; новым епископом Вюрцбурга стал Бурхард. Б. обращал особое внимание на каноничность рукоположений духовенства и отстранял от служения «неканонических» клириков.

В 741 г. умер майордом Карл Мартелл; ему наследовали его сыновья *Карломан* и *Пипин Короткий*. Умершего в том же году папу Римского Григория III сменил папа *Захария*. Б., завоевавший к тому времени огромный авторитет, заручился поддержкой Карломана и приступил к реформе франк. Церкви, где жизнь духовенства мало чем отличалась от жизни франк. аристократии. Особенно строго Б. относился к соблюдению духовенством celibата, предписывал за его нарушение наказывать священника бичеванием и 2-годичным тюремным заключением. Б. восстановил практику регулярного созыва Соборов, в к-рых принимали участие не только епископат, но и аристократия во главе с Карломаном и Пипином. Первый восточнофранк. Собор, т. н. *Consilium Germanicum*, состоялся в 742 или 743 г. (место его проведения точно



неизвестно). Б. принял в нем участие как архиепископ и «посланник св. Петра» (*missus S. Petri*). Среди постановлений этого и последующих Соборов (744–745, 747) наиболее важными были декреты о строгом подчинении духовенства епископу и о запрете духовным лицам принимать участие в войнах, носить оружие и охотиться. Б. удалось добиться от епископов присяги на верность Римскому престолу. Для монахов и каноников был принят устав прп. Венедикта Нурсийского. Были также установлены законы, определявшие степень допустимого родства при вступлении в брак. Своей деятельностью Б. способствовал сближению *Каролингов* с папством.

После смерти еп. Утрехта св. Виллиброрда (744) Б. принял его епархию под свое управление. Примерно в то же время умер Рагенфрид, архиеп. Кёльнский, папа Захария хотел поставить Б. на Кёльнскую митрополию (745), но этому воспротивилось местное духовенство. Тогда папа передал Б. Майнцскую кафедру (сместив архиеп. Гевилиоба) и назначил его примасом Германии.

Много сделал Б. для укрепления духовной жизни в монахах, особенно в аббатстве *Фульда*, учрежденном в 744 г. под покровительством Б. его учеником св. Стурмом. Б. ежегодно приезжал в Фульду преподавать наставление монахам, жившим по бенедиктинскому уставу, и провести неск. дней в молитве и богомыслии. По его просьбе папа Захария грамотой от 751 г. защитил аббатство от посягательств местных епископов, подчинив его непосредственно Римскому престолу.

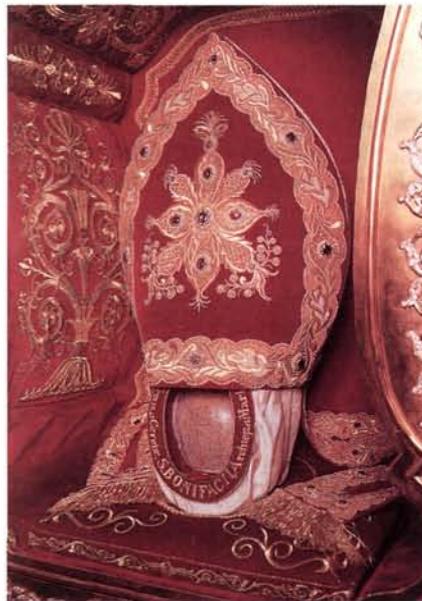
Получив благословение папы и согласие Пипина Короткого, Б. летом 753 г. оставил Майнцское архиепископство своему ученику св. Лулду и возглавил фризскую миссию. Он с успехом проповедовал во Фрисландии, но подвергся нападению разбойников, полагавших, что миссионеры имеют при себе сокровища. 5 июня 754 г. близ мест. Доккум на р. Борн Б. был убит вместе со своими спутниками (по разным версиям, их было от 37 до 52). Он призывал своих учеников не сопротивляться язычникам и со смирением принять мученический венец. По преданию, Б. защищался от меча книгой (в наст. время хранится в музее кафедрального собора г. Фульда). Тело Б. перенесли сначала в Утрехт, затем бла-

годаря свт. Лулду в Майнц, а еще позже, согласно желанию, к-рое много раз выражал сам Б., в аббатство Фульда. Могила Б. очень скоро стала местом поклонения.

Б. почитали не только как мученика, в IX в. *Рабан Маур* писал, что Германия может гордиться им так же, как Рим — ап. Петром, а Эфес — ап. Иоанном. В 1160 г. Б. впервые был назван «апостолом Германии». 11 июня 1874 г. папа Римский *Пий IX* распространил почитание святого на всю католич. Церковь. С 1867 г. при гробнице Б. проходят ежегодные конференции католич. нем. епископов. Своим покровителем Б. считают портные, пивовары и резчики.

На рубеже XIX–XX вв. в рус. историографии существовало мнение о невозможности почитания правосл. Церковью Б. Его миссионерские заслуги отрицались на основании довода, что его труд состоял «не столько в проповедании христианства, сколько в распространении папизма» (см.: Бонифаций // ПБЭ. Т. 2. Кол. 942–943). О несостоятельности такой т. зр. свидетельствуют мученическая кончина Б., его самоотверженная жизнь, отданная распространению христ. веры, и многочисленные чудеса, совершающиеся от его мощей. В наст. время во мн. правосл. приходах Зап. Европы, особенно в Голландии и Германии, почитают Б. как небесного покровителя и заступника. Православные совершают паломничества к месту его мученической кончины в Доккум,

Глава св. Бонифация.
Кафедральный собор в Фульде



Гробница св. Бонифация

где бьет чудотворный источник, а также в Фульду, где в кафедральном соборе покоятся мощи святого.

Иконография. Изображения святого известны с кон. X в. (древнейшее — на крышке переплета «*Codex aureus*» из г. Эхтернаха, 983/991). Б. изображается как бенедиктинский монах, в нек-рых случаях как епископ. Его иконографическими символами являются срубленный дуб, топор, евангелиарий, пронзенный мечом. К нач. XV в. относится цикл сцен из жизни святого, представленный в витражах кафедрального собора в Эрфурте.

Соч.: PL. 89. P. 687–892; Sancti Bonifatii et Lulli epistolae / Ed. M. Tangl // MGH. EpSel. T. 1; Poësis // MGH. Poet. T. 1. S. 1–23. Ист.: Vitae S. Bonifatii archiepiscopi Moguntini / Ed. W. Levison // MGH. Script. rer. Germ. 1905 [Vita Bonifatii auctore Willibaldo. P. 11–57]; Vita Bonifatii auctore Willibaldo / Ed. G. H. Pertz // MGH. SS. T. 2. P. 331–353.

Лит.: *Flaskamp F.* Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius. Duderstadt, 1926; *idem.* Willibrord-Klemens und Wynfrith-Bonifatius // St-Bonifatius: Gedenkgabe zum zwölftehnten Todestag. Fulda, 1954. S. 157–172; *Schieffer Th.* Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg i. Br., 1954; *Büttner H.* Bonifatius und das Kloster Fulda // Fuldaer Geschichtsblätter. 1954. Bd. 30. S. 66–78; *Tangl M.* Bonifatiusfragen // *Idem.* Das Mittelalter in Quellenkunde und Diplomatik: Ausgew. Schriften. Graz, 1966. Bd. 1. S. 241–271; *Angenendt A.* Bonifatius und das Sacramentum initiationis // RQS. 1977. Bd. 72. S. 133–183; *idem.* Pirmin und Bonifatius // Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau. Sigmaringen, 1974. S. 251–304; *Padberg L., von.* Studien zur Bonifatiusverehrung: Zur Geschichte des Codex Ragnindrudis und der Fuldaer Reliquien des Bonifatius. Fr./M., 1996; *Kehl P.* Die Bonifatiusverehrung: Kult und Nachleben des hl. Bonifatius im Mittelalter (754–1200). Fulda, 1993; *Schipperges S.* Bonifatius ac socii eius: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung des

Winfred-Bonifatius und seines Umfeldes. Mainz, 1996; *Semmler J.* Instituta S. Bonifatii: Fulda im Wiederstreit der Observanzen // *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen.* Fr./M., 1996. S. 79–104; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. М., 2001. С. 193–200, 213–255; *Евфимий (Моисеев), иеродиак.* Миссионерская деятельность Бонифация, просветителя германских народов. Серг. П., 2002.

*Иеродиак. Евфимий (Моисеев),
А. М. Перлов*

БОНИФАЦИЙ I († 4.09.422, Рим), св. (пам. зап. 4 сент.), папа Римский (28 или 29 дек. 418 – 4 сент. 422). Согласно *Liber pontificalis*, сын рим. пресвитера Иокунда. В 406 г. участвовал в посольстве в К-поль к визант. имп. *Аркадию*, отправленном папой Римским *Иннокентием I*



*Бонифаций I. Гравюра. 1600 г.
(Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)*

с целью опротестовать смещение с К-польской архиепископской кафедры свт. *Иоанна Златоуста*. Понтификат Б. начался со схизмы архидиака Евлалия (см. *Евлалий*, антипапа). Сторонники Евлалия, не дождавшись законного проведения выборов, захватили Латеранский дворец и провозгласили его папой (27 дек.). Рим. префект Симмах, подозревая Б. в том, что он более предан восточно-рим. имп. *Феодосию II*, чем западно-рим. имп. *Гонорию*, написал в Равенну донесение, в к-ром высказался в пользу Евлалия. Б., законно избранный 70 священниками и большинством мирян, вынужден был покинуть Рим; только при прямой поддержке имп. Гонория, собравшего в Равенне Собор и полностью подтвердившего на нем права Б., он был восстановлен на Римском престоле. Эти события стали причиной обращения Б. к имп. Гонорию с тем, чтобы в дальнейшем император наблюдал за сохранением канонического порядка избрания пап. Император издал постановление, согласно к-рому в будущем в случае спорного

избрания рим. епископа следовало провести новые выборы, гарантируя единогласность голосования. Впосл. это постановление стало прецедентом для вмешательства светских правителей в избрание пап.

Б. вел борьбу с *пелагианством* и вдохновил блж. *Августина* написать 2 сочинения против пелагиан, одно из к-рых, «*Contra duas epistolas Pelagianorum libri quattuor*» (Четыре книги против двух посланий пелагиан), тот посвятил папе, отзываясь о нем как о человеке необычайной доброты и смирения. Б. принимал активное участие в разрешении конфликтов, возникавших в Церквах Галлии, Африки и особенно в Иллирике, древнейшем викариате Рима. В связи с тем что Иллирик вошел в состав Вост. Римской империи и юрисдикция над ним была передана епископу К-поля (июль 421), Б. пришлось добиваться восстановления юрисдикции Рима над Иллирийским викариатом. Сохранились послания Б., но в собрании, приведенном в PL, из 15 посланий только 9 подлинные.

Б. похоронен на кладбище св. Фелицитаты.

Соч.: PL. 20. Col. 745–792.

Ист.: LP. Vol. 1. P. 227–229; *Jaffé.* RPR. Vol. 1. P. 51–54.

Лит.: *Pietri Ch.* Roma Christiana. R., 1976. Vol. 2. P. 948–954, 1254–1270; *Задворный В. Л.* История Римских пап. М., 1995. Т. 1. С. 208–210; *Carefoote P. J.* Pope Boniface I: The Pelagian Controversy and the Growth of Papal Authority // *Augustiniana.* 1996. Т. 46. P. 261–289.

В. Л. Задворный

БОНИФАЦИЙ II (до 476, Рим – 17.10.532, там же), папа Римский (22 сент. 530 – 17 окт. 532). Согласно *Liber pontificalis*, сын гота Сигибальда, или Сигисвульда, первый папа герм. происхождения. Когда он был архидиаконом, папа *Феликс III* назначил его своим преемником, дабы избранием на Римскую ка-

*Бонифаций II. Гравюра. 1600 г.
(Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)*



федру гота предотвратить конфликт с остгот. королем, особенно вероятный, если бы папой был избран сторонник вытеснения остготов из Италии с помощью визант. армии. Этот выбор приняла лишь нек-рая часть духовенства, др. же, принадлежавшая к провизант. партии, выдвинула в качестве кандидата на Римский престол диак. Диоскора из Александрии (см. *Диоскор*, антипапа), что стало причиной раскола, к-рый завершился со смертью Диоскора в окт. 530 г. На Соборе 27 дек. 530 г. Б. осудил действия Диоскора, а 6 священников, бывших его приверженцами, принесли публичное покаяние. Укрепив свое положение, Б. также решил назначить себе преемника – диак. Вигилия (впосл. папа Римский *Вигилий*), но в дальнейшем, осознав, что недопустимо предотвращать политические конфликты неканоническими действиями, на Соборе, созванном в Риме, отказался от своего намерения и торжественно сжег документ с подписями духовенства в пользу Вигилия, признав т. о., что назначение преемника не соответствует церковному праву.

Б. поддержал несправедливо смещенного К-польским Патриархом *Епифанием* еп. Ларисского Стефана, при этом еще раз подтвердив юрисдикцию Рима над Иллириком. Из сохранившегося эпистолярного наследия Б. наибольшее значение имеет послание от 25 янв. 531 г., к-рым он утвердил решения II *Араванского Собора* (Юж. Галлия), созванного *Кесарием*, еп. Арелатским, в 529 г. для борьбы с *полупелагианством*.

Соч.: PL. 65. Col. 29–48.

Ист.: LP. Vol. 1. P. 281–284; *Jaffé.* RPR. Vol. 1. P. 111–112; Vol. 2. P. 694, 737.

Лит.: *Hamack A. von.* Der erste deutsche Papst und die beiden letzten Dekreten des römischen Senats // *Sitzungsber. d. Deutschen Akad. d. Wiss. zu Berlin: Phil.-hist. Klasse.* 1924. S. 24–42; *Duchesne L.* L'Église au VI^e siècle. P., 1925. P. 142–145; *Pontal O.* Histoire des conciles mérovingiens. P., 1989. P. 75–99; *Задворный В. Л.* История Римских пап. М., 1997. Т. 2. С. 80–82.

В. Л. Задворный

БОНИФАЦИЙ III († 12.11.607, Рим), папа Римский (19 февр. 607 – 12 нояб. 607). Римлянин, возможно из греч. семьи. Будучи дефенсором (гражданским чиновником), стал близким сотрудником папы *Григория I Великого*, к-рый доверял ему ответственные поручения, связанные с управлением патримонием св. Петра. В 603 г. папа посвятил его во диакона и направил в качестве



Бонифаций III. Гравюра. 1600 г.
(Sacchi. *Vitis pontificum*. 1626) (РГБ)

апокрисиария в К-поль. После своего избрания на Римскую кафедру Б. созвал в Риме Собор, главным вопросом к-рого стал порядок выборов папы и епископов. Было вновь подтверждено запрещение назначать преемников и даже вести к.-л. переговоры о кандидатах на епископскую кафедру при здравствующем епископе; лишь через 3 дня после смерти епископа разрешалось приступать к избранию его преемника. В понтификат Б. визант. имп. Фока своим эдиктом (607) подтвердил, что Апостольский престол в Риме является главой всех Церквей.

Ист.: LP. Vol. 1. P. 316; *Greg. Magn.* Ep. 26 // PL. 77. Col. 479–480; *idem.* Ep. 38 // PL. 77. Col. 1287–1288; *Jaffé.* RPR. Vol. 1. P. 220; Vol. 2. P. 698.

Лит.: Bertolini O. Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna, 1941. P. 290–300; Richards J. The Popes and the Papacy in the Early Middle Age: 476–752. L., 1979.

В. Л. Задворный

БОНИФАЦИЙ IV († 8.05.615, Рим), св. (пам. зап. 25 мая), папа Римский (25 авг. 608 – 8 мая 615). Сведений о Б. до 591 г., когда он был рукоположен во диакона, не сохранилось. До избрания на папский престол занимал одну из ключевых должностей в Римской Церкви: был диспенсатором, в ведении к-рого находилось управление патримонием

Бонифаций IV. Гравюра. 1600 г.
(Sacchi. *Vitis pontificum*. 1626) (РГБ)



св. Петра. Понтификат Б. начался при таких тяжелых обстоятельствах, как голод, чума, наводнение, но он сумел смягчить последствия стихийных бедствий, организовав помощь населению.

Б. принял активное участие в преодолении Аквилейской схизмы (см. ст. *Аквилея*). Он привлек часть епископата и духовенства на сторону легитимного Патриарха Аквилеи – Градо Кандидиана, но радикально настроенные противники Всел. V (II К-польского) Собора избрали себе др. Патриарха.

В 610 г. Б. созвал Собор в Риме, к-рый официально разрешил допускать монахов к принятию священства. Дискуссии по этому вопросу возникли потому, что в то время монашество как институт являлось сравнительно новым явлением и подразумевало удаление монашествующих от общения с миром. В Соборе принимал участие первый еп. Лондона Меллит. Б. поддерживал отношения с Галлией, сохранились его послания бургундскому кор. Теодориху II и архиеп. Арелатскому Флориану, викарию в Галлии. Большим достижением Б. стали реставрация и превращение заброшенного и полуразрушенного рим. Пантеона в храм Пресв. Девы Марии и всех мучеников (S. Maria ad Martyres, 609).

Почитание Б., к-рого вскоре после кончины признали святым, было официально утверждено во время понтификата *Бонифация VIII*, воздвигшего в честь Б. алтарь над его гробницей в соборе св. Петра.

Соч.: PL. 80. Col. 97–106; MGH. Epp. T. 3. P. 453–456.

Ист.: LP. Vol. 1. P. 317–318; *Jaffé.* RPR. Vol. 1. P. 220–222.

Лит.: Colucci M. Bonifacio IV (608–615): Momenti e questioni di un pontificato. R., 1976; Michetti F. San Bonifacio IV e il suo pontificato. Avezzano, 1992.

В. Л. Задворный

БОНИФАЦИЙ V († 25.10.625, Рим), папа Римский (23 дек. 619 – 25 окт. 625). Родом из Неаполя, преемник папы Римского *Адеодата I*. В начале понтификата Б. в Равенне вспыхнуло восстание, к-рое возглавил экзарх Элевтерий, провозгласивший себя императором Италии. Церковь не поддержала мятежника, архиепископ Равеннский отказался его короновать, вскоре и армия вышла из его подчинения, восстание прекратилось.



Бонифаций V. Гравюра. 1600 г.
(Sacchi. *Vitis pontificum*. 1626) (РГБ)

Особое внимание Б. уделял англ. Церкви, направил в Англию неск. посланий, а Кентерберийскому архиеп. Юсту прислал *паллий*. По указанию Б. были произведены большие работы по благоустройству и реставрации рим. кладбища св. Никодима. Соч.: PL. 80. Col. 429–440.

Ист.: LP. Vol. 1. P. 321; *Beda Venerabilis.* Hist. eccl. gentis Anglorum. 2, 7–10 // PL. 95; *Jaffé.* RPR. Vol. 1. P. 222.

Лит.: Hunt W. History of the English Church from its Foundation to the Norman Conquest. L., 1901. P. 49–57; Duchesne L. L'Église au VI^e siècle. P., 1925. P. 607–611; Bertolini O. Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna, 1941. P. 300–307; Richards J. The Popes and the Papacy in the Early Middle Age: 476–752. L., 1979.

В. Л. Задворный

БОНИФАЦИЙ VI († кон. апр. 896, Рим), папа Римский (11 (?) апр. – кон. апр. 896). Согласно *Liber pontificalis*, римлянин, возможно сын



Бонифаций VI. Гравюра. 1600 г.
(Sacchi. *Vitis pontificum*. 1626) (РГБ)

некоего еп. Адриана. Избран, по-видимому, сразу же после кончины папы Римского *Формоза* при не совсем ясных обстоятельствах, не исключено, что в результате давления одной из политических группировок, стремившихся захватить власть в Риме. Избрание, в к-ром в соответствии с действовавшими тогда правилами принимали участие только

римляне, произошло, несмотря на то что Б., будучи субдиакономом, а затем священником, прежде дважды подвергался осуждению со стороны папы *Иоанна VIII*. Б. умер после 15 дней понтифика. Собор, проведенный в посл. папой *Иоанном IX* в Равенне (898), принял решение вычеркнуть Б. из списка Римских пап. Тем не менее его имя осталось в *Liber Pontificalis*.

Ист.: *Flodoardus Remensis. De Christi triumphis apud Italiam*. 12 // PL. 135. Col. 829; LP. Vol. 2. P. 228; *Jaffé. RPR*. Vol. 1. P. 439.

Лит.: *Duchesne L. Les premiers temps de l'État pontifical*. P., 1911. P. 288–300; *Baix F. Boniface VI* // DHGE. T. 9. Col. 899–900.

В. Л. Задворный

БОНИФАЦИЙ VII († июль 985, Рим; мирское имя — Франко), антипапа (июнь—авг. 974, авг. 984 — июль 985). Согласно *Liber pontificalis*, сын римлянина Ферруция. После смерти имп. *Оттона I* (7 мая 973) рим. консул Кресценций Старший (см. ст. *Кресценций*) организовал мятеж



Бонифаций VII. Гравюра. 1600 г. (Sacchi. Vitis pontificum. 1626) (РГБ)

и захватил Рим, в результате чего папа *Бенедикт VI*, поддерживавший партию *Оттона I*, был низложен и заточен в замок св. Ангела (Сант-Анджело), а новым папой стал ставленник Кресценция диак. Франко, занявший папский престол под именем *Бонифаций*. Видимо, по его поручению *Бенедикт VI* в 974 г. был задушен неким пресв. Стефаном (см., напр., в хронике Германа из Райхенау — *Hermannus Augiensis. Chronicon* // MGH. SS. Vol. 5. P. 116). Имп. *Оттон II*, узнав об этом, направил в Рим войско во главе с Сикко, графом Сполето. Б. бежал в К-поль. Новым папой под именем *Бенедикт VII* был избран епископ Сутрийский, к-рый начал свой понтификат с созыва Собора, где осудил Б. В кон. 983 г., после смерти папы *Бенедикта VII* (10 июля) и имп. От-

тона II (7 дек.), Б. возвратился в Рим, низложил законно избранного папу *Иоанна XIV* и снова занял папский престол. Низложенный папа был заточен в замок св. Ангела и умер насильственной смертью в авг. 984 г. Б. скончался после года жестокого правления при неизвестных обстоятельствах.

Ист.: LP. Vol. 2. P. 255–259; *Jaffé. RPR*. Vol. 1. P. 477–485; Vol. 2. P. 707, 747.

Лит.: *Грегоровиус Ф. История города Рима в Средние века: В 5 т. СПб., 1903–1912. Т. 3. С. 361–406; Mann H. K. The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1910. Vol. 4. P. 305–342; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Vol. 4. P., 1911. P. 632–634; *Baix F. Boniface VII* // DHGE. T. 9. Col. 900–904.*

О. И. Фельдштейн

БОНИФАЦИЙ VIII (ок. 1235, Ананьи, Италия — 11.10.1303, Рим; мирское имя — Бенедетто Каэтани), папа Римский (24 дек. 1294 — 11 окт. 1303), правовед, один из защитников папской теократии. Происходил из влиятельной и богатой семьи. Закончил фак-т права в Болонском ун-те, затем продолжил учебу в Париже. В 1260 г. стал каноником. По возвращении в Рим был назначен адвокатом и нотариусом при Римской курии, ему поручались важные дипломатические миссии во Франции (1264), в Англии (1265). Вскоре стал заметной фигурой в Римской курии: в 1281 г. папа *Мартин IV* возвел его в кардинала-диакона, в 1291 г. папа *Николай IV* — в кардинала-пресвитера. В это же время назначенный папским легатом, он принимал участие в урегулировании конфликта внутри Парижского ун-та, в пере-

Бонифаций VIII. Скульптор Арнольфо ди Камбио. Капелла св. Бонифация IV в старом соборе св. Петра (ныне в папских апартаментах)



говорах между Францией и Англией, способствовал примирению Франции с кор. Альфонсо III Арагонским. После отречения папы Римского *Целестина V* Каэтани был избран на папский престол (в Неаполе) при поддержке кор. Карла II Анжуйского. Однако частью духовенства законность этих выборов была поставлена под сомнение. В ответ по приказу Б. был заключен в тюрьму *Целестин V*, где вскоре умер при невыясненных обстоятельствах. Поскольку эти действия Б. вызвали недовольство влиятельного семейства Колонна, папа объявил представителям этого семейства войну, отлучил их от Церкви, конфисковал имущество и разрушил их оплот — г. Палестрина.

Своей главной целью Б. считал утверждение папской теократии в противовес формирующимся национальным гос-вам. Пытался осуществить идеи пап *Григория VII* и *Иннокентия III*. С этой целью он окружил себя знатью, ввел пышный этикет в курии, всеми силами стараясь вернуть папскому престолу прежнее величие. Желая утвердить верховенство папы, Б. признал избрание герм. кор. Альбрехта I Габсбурга Австрийского (1298) при условии его отказа от имп. прав в пользу папства. Для демонстрации величия папской власти и пополнения казны Б. было введено празднование юбилейного года («*Annus sanctus*») и установлено, что подобные юбилейные годы будут отмечаться каждые 100 лет (булла «*Antiquorum habet fide*» от 22 февр. 1300). С небывалой пышностью был отпразднован «святой» 1300 год при стечении тысяч паломников в Рим, перед к-рыми на торжествах Б. появлялся поочередно в одеянии понтифика и императора.

Бескомпромиссная и жесткая позиция Б. спровоцировала конфликт с Францией, где формировалась сильная королевская власть. Поводом для конфликта явился чрезвычайный налог, введенный в 1296 г. франц. кор. *Филиппом IV Красивым* в связи с начавшейся войной с Англией. На этот раз обложению было подвергнуто и духовенство, часть к-рого обратилась за защитой к папе. Б. буллой «*Clericis laicos*» от 24 февр. 1296 г. объявил о недопустимости для светской власти облагать налогами духовенство, к тому же без согласия папы Римского. В ответ *Филипп IV* запретил вывоз из страны



денег, что резко ударило по поступлениям в папскую казну. Буллой «Ineffabilis amor» (от 20 сент. 1296) Б. открыто заявил о превосходстве духовной власти над светской. Однако обе стороны не были готовы к продолжению конфликта, и тогда он закончился взаимным компромиссом. Король Франции снял запрет на вывоз из страны денег, а Б. в серии булл («Romana Mater Ecclesia» от 7 февр., «Ab olim» от 27 июля, «Etsi de statu» от 31 июля 1297) признал обязанность духовенства платить за держания земель королевского домена, за выкуп короля или его детей из плена, а королю давал право облагать духовенство налогами для защиты королевства от внешней угрозы.

Возобновление конфликта было спровоцировано действиями папского легата Бернара Сессе, еп. Памье, посланного во Францию для разбирательства жалоб духовенства на действия короля. Миссия его была расценена как подстрекательская, к тому же личность легата, выходящая из Лангедока и противника включения этого региона в состав Франции, вызывала подозрения. Весной 1301 г. он был арестован, имущество его конфисковано, а к Б. был отправлен Пьер Флот с целью добиться снятия с легата неприкосновенности для начала судебного расследования. Однако Б., не признавая судебной власти мирян над клириками, потребовал освобождения Сессе. В итоге папой была объявлена открытая война королю Франции: буллой «Ausculat filii» от 5 дек. 1301 г., отменившей право собирать налоги с духовенства на войну, папа обратился к прелатам, капитулам и докторам всех фактов с требованием собрать в Риме в день Всех святых (1 нояб. 1302) Собор Церкви Франции для защиты свобод духовенства, реформ в королевстве и вразумления короля.

Однако во Франции большинство поддержало действия короля. На созванном специально по этому вопросу собрании представителей 3 сословий королевства — Генеральных штатах — 10 апр. 1302 г. при воздержавшемся духовенстве рыцари и горожане высказались в пользу короля. Последний вновь запретил вывоз денег из страны, а распределение церковных бенефициев в королевстве сохранилось в ведении чиновников. В ответ Б. пригрозил всем,

кто не придет в Рим, санкциями, а королю Франции — отлучением от Церкви. Несмотря на запрет короля более половины прелатов (39 франц. епископов) прибыли на Собор. Итогом его явилась булла «Unam Sanctam» от 18 дек. 1302 г., где в предельно законченной форме была сформулирована теория папской супрематии. Опираясь на учение о «двух мечях», Б. построил теорию о соединении в руках Церкви как единой главы власти духовной и светской, о подчинении и подсудности ей, викарию Бога, всякой власти на земле.

В ответ Франция перешла к наступательной политике: на собрании Генеральных штатов 12 марта 1303 г. легист Гийом де Ногаре обвинил Б. в ереси, *симонии*, *непотизме* и призвал защитить католич. Церковь от недостойного папы Римского путем созыва Вселенского Собора для его смещения. После долгих переговоров перед угрозой отлучения короля Франции и наложения интердикта на королевство новое собрание представителей 3 сословий 13 июля 1303 г. одобрило позицию королевской власти и присоединилось к призыву о созыве Вселенского Собора. В стране за это решение отдали голоса свыше 700 прелатов, капитулов, баронов и городских коммун. Внутри католич. Церкви против Б. выступали также *спиритуалы*, осуждавшие роскошь папской курии и вмешательство Б. в мирские дела, за что подвергались с его стороны гонениям.

С целью сообщить Б. о созываемом Вселенском Соборе Гийом де Ногаре прибыл в г. Ананья, родовое поместье семьи Каэтани, где находился в то время папа, готовивший коалицию против Франции. Б. запретил франц. ун-там присваивать ученые степени, капитулам — выбирать своих глав, освободил подданных королевства от клятвы королю. Город перешел в руки противников Б., замок был окружен войсками сторонников Колонна, и в ночь с 6 на 7 сент. 1303 г. ворота замка были взломаны. Б., встретивший своих противников в торжественном облачении понтифика, был подвергнут оскорблениям и угрозам смерти (легенда приписывает Ш. Колонне пощечину, нанесенную в сердцах папе). После освобождения Б. поехал в Рим, но, опасаясь отравления, ничего не ел; от полученной на почве

нервного расстройства лихорадки он через месяц умер.

Поражение Б. в столкновении с королем Франции имело последствиями т. н. *Авиньонское пленение пап*, *схизму в католической Церкви* (папскую схизму) и *Соборное движение*.

Б. был покровителем науки и искусств. Он пригласил в Рим худож. Джотто, основал рим. ун-т Сапиенца (см. ст. *Университеты католические*). Под его руководством была проведена работа по кодификации и унификации канонического права «Liber Sextus», результатом к-рой стал новый сборник канонов, вошедший в «Corpus juris canonici».

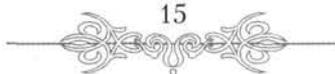
Соч.: Les Régistres de Boniface VIII / Éd. G. Digart et al. P., 1884–1936. Fasc. 1–16. Лит.: Vigor S. Histoire du différend entre le pape Boniface et Philippe le Bel / Ed. et transl. P. Dupuy. P., 1655; Dease T. R. S. Boniface VIII. L., 1933; Digart G. Philippe le Bel et le St. Siège de 1285 à 1304. Liège, 1936. 2 vol.; Sibilia S. Bonifacio VIII. R., 1949; Levis-Mirepoix P. L'attentat d'Anagni. P., 1969; Luscombe D. The «Lex divinitatis» in the Bull «Unam Sanctam» of Pope Boniface VIII // Church and Government in the Middle Ages. Camb., 1976. P. 205–221; Schmidt T. Libri rationum camerae Bonifatii papae VIII. R., 1984; idem. Der Bonifaz-Prozess: Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII und Clemens V. Köln, 1989 [Bibliogr. S. 444–465]; Menache S. Un peuple qui a sa demeure à part: Boniface VIII et le sentiment national français // Francia. 1984. Vol. 12. P. 193–208; Ubicki Th. M. «Clericis laicos» and the Canonists I // Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages. L., 1989. P. 179–190.

С. К. Цатурова

БОНИФАЦИЙ IX (ок. 1350, Неаполь — 1.10.1404, Рим; мирское имя — Пьетро Томачелли), папа Римский (9 нояб. 1389 — 1 окт. 1404). С 1378 г. работал в Римской курии; папа Римский *Урбан VI* возвел его в сан кардинала. Избранный после смерти *Урбана VI* папой на конклаве рим.

Бонифацій IX.

Гравюра. 1573 г. (Panvinio O. Accuratata et effigies pontificum. 1573) (РГБ)





кардиналов во время *схизмы в католической Церкви*, Б. сосредоточил свою деятельность на усилении влияния Рима в противовес авиньонской курии. Так, ему удалось подчинить юрисдикции Рима Неаполитанское королевство, прежде поддерживавшее авиньонских антипап. Убежденный в каноничности своего избрания, он не предпринял никаких шагов для примирения с авиньонской курией; т. о., во время его понтификата схизма еще более углубилась.

Одним из главных направлений деятельности Б. стало укрепление финансов католич. Церкви, для чего он расширил сбор *аннатов* и др. налогов, а также стремился изыскивать новые источники доходов. Поддержал в 1396 г. организованный венг. кор. Сигизмундом крестовый поход против турок. Б. ввел в литургическую практику католич. Церкви праздник Тела Христова, а в 1391 г. канонизировал *Биргитту* Шведскую. Человек образованный и заинтересованный в развитии наук, Б. покровительствовал ун-там (в т. ч. Кёльнскому и Краковскому).

Лит.: *Jansen M.* Papst Bonifaz IX. und seine Beziehungen zur deutschen Kirche. Freiburg i. Br., 1904; *Zanutto L.* Il pontefice Bonifacio IX. Udine, 1904; *Favier J.* Les finances pontificales à l'époque du grand schisme d'Occident. P., 1966; *Esch A.* Bonifaz IX. und der Kirchenstaat. Tüb., 1969; *Fantasia M.* I papi pugliesi: Bonifacio IX, Innocenzo XII, Benedetto XIII. Fasano, 1987.

В. Л. Задворный

БОНИФАЦИЙ МИЛОСТИВЫЙ (пам. 19 дек.) — см. *Вонифатий Милостивый*, свт., еп. Ферентийский.

БОНИФАЦИЙ МОНФЕРРАТСКИЙ (нач. 50-х гг. XII в. — 4.09.1207), маркгр. (маркиз) Монферрато (Италия), кор. Фессалоникийский (с авг. 1204), один из предводителей 4-го крестового похода. Возглавил подготовку к крестовому походу в июне 1201 г., возможно под влиянием своего кузена франц. кор. Филиппа II Августа. Дружина Б. М. не участвовала во взятии Зары (совр. Задар, Хорватия) крестоносцами в 1202 г. В нач. 1203 г. Б. М. поддержал план герм. кор. Филиппа Швабского и претендента на визант. престол Алексея Ангела (буд. имп. *Алексея IV*) отправиться в К-поль. После бегства визант. имп. *Алексея III Ангела* из К-поля Б. М. сопровождал Алексея IV

в походе во Фракию; в кон. 1203 г. он играл ведущую роль в переговорах крестоносцев с Алексеем IV, к-рые закончились разрывом отношений крестоносцев с императором. При взятии К-поля 12 апр. 1204 г. Б. М. занял *Большой дворец*. Женившись на вдове визант. имп. *Исаака II Ангела* Маргарите Венгерской, Б. М. стал претендентом на имп. престол; его поддерживали нек-рые группы населения К-поля, однако на совете крестоносцев в кон. мая императором был избран гр. Фландрии *Балдуин I*. Эта неудача вскоре привела к ссоре Б. М. с Балдуином и к временному разрыву между ними. 12 авг. 1204 г. Б. М. без ведома Балдуина заключил договор с венецианцами, по к-рому отдал Венеции о-в Крит и взамен получил права на Фессалонику. В своем новом владении принял титул короля (гех), поскольку брат Б. М., гр. Райнер Монферратский, женатый на дочери визант. имп. Мануила Комнина, уже носил этот титул в 70-х гг. XII в. Первым среди лат. правителей Романии Б. М. стал проводить политику союза с местной греч. знатью, разделив с ней феодальные владения и используя ее для поддержки в военных кампаниях. Осенью 1204 г. он захватил Фессалию и Центр. Грецию, включая Фивы, изгнав оттуда греч. архонта Льва Сгура; в 1205 г. занял Морею (Пелопоннес). Летом 1207 г., после смерти лат. имп. Балдуина в болг. плену, сложился союз Б. М. с новым лат. имп. *Генрихом I* против болгар. Б. М. был вовлечен в войну с Болгарией; погиб в бою под Мосинополем (Фракия).

Лит.: *Заборов М.* К вопросу о предыстории четвертого крестового похода // ВВ. 1953. Т. 6. С. 223–235; *Dufournet J.* Les écrivains de la IV^e croisade: Villehardouin et Clari. P., 1973. Vol. 1. P. 208–244; *Успенский Ф.* История Византийской империи. М., 1997. Т. 3. С. 279–293, 307–344, 363–364.

И. Н. Попов

БОНИФАЦИЙ РИМСКИЙ (пам. 19 дек.) — см. *Вонифатий Римский*, мч. Тарсийский.

БОННСКИЕ КОНФЕРЕНЦИИ, цикл богословских собеседований между православными, англиканами и старокатоликами в Бонне. В ходе предварительной встречи в 1871 г. состоялось открытое обсуждение вероучительных расхождений между Церквами-участниками и

был высказан самый решительный со времен Реформации протест против притязаний папства. Вдохновителем проведения переговоров стал лидер старокатоликов нем. теолог И. фон Доллингер, по воспоминаниям современников, человек высокой духовности, много трудившийся ради сближения Церквей.

Важнейшие конференции состоялись 2(14) — 4(16) сент. 1874 г. и 29 июля (10 авг.) — 4(16) авг. 1875 г. В 1874 г. в Бонн прибыло 40 представителей от разных Церквей. Центральное место в дискуссиях занял вопрос о *Filioque*. После продолжительных дебатов был сделан вывод, что слова «и от Сына» были вставлены неправомочно и желательно найти возможность восстановить Никео-Константинопольский Символ веры в его первоначальном виде. Много внимания было уделено обсуждению вопроса о действительности англикан. рукоположений. Большинство делегатов пришли к заключению, что Церковь Англии и те Церкви, к-рые от нее происходят, сохранили непрерывным апостольское преемство. По этому вопросу делегаты от РПЦ не голосовали, объяснив, что они не занимались изучением этой проблемы. Конференция 1875 г. превосходила все предыдущие по числу участников, в т. ч. и с правой стороны. На этот раз большинство правосл. богословов (включая рус. делегацию) признало действительность рукоположений англикан. Церкви. Но делегаты Русской Церкви поставили под сомнение, в достаточной ли мере англикане осознавали всю значимость священнического служения в Церкви.

Б. к. привели к соглашениям по мн. спорным вопросам, способствовали сближению и взаимопониманию, внесли большой вклад в развитие отношений между англиканами и старокатоликами. На первой же конференции делегаты пришли к выводу, что между англиканами и старокатоликами не существует ничего, что могло бы воспрепятствовать общению в таинствах. Именно на Б. к. родилось понятие «интеркоммунион», т. е. такое согласие между разными Церквами, когда члены одной Церкви могут беспрепятственно прибегать к таинствам и обрядам др., причем без достижения этими Церквами полного вероучительного и канонического единства.





Лит.: The London Quarterly Review. 1876. Vol. 46; Report of the Union Conferences. N. Y., 1876; Reunion Conference at Bonn, 1874. L., 1874; A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948 / Ed. R. Rouse and S. Neil. L., 1954.

Т. С. Соловьёва

БОННСКИЙ КОРПУС — см. *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*.

БОНО́З [лат. Bonosus] († ок. 363), мч. Антиохийский (пам. зап. 21 авг.), пострадал при имп. Юлиане Отступнике. Согласно житию, комит Юлиан, родственник императора, приказал военачальникам рим. армии Б. и Максимилиану снять со знамени их легиона крест, укрепленный при имп. Константине Великом. Оба воина отказались и были подвергнуты тяжким мучениям: их били кнутом, погружали в горячую смолу, морили голодом. Не добившись от них отречения, их казнили вместе с др. арестованными христианами. По нек-рым сведениям, до места казни Б. сопровождал свт. Мелетий Антиохийский.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 4. P. 425–433.

Лит.: *Bardy G.* Bonosus // DHGE. T. 9. Col. 1094.

К. Жуньви

БОНО́З (2-я пол. IV — нач. V в.), еп. Сердики (совр. София), еретик, отрицавший, вопреки учению Церкви, приснодевство Богородицы. Род. в Испании в семье выходцев из Британии. Учил, что Дева Мария после рождения Иисуса Христа имела от своего мужа Иосифа еще неск. детей. Из этого, по мнению свт. Амвросия Медиоланского, с необходимостью следует, что Иисус Христос родился естественным образом, что Он был «обычным человеком, рожденным от Марии и Иосифа» (PL. 13. Col. 1175B). Историк Марий Меркатор (*Mar. Merc.* Appendix ad contrad. Nest. 15) и *Геннадий Марсельский* (кон. V в.) (*Gennad. Massil.* De script. eccl. 14) говорили, что в своем лжеучении Б. дошел до того, что принял учение еретика Фотина Сирмийского (ум. 375), отвергавшего Божественность Христа. Собор в Капуе (зима 391/92), созданный имп. Феодосием I по поводу раскола в Антиохии, рассматривал, в частности, и воззрения Б. Однако Собор не вынес определенного решения, а передал его на суд архиеп. Фессалонийского Анисия и др. епископов Иллирии. Они осудили Б., постановили низложить его и рассмот-

рели вопрос о временном управлении его епархией. В своем послании к этим епископам папа Римский св. Сириций (384–399) одобрил приговор и решительно осудил мнение, что Пресв. Богородица не сохранила Свое девство (*Siric. Ep. ad Anys.* IX 1–4). Б. не подчинился церковному решению и обратился к свт. Амвросию Медиоланскому с просьбой оказать ему поддержку. Святитель был возмущен ложным мнением Б. о Пресв. Богородице и написал по этому поводу соч. «О воспитании девственницы и приснодевстве Св. Марии» (*De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua*), хотя прямо имя Б. в нем не упоминается. Несмотря на осуждение и совет свт. Амвросия покориться решению Церкви, Б. упорно продолжал исполнять свои епископские функции и даже производил епископские рукоположения. В декретальных посланиях к Мартиану, еп. Наисскому (409), и к епископам Македонии (414) папа св. *Иннокентий I* († 417) сообщает (*Innocen. I Ad Ruf. et Eus.* XXVI 5), что еп. Б. низложен и что он незаконно основал отдельную церковную общину. Папа рекомендует принимать в сущем сане тех клириков, к-рые были рукоположены Б. до его осуждения, а рукоположенные после осуждения, особенно если они добивались рукоположения именно у Б., подлежали извержению из сана. Однако в этих посланиях нет речи о том, в чем заключались заблуждения Б. Свт. *Иннокентий* говорит о Б. как об уже умершем.

Из сообщения Мария Меркатора известно, что заблуждениям иудеохрист. секты *эбионитов* относительно Божества Иисуса Христа следовали *Маркелл Анкирский*, Фотин Сирмийский и «в последнее время Боноз Сердикийский, осужденный Дамасом, епископом города Рима» (PL. 13. Col. 1174D). После 392 г. Б. все больше и больше отдалялся от общецерковного учения и постепенно примкнул к монархианам-динамистам (см. *Монархианство*).

Вплоть до VII в. у церковных писателей и в деяниях различных Соборов встречаются упоминания о бонозианах, к-рые были распространены в Испании и Юж. Галлии. Из косвенных источников известно, что Юстиниан Валенсийский (Испания) написал против бонозиан ныне

утраченную «Книгу ответов» (*Liber responsionum*). Бонозиане не признавали за Христом Божественность (*Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 52) и разделяли идею того, что Христос был Сыном Божиим лишь по усыновлению, а не в собственном смысле (*qui Christum adoptivum filium, et non proprium dicunt — Isid. Hisp.* De vir. illustr. 33). В этом состояло их главное различие с адопционистами, учившими о двойном сыновстве Христа: как Бог Он был Сыном Божиим по природе, от века рожденным Логосом, но как человек Он был только воспринятым Сыном Божиим, т. е. сыном Марии, к-рого воспринял Логос. Кроме того, бонозиане придерживались особенной практики крещения, они не употребляли формулы с упоминанием Лиц Пресв. Троицы. Как следствие бывш. сторонники ереси принимались в Православие через крещение (*Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 52; *Greg. Magn.* Ad quir. episc. XI 67). Вместе с тем по поводу таинства Крещения, совершаемого бонозианами, в Церкви не сложилось определенного мнения: напр., *Арелатский Собор* (443 или 451) не считал нужным подвергать бонозиан в отличие от фотиниан перекрещиванию (*Mansi.* T. 7. Col. 880).

Согласно папе св. Григорию Великому, сторонники Б. встречались в кон. VI в. в Галлии и Испании. Однако на основании существующих свидетельств невозможно точно установить степень распространенности ереси. Собор в Клиши, состоявшийся 27 сент. 626 или 627 г., выразив радость по поводу того, что вселенская вера ныне господствует по всей Галлии, поручал тем не менее пастырям Церкви хранить бдительность в отношении тайных еретиков, к-рых могло оставаться еще немало (*MGN. Leges, Concilia. Hannoverae*, 1893. T. 1. S. 197).

Лит.: *Tillemont.* T. 10. P., 1705. P. 239, 754; *Walch J. H.* Dissertatio de Bonosio haeretico. Gött., 1754; *Walch C. W. F.* Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten. Lpz., 1766. T. 3. S. 598–625; *Helfferich A.* Der westgotische Arianismus. B., 1860. S. 35–49; *Loofs F.* Bonosus, Bonosianer // PRE. T. 3. S. 314; *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans les provinces danubies de l'Empire Romain. P., 1918. P. 344–350; *Bardy G.* Bonosians // DHGE. T. 9. Col. 1093–1094; *idem.* Bonosus // Ibid. Col. 1096–1097; *Le Bachelet X.* Bonose // DTC. T. 2. Col. 1027–1031; *Altaner B.* Patrologie. Freiburg, 1955. S. 319; *Markshies Chr.* Ambrosius' von Mailand Trinitätstheologie. Tüb., 1995. S. 234.

Н. И. Колотовкин, П. Б. Михайлов





БОНХЁФФЕР [нем. Bonhoeffer] Дитрих (4.02.1906, Бреслау (совр. Вроцлав, Польша) — 9.04.1945, концлагерь Флоссенбюрг), протестант. теолог; участник антифашистского Сопротивления в Германии.

Б. род. в семье известного проф. психиатрии К. Бонхёффера (кроме него у родителей было еще 7 детей). Семья была связана тесными духовными и родственными узами с видными деятелями науки и культуры, среди к-рых были А. фон Гарнак, Х. Дельбрюк и М. Планк. В 1912 г. семья переехала в Берлин, где Дитрих подружился с Х. фон Донаньи, сыном венг. композитора, ставшим впосл. мужем его сестры Кристины. В 1923 г. Б. начал свое образование на теологическом фак-те Тюбингенского ун-та, в 1924–1930 гг. (с перерывами) учился в Берлине; в 1927–1929 гг. служил викарием в Барселоне; в 1930 г. стажировался в Нью-Йорке (Union Theological Seminary), где познакомился с Райнхольдом Нибуром. В этот период Б. написал «Communio sanctorum» (1927) и «Akt und Sein» (Действие и бытие. 1929). Летом 1931 г. он вернулся в Берлин и получил место преподавателя систематической теологии в Берлинском ун-те. После назначения А. Гитлера канцлером Германии Б. выступил по радио на тему «Вождь и человек молодого поколения» и заявил, что, если вождь превращается в идола, он становится со-вратителем и оказывает преступное воздействие на тех, кто идет за ним. Передачу прервали, а Б. запретили выступать публично. Вместе с К. Бартом Б. вел борьбу с национал-социализмом, проникшим в Церковь, с движением «немецких христиан», к-рое провозгласило себя «Евангелической церковью германской нации», призванной явить миру «германского Христа». После победы на церковных выборах 1933 г. «немецкие христиане» ввели в церковные документы т. н. «арийский параграф», к-рый исключал «неарийцев» и людей, состоящих в браке с таковыми, из числа церковного клира. Весной того же года появилась статья Б. «Церковь и еврейский вопрос», где он резко выступил против подобных нововведений.

Осенью 1933 г. неск. пасторов объединились вокруг М. Нимёллера из Берлина-Далема и образовали т. н. Чрезвычайную пасторскую лигу, на основе к-рой весной 1934 г. была



Д. Бонхёффер.
Фотография. 30-е гг. XX в.

организована «Bekennende Kirche» (Исповедующая церковь). Орг-ция заявила о необходимости сохранения церковью своего суверенитета и невмешательства гос-ва в церковные дела, а также о незыблемости основных постулатов христ. веры и неизменности авторитета Библии (см. ст. *Барменская декларация*). В авг. 1934 г. Б. принял участие в заседании Всехристианского совета «Жизнь и деятельность» в Фане (Дания), на к-ром была поддержана «Исповедующая церковь» в противовес движению «немецких христиан». Б. говорил о том, что христиане всего мира должны воспрепятствовать назревавшей опасности новой мировой войны. Покинув Германию, Б. служил пастором в Лондоне (1934–1935).

Вернувшись из Лондона, Б. присоединился к орг-ции «Исповедующая церковь», с 1935 по 1937 г. преподавал в ее семинарии в Финкэнвальде (ныне Здрое под Щецином, Польша) и осуществлял связи этой орг-ции с зарубежными церковными центрами. В 1937–1938 гг. в работах «Nachfolge» (Следование) и «Gemeinsames Leben» (Совместная жизнь) он писал о соответствии церкви совр. задачам, критически отзывался о лютеран. теологии, в частности о т. н. «дешевой благодати», к-рая, по его мнению, являлась оправданием греха. К 1938 г. власти запретили Б. преподавать, выступать публично, публиковать к.-л. труды. Друзья, устроив ему лекционную поездку в США, надеялись, что он примет решение остаться там, но в авг. 1939 г. Б. вернулся в Германию, объясняя свое решение Нибуру тем, что «христиане в Германии стоят перед ужасной альтернативой: или желать поражения своей нации и тем самым дать возможность и дальше существовать

христианской цивилизации, или хотеть победы и тем самым разрушить христианскую цивилизацию. Я знаю, какую из альтернатив я должен выбрать; но я не могу сделать этот выбор, находясь в безопасности» (*Schleicher. S. 95; John. S. 32*). Незадолго до начала войны друг и родственник Б. Донаньи был назначен в Отдел внешней разведки абвера, где он примкнул к участникам заговора против Гитлера, через него и Б. попал в круг заговорщиков, примыкавших к т. н. «консервативной оппозиции», целью к-рой было уничтожение Гитлера до того, как он приведет Германию к полному краху. По поручению Далемского крыла «Исповедующей церкви» Б. работал с Фрайбургским кружком, куда он привлек таких историков, как Г. Риттер, В. Онкен и др., для создания проекта послевоенного устройства евангелической Церкви и общественно-политического преобразования Германии. Б. прикомандировали к абверу и с этого времени, снабженный офиц. паспортами и визами, он неоднократно покидал Германию в поисках контактов с дружественными гражданскими и церковными кругами за рубежом. Одновременно он работал над «Этикой». С февр. 1941 по осень 1942 г. совершил ряд поездок в Швейцарию, Швецию, Норвегию, Данию. Весной 1942 г. в Швеции состоялась его встреча с Д. Беллом, еп. Чичестерским, другом и соратником по экуменическому движению. По поручению группы Канариса—Гёрделера он пытался через церковные круги убедить власти Великобритании в наличии внутренней оппозиции в Германии, к-рая хочет мира и восстановления демократии, и заручиться если не поддержкой, то хотя бы пониманием своей деятельности. Но министр иностранных дел Э. Иден заявил, что не в интересах англ. нации налаживать контакты с герм. оппозиционными кругами. Вместе с Донаньи весной 1942 г. Б. участвовал в подготовке покушения на Гитлера: в правительственный самолет была заложена бомба, к-рая не сработала, и фюрер остался жив. Через своего отца Б. сошелся с Вюртембергским еп. Д. Вурмом и вместе с ним помогал всем тем, кто по нацистским законам подлежал ликвидации. На Рождество 1942 г. Б. написал друзьям, участникам Сопротивления, послание под названием «10 лет спустя»





(т. е. 10 лет существования нацистского режима), к-рое состояло из 16 небольших разделов под следующими заголовками: «Об успехе», «О глупости», «Доверие», «Будущее и современность», «Мы еще нужны?» и т. д. В этом произведении анализировалось то, что происходило в Германии, в душах людей, живших в этой стране. В янв. 1943 г. Б. обручился с Марией фон Ведемайер. В апр. 1943 г. он вместе с Донаньи и его женой Кристиной был арестован. Вскоре Крестину отпустили. Остальные были задержаны до выяснения обстоятельств. Сначала Б. предъявлялись обвинения в уклонении от службы в армии, в незаконных поездках за границу и в помощи евреям. Затем было предъявлено обвинение в разложении вермахта. Процесс над Б. и Донаньи так и не состоялся. В Тегеле, тюрьме абвера, Б. находился с 5 апр. по 8 окт. 1944 г., там он писал письма, теологические эссе, драмы, романы, стихи. После неудачного покушения на Гитлера, 20 июля 1944 г., были найдены документы, подтверждавшие участие Б. и Донаньи в заговоре против фюрера. Б. перевели в гестаповскую тюрьму на Принц-Альбрехт-штрассе и содержали в строгой изоляции, в марте 1945 г. Б. оказался в концлагере Бухенвальд. По словам англ. капитана П. Беста, встретившего его в Бухенвальде, Б. был одним из тех немногих людей, с к-рыми «их Бог действительно всегда был рядом». Затем Б. перевели во Флоссенбург (после недолгого пребывания в Шёнберге), где он был повешен. В одном из писем к Э. Бетге Б. писал, что никогда не жалел о том, что в 1939 г. вернулся в Германию, никогда не жалел о том, какой путь избрал, и ничего не хочет вычеркивать из своей жизни (*Schleicher*. S. 98). По воспоминаниям очевидцев, когда Б. увозили в Флоссенбург, он сказал: «Это конец, но для меня — начало жизни».

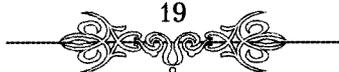
Лит.: *John O. Dem* Andenken Dietrich Bonhoeffers // *Christlicher Widerstand gegen Faschismus*. B., 1955; *Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer: Eine Biographie. Münch., 1978; *Schleicher H. W.* Dietrich Bonhoeffer // 20 Juli: Portraits des Widerstands. Düsseldorf; W., 1984; *Strohm Ch.* Der Widerstandskreis um D. Bonhoeffer und H. von Dohnanyi: Seine Voraussetzungen zur Zeit der Machtergreifung // *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus: Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*. Münch.; Zürich, 1986². S. 299–301; *Бровко Л. Н.* Дитрих Бонхёффер: протестантская теология и фашизм // *Религии мира: История и современность*. М., 1999. С. 98–103.

Л. Н. Бровко

Всемирную известность Б. получил благодаря книгам, вышедшим уже после его смерти: в 1949 г. была опубликована «Этика», в 1951 г. — «Widerstand und Ergebung» (Соппротивление и покорность), в к-рой собраны заметки и письма из тюрьмы. Размышления Б., касающиеся нерелиг. интерпретации Евангелия, вызвали широкий интерес и бурную полемику благодаря книге англикан. еп. Вулиджского Д. *Робинсона* «Быть честным перед Богом». Идеи Б., изложенные в «Соппротивлении и покорности», вдохновили движение молодых протестант. теологов 60-х гг., известное как «*теология смерти Бога*» (см. ст. *Безрелигиозное христианство*), а в более широком масштабе привели к появлению т. н. «теологий родительного падежа» (*Genetivtheologie*): теологии надежды, теологии истории, теологии освобождения и т. д. По существу это была попытка осмыслить опыт секуляризации совр. сознания, направленная против господствовавшего на Западе в послевоенной философии и теологии экзистенциализма, стремления интерпретировать христ. веру в духе предельного субъективизма и ее приватизации. Б. продолжил начатые Бартом и «*диалектической теологией*» поиски места христианства в изменившемся, ставшем «совершеннолетним» мире. Теология Б. вышла за рамки лютеран. догматической традиции и выдвинула требование светской интерпретации Евангелия и вовлечения христианства в политическую жизнь. Сам он реализовал это требование в теологическом обосновании антинацистского Соппротивления, логика и тактика к-рого были им продуманы.

Центральной темой для Б. стал вопрос, как в христ. вере воплощен опыт совр. человека, «кто еще может верить, что Христос правит нами и нашей жизнью» (*Бонхёффер*. С. 66). В 1943 г. в тюрьме он как теолог озабочен тем, чтобы, пережив ужасы военной поры, «мы смогли на почве христианства возродить жизнь народов — как внутреннюю, так и внешнюю» (С. 126), поэтому именно в тот момент, в разгар войны, необходимо понять, что значит быть христианином в секулярном мире, «относя себя всецело к миру», в противном случае мир в известной степени оказывается самодостаточным и предоставленным самому себе. Как теолог он дает ответ: «Мы должны жить,

справляясь с жизнью без Бога», «перед Богом и с Богом мы живем без Бога» (С. 264). «Жизнь без Бога» — феномен секуляризации, к-рый означает, во-первых, отказ от весьма распространенных попыток использовать Бога в качестве средства, «рабочей гипотезы» для объяснения мира. Не только в решаемых естественными науками проблемах познания имманентных миру законов, но и в общечеловеческих проблемах смерти, страдания и вины в наше время создалась ситуация, когда для всех этих вопросов имеются человеческие ответы, к-рые могут совершенно не учитывать Бога. Люди фактически справляются с этими вопросами без привлечения Бога. Вовсе не соответствует истине мнение, что только христианство имело для этих вопросов решения: «христианские ответы столь же неубедительны (или столь же убедительны), как и остальные решения» (С. 233). Настоящая задача для христ. теологии — найти Бога в том, что мы познаем, а не в том, что мы не познаем: «Бог хочет быть постигнутым нами не в нерешенных вопросах, а в решенных», «он пришел к нам совсем не для того, чтобы отвечать на нерешенные вопросы» (Там же). Бог — не «затычка» для заполнения пробелов, нерешенных сегодня наукой мировых загадок. Эти пробелы ликвидируются в процессе развития научного знания. Следует признать, что наука основывается на сознательно принятом ею атеистическом методе познания: она объясняет мир из него самого, не ссылаясь на Бога. Во-вторых, нужно отказаться и от «Бога» как средства удовлетворения человеческой потребности в безопасности или спасательном выходе на случай «аварийных ситуаций». Б. решительно отвергает такого рода учения о Провидении, с его т. зр. до- и внехрист., но утвердившиеся весьма прочно и внутри христианства. Он говорит о коренном отличии христианства от всех религий, к-рые учат человека уповать в его бедах на могущество Бога в мире и верить в *deus ex machina* — того «бога из машины», фигуру к-рого когда-то поднимали над сценой в греч. трагедиях для решения неразрешимого конфликта. Б. продолжает начатую К. Бартом критику «религии» как человеческой интерпретации христ. веры. В отличие от языческих богов христ. Бог, по убеждению Б., бессилен и слаб





в мире, он «позволяет вытеснить себя из мира на Крест» (С. 264); но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам: не своим всемогуществом, а своей слабостью давая нам понять, что мы должны жить самостоятельно, как достигшие совершеннолетия люди, не прибегая к «религиозному алиби» — не снимая с себя ответственности и не прикрываясь тем, что до нас и без нас «все уже решено на небесах». «Религиозные люди» говорят о Боге, когда падают перед трудностями, перед лицом человеческого бессилия, т. е. эксплуатируя человеческие слабости. Б., напротив, хочет, чтобы христианство преодолело такую «религиозность», чтобы оно сохраняло свое значение для людей и тогда, когда они могут перестать быть «религиозными»; оно должно быть нужным людям не только в минуты их слабости, но и в те моменты, когда они успешно справляются со своими проблемами. Он полагает, что мир приближается к абсолютно безрелиг. периоду и христианство больше не может исходить из признания «априорной религиозности» людей. Человек не религиозен просто «по определению». Даже большинство тех, кто вполне искренне и честно называют себя «религиозными», в наше время «не практикуют религию никоим образом». Христос может стать Господом и для этих людей, ставших в совершеннолетнем мире безрелиг., полагает Б., если понять, что религия представляет собой лишь внешнюю оболочку христианства, к-рая в разные времена выглядела по-разному. Поэтому быть христианином — значит быть человеком, не считая себя избранником в религ. плане, а «относя себя всецело к миру»: «христианином человек становится не в религиозном обряде, а участвуя в страданиях Бога в мирской жизни» (С. 267). Вера — не особый религ. акт «религиозных людей», а жизненный акт: Христос призывает не к новой религии, а к жизни — жизни в соучастии в бессилии Бога в мире. «Совершеннолетний мир безбожнее несовершеннолетнего, но именно поэтому, наверное, ближе к Богу» (С. 268). Для религ. познания Бога в духе протестант. теологии, основывающей понятие Бога на метафизической онтологии, достаточно разума. Б. знает только один путь к Богу, если он не превращен в религ. понятие, —

путь веры. Основа его понимания христианства — sola fide. Мышление «из веры» противоположно как религиозно-теистическому, так и секулярно-атеистическому мировоззрению. Секуляризация в понимании Б. не противопоставляет вере неверие. Она ставит в качестве центрального вопрос о том, как можно «научиться вере», и ставит его т. о. в совершеннолетнем мире — «только в полной посюсторонности жизни» (С. 271), в опыте радикальной близости веры «светской», профанной жизни. С т. зр. Б., вера не только не требует отказа от автономии, но и сама ведет к сознательному и ответственному ее принятию человеком. Соч.: *Communio sanctorum*. В., 1927; *Akt und Sein*. В., 1931; *Nachfolge*. Münch., 1937; *Gemeinames Leben*. Münch., 1939; *Ethik*. Münch., 1949; *Widerstand und Ergebung*. Münch., 1951; *Gesammelte Werke*. Gütersloh; Münch., 1958–1961. 4 Bde; *Следуя Христу*. М., 1992; *Сопротивление и покорность* / Пер. А. Григорьева. М., 1994. С. 221–235; *Хождение вслед*. М., 2002.

Лит.: *Bethge E. Dietrich Bonhoeffer: Theologe—Christ—Zeitgenosse*. Münch., 1967; *Барабанов Е. В.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // *Сопротивление и покорность*. М., 1994. С. 3–24; *Гараджа В. И.* Дитрих Бонхёффер: *Сопротивление и покорность* // *От Лютера до Вайцеккера: Великие протестантские мыслители Германии*. М., 1994.

В. И. Гараджа

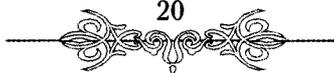
БОНЧ-БРУЕВИЧ Владимир Дмитриевич (28.06.1873, Москва — 14.07.1955, там же), публицист, исследователь религ. движений, гос. и общественный деятель, один из основоположников «научного атеизма» в СССР. Род. в дворянской семье. С 1883 г. учился в подготовительных классах в Константиновском межевом ин-те в Москве. В 1889 г. за участие в студенческом движении исключен из ин-та и выслан в Курск, где поступил в землемерное уч-ще. В 1892 г. вернулся в Москву, до 1896 г. работал землемером при Межевой канцелярии. В 1894–1896 гг. редактировал серию книг «Народная библиотека» в изд-ве П. К. Прянишникова. С 1892 г. участвовал в марксистских кружках. В 1896 г. в качестве представителя «Московского рабочего союза» выехал в Швейцарию, вступил в группу содействия орг-ции «Освобождение труда», сотрудничал в ее изданиях, остался за границей в качестве политического эмигранта. Учился в Цюрихском ун-те на фак-те естественных наук. В эмиграции сотрудничал с российскими газетами «Сын отечества»,

«Вятский край», «Курская газета», с изд-вом «Посредник».

Б.-Б., разделяя общие взгляды марксистов на религию, был убежденным атеистом и считал Церковь институтом буржуазной идеологии. В эмиграции он начал активно изучать религиозно-общественные движения в России, полагая, что их необходимо использовать в борьбе против рус. самодержавия. Занятия Б.-Б. поддержал Г. В. Плеханов, предложивший ему пользоваться своей б-кой. В 1897 г. Б.-Б. установил связи с толстовцами-эмигрантами, к-рые имели издательские центры (в Швейцарии под рук. П. И. Бирюкова, в Англии под рук. В. Г. Черткова). В 1899 г. Б.-Б. сопровождал в Канаду группу *духоборов*, эмигрировавших из России. Результаты поездки нашли отражение во мн. его книгах, статьях, корреспонденциях и публикациях. В 1901–1902 гг. в Англии Б.-Б. издал 4 выпуска «Материалов к истории и изучению русского сектантства». Для 2-го съезда РСДРП (1903) подготовил доклад «Раскол и сектантство в России», по к-рому съездом была принята резолюция. В ней говорилось о том, что сектантство в России является демократическим течением, направленным «против существующего порядка вещей». По решению съезда начал издаваться листок «Рассвет» для сектантов, в 1904 г. вышло 9 номеров тиражом 2 тыс. экз.

После раскола социал-демократической партии Б.-Б. примкнул к большевикам. По поручению думской фракции большевиков им была написана работа «Наша церковная политика», к-рая легла в основу речи депутата 3-й Гос. думы П. И. Суркова, выступавшего в прениях по смете Святейшего Синода. В 1905 г. Б.-Б. вернулся в Россию, принял участие в революционных событиях в С.-Петербурге, работал в газетах «Новая жизнь», «Волна», «Вперед», «Эхо», ж. «Наша мысль». С 1908 г. заведовал большевистским изд-вом «Жизнь и знание», в 1910–1911 гг. входил в редакцию газ. «Звезда», с 1912 г. — газ. «Правда». В 1913 г. участвовал как эксперт и корреспондент в процессе *Бейлиса*, о к-ром опубликовал книгу.

В 1908–1916 гг. в России Б.-Б. издал 7 выпусков «Материалов к истории и изучению русского сектантства и раскола» (со 2-го вып. «Ма-





териалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества»). Им была разработана и опубликована «Программа для собирания сведений по исследованию и изучению русского сектантства и раскола», бесплатно высланная из редакции «Материалов». Б.-Б. также составил картотеку по истории рус. религиозно-общественных движений (ок. 250 тыс. карточек) и собрал большую б-ку на эту тему. Для полевых исследований он выезжал в Воронежскую и Ставропольскую губернии, Кубанскую и Терскую области, в Закавказье и др. регионы.

После февр. 1917 г. Б.-Б. стал членом исполкома Петроградского совета рабочих и крестьянских депутатов, редактором газ. «Рабочий и солдат». В период Октябрьской революции 1917 г. был комендантом р-на Смольный—Таврический дворец. В 1917–1920 гг. работал управляющим делами Совнаркома и председателем Петроградского комитета по борьбе с погромами, грабежами, контрреволюцией, преступностью и саботажем. В 1918 г. отвечал за организацию переезда советского правительства из Петрограда в Москву, участвовал в Комиссии по подготовке декрета Совнаркома от 4 янв. 1919 г. «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям», занимался организацией в Советской России сектантских коммун, входил в созданную при Народном комиссариате земледелия Комиссию по заселению совхозов, свободных земель и бывш. имений сектантами и старообрядцами. 5 окт. 1921 г. Комиссия выпустила воззвание «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей», в к-ром говорилось: «Все те, кто боролся со старым миром, кто страдал от его тягот — сектанты и старообрядцы в их числе, — все должны быть участниками в творчестве новых форм жизни» (Цит. по изд.: *Эткинд*. Рус. секты и советский коммунизм. С. 275). В 20-х гг. Б.-Б. продолжал писать на религ. темы, опубликовал ряд работ о сектантстве, обновленчестве, католичестве.

В 1922–1923 гг. Б.-Б. состоял членом Комиссии по изданию собрания сочинений Л. Н. Толстого. В 1928–1932 гг. руководил Ученым советом Гос. музея Л. Н. Толстого, в 1935 г. назначен директором музея. В 1933–1939 гг. руководил Центральным

музеем художественной лит-ры, критики и публицистики, созданным по его инициативе (с 1935 ГЛМ). В 1936–1955 гг. заведовал редакцией академического издания сочинений А. С. Пушкина.

В 1936 г. Б.-Б. был назначен старшим консультантом Ленинградского музея истории религии АН СССР, избран председателем секции научных работников при ЦК Союза работников политпросветучреждений СССР. В 1941–1945 гг. занимался лит. и лекционной работой в Казани и Москве, сотрудничал в Совинформбюро. В 1946–1947 гг. руководил Музеем истории религии в Москве, в 1947–1955 гг. — Музеем истории религии и атеизма в Ленинграде, заведовал сектором истории религии и атеизма Ин-та истории АН СССР. По инициативе Б.-Б. Президиум АН СССР в 1954 г. вынес постановление об участии учреждений АН СССР в научных исследованиях в области религии и атеизма, при Президиуме АН СССР была создана Координационная комиссия по научно-атеистической пропаганде. Кремирован, похоронен в Москве на Красной пл., у кремлевской стены.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 369; ИМЛИ. Ф. 284; ИРЛИ. Ф. 373; ГМИР. Ф. 2.

Соч.: Духоборцы в канадских прериях // Образование. 1903. № 4–8 [отд. изд.: Пг., 1918. Ч. 1]; Программа для собирания сведений по исслед. и изучению русского сектантства и раскола. СПб., 1908. Пг., 1916⁵; Животная книга духоборцев // Мат-лы к истории и изучению рус. сектантства и старообрядчества. СПб., 1909. Вып. 2; Знамение времени: Убийство А. Ющинского и дело Бейлиса. СПб., 1914. М., 1921²; Из мира сектантов: Сб. ст. М., 1922; Кривое зеркало сектантства. М., 1922; «Живая церковь» и пролетариат. М., 1923, 1929⁴; Борьба с католическим духовенством в Мексике. М., [1927]; Избр. соч. М., 1959–1963. 3 т.; Воспоминания. М., 1968; Избр. атеистические произведения. М., 1973.

Изд.: Список псалмов, писем, рассказов и др. рукописей по исследованию учения, жизни и переселения в Канаду закавказских духоборцев. Женева, 1900; Мат-лы к истории и изучению рус. сектантства. Крайстчерч (Англия), 1901–1902. 4 вып.; Мат-лы к истории и изучению рус. сектантства и старообрядчества. СПб., 1908–1916. 7 вып. Лит.: В. Д. Бонч-Бруевич (1873–1955). М., 1958; *Голубева* О. Д. В. Д. Бонч-Бруевич — издатель. М., 1972; *Эткинд* А. Рус. секты и советский коммунизм: Проект В. Бонч-Бруевича // Минувшее: Ист. альманах. М.; СПб., 1996. Вып. 19. С. 275–319.

И. А. Малахова

БОРДЖА [Борха; итал. *Borgia*; испан. *Borja*], знатный испано-итал. род, оказавший большое влияние на церковную и политическую жизнь

Европы XV–XVI вв. Представители этого рода, использовавшие в своей деятельности политику *непотизма* и не раз прибегавшие к интригам, обычно ассоциируются с коварством, жестокостью и моральной беспринципностью.

Альфонсо Б. (31 дек. 1378 — 6 авг. 1458), находившийся на службе у кор. Арагона Альфонсо V, примирил своего государя с папой *Мартином V* и получил в награду должность епископа Валенсии (1429). Впосл., при *Евгении IV*, он стал кардиналом (1444), а спустя 11 лет в результате политического компромисса между влиятельными рим. фамилиями Колонна и Орсини был избран папой Римским, принявшим имя *Каллист III* (8 апр. 1455).

Родриго Б. (1 янв. 1431 — 18 авг. 1503) род. в Арагоне, воспитывался дядей Алонсо Б., еп. Валенсии (впосл. кардинал). Изучал право в Болонском ун-те. Еще в юности Родриго были пожалованы важные церковные должности, а 22 февр. 1456 г., в возрасте 25 лет, др. своим дядей, папой Римским Каллистом III, он был произведен в кардинала. Родриго скопил огромные богатства и, невзирая на строгое осуждение со стороны папы Пия II, продолжал жить как светский государь, покровительствуя искусствам и изящной словесности. Будучи кардиналом, он стал отцом неск. детей, браки к-рых впосл. устраивал в политических целях. С 1492 г. папа Римский *Александр VI*.

Чезаре Б. (ок. 1475/76–1507), один из сыновей Родриго. Примеры его политических методов нашли отражение в трактате Н. *Маккиавелли* «Государь». С детства Чезаре готовили к церковной карьере. В 7 лет он был назначен на должности апостолического протонотария и каноника кафедрального собора Валенсии. В возрасте ок. 17 лет стал епископом Памплоны, а год спустя, в 1492 г., архиепископом Валенсии. Через год после избрания своего отца папой Римским Александром VI, несмотря на репутацию человека, мало интересующегося вопросами веры и больше занятого охотой, любовными приключениями и собиранием предметов роскоши, Чезаре был произведен в кардинала. После загадочного убийства младшего брата Чезаре Хуана (итал. Джованни), герц. Гандии, стали распространяться слухи, что это дело





рук завидовавшего ему Цезаре, однако никаких прямых доказательств его причастности к этому злодейству не было обнаружено. Он занял освободившееся место главнокомандующего папской армией, затем в 1498 г. сложил с себя сан кардинала и, получив от франц. кор. Людовика XII титул герц. Валентинуа, 24 мая 1499 г. заключил династический брак с сестрой кор. Наварры Иоанна II Шарлоттой д'Альбре. Сближение с Францией входило в планы Александра VI и Цезаре, задваившегося целью создать под властью рода Б. единое светское гос-во в Центр. Италии. Смерть Александра VI застала Цезаре в зените славы и сыграла в его судьбе роковую роль. После избрания новым папой Джулиано делла Ровере, принявшего имя **Юлий II**, одного из главных врагов рода Б., Цезаре был арестован, перевезен в Испанию и заточен в замке. В 1506 г. ему удалось бежать в Наварру, к своему шурина, где он год спустя был убит во время мятежа.

Луcreция Б. (18 апр. 1480 — 24 июня 1519), дочь Родриго, прославилась как покровительница искусств и мастер политической интриги. Три ее брака (в 1493 с Джованни Сфорца; в 1498 с Альфонсо, незаконнорожденным сыном кор. Альфонсо II Неаполитанского; в 1501 с Альфонсо д'Эсте, сыном герц. Феррары) значительно способствовали укреплению политического могущества рода Б.

Франциск Б. (1510–1572), св. католич. Церкви (пам. 1 окт.), из испан. ветви Б. Первенец герц. Гандии Хуана, сына папы Александра VI, он получил хорошее образование, в 1529 г. женился на Элеоноре де Кастро. В 1542 г. унаследовал герц-ство, от к-рого отрекся после

Франциск Борджа



смерти жены (1546). В 1554 г. Франциск вступил в орден *иезуитов*, занимался активной проповеднической деятельностью, создавал новые коллегии в Испании. В 1565 г. стал генералом ордена. В 1671 г. канонизирован папой *Климентом X*.

В кон. XVI в. род Б. приходит в упадок.

Лит.: *Lucas-Dubreton J.* Les Borgia. P., 1952; *Mallett M. E.* The Borgias: The Rise and Fall of a Renaissance Dynasty. N. Y., 1969; *Silvani L.* I Borgia. Mil., 1972; *Chamberlin E. R.* The Fall of the House of Borgia. N. Y., 1974; *Guerdan R.* César Borgia, le «prince» de Machiavel. P., 1974; *Brion M.* Les Borgia: Le pape et le prince. P., 1979; *Gervaso R.* I Borgia. Mil., 1980; *Herrmann-Rüttgen M.* Die Familie Borgia: Geschichte einer Legende. Stuttg., 1992; *Battlori M.* La familia Borja. Valencia, 1994; *Клула И.* Борджиа. Р.-н/Д., 1997; *Bradford S.* Cesare Borgia. L., 2001.

Ю. П. Зарецкий

БОРДО́ [франц. Bordeaux; лат. Burdigala], г. в Юго-Зап. Франции



до IV в., христианство проникло сюда лишь к сер. III в. Опираясь на указание Венанция

Дворцовая площадь. Фотография. Ок. 1900 г.

Фортуната о том, что Леонтий II († 574) был 13-м епископом Б., можно предположить, что еп. Ориен-

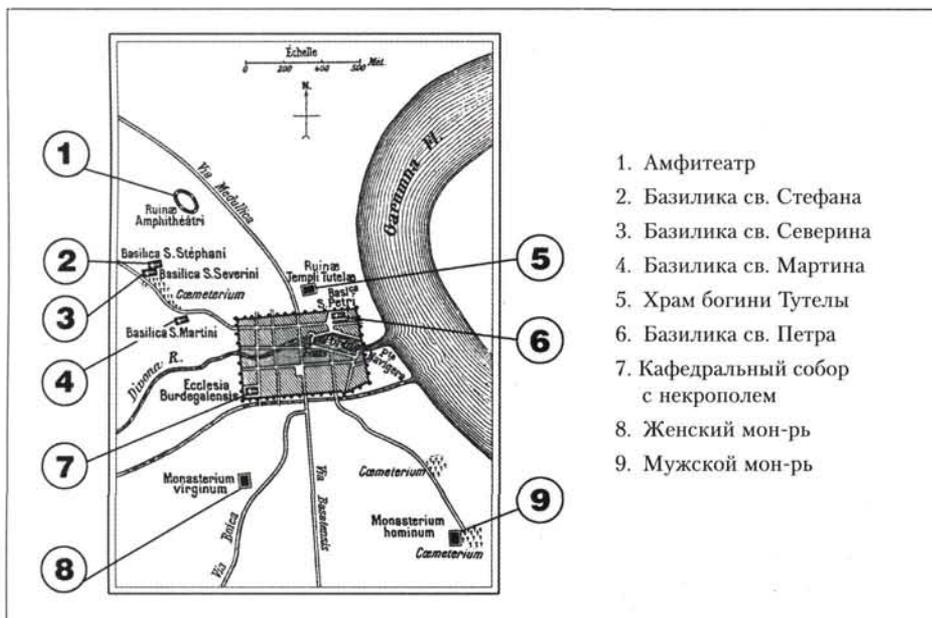
(адм. центр деп. Жиронда), центр архиеп-ства, порт на р. Гаронна. В III в. до Р. X. на этом месте существовало поселение Бурдигала, основанное галльским племенем битуриги вибиски (вивиски); в 56 г. до Р. X. оно, как и большинство племен Галлии, было покорено Юлием Цезарем и включено в состав Римского гос-ва; после адм. реформы, проведенной рим. имп. Августом, территория битуригов вошла в состав пров. Аквитания. В письменных источниках Б. упоминается ок. 18 г. по Р. X. как Бурдигала (греч. Βουρδὶγάλα), торговый порт (эмпорий) битуригов (*Strabo. Geogr. IV 2*). Благодаря выгодному расположению город быстро рос и к нач. III в. по Р. X. стал одной из крупнейших городских общин (civitas) Галлии с 60-тысячным населением. 1-я пол. III в. является временем наивысшего экономического расцвета Бурдигалы, ставшей одним из центров виноделия в империи. Во время опус-

талис, участвовавший в *Арелатском Соборе* (314), был одним из первых представителей местной кафедры. IV век стал временем нового экономического и культурного расцвета Бурдигалы; ок. 300 г. город был обнесен крепостной стеной. Здесь сложилась риторическая школа, представителями к-рой были

Римский амфитеатр. III в.



План города во времена римлян



1. Амфитеатр
2. Базилика св. Стефана
3. Базилика св. Северина
4. Базилика св. Мартина
5. Храм богини Тутелы
6. Базилика св. Петра
7. Кафедральный собор с некрополем
8. Женский мон-рь
9. Мужской мон-рь

поэт *Авзоний*, еп. св. *Дельфин* († 404) и его друг и ученик св. *Павлин Милостивый*, а также писатель-агиограф *Сулпиций Север*, уроженец Аквитании.

Со 2-й пол. IV в. кафедра Б. получает статус столицы церковной митрополии в пров. Вторая Аквитания. Благодаря деятельности св. Дельфина христианство окончательно вытеснило языческие представления, к-рые, впрочем, еще оставались сильны в прилегающей к городу сельской округе. С остатками язычества успешно боролись в нач. V в. преемники Дельфина св. *Аманд* и св. *Северин*. V век стал временем потрясений для Б., вызванных ослаблением Римской империи. В 407 г. благодаря своим укреплениям городу удалось избежать разорения от вторгшихся в Аквитанию вандалов, свевов и алан. Однако появившиеся

Базилика св. Северина. XI–XVI вв.



Церковь Сент-Круса.
XII–XIII вв.

здесь в 414–415 гг. вестготы, впущенные в город как друзья и союзники, подвергли Б. разграблению. По договору с имп. *Гонорием* они получили на правах федератов земли в Аквитании (418); с этого времени Б. оказался под властью сформировавшегося здесь Вестготского королевства. Несмотря на то что вестготы были арианами, на первых порах это не отражалось на положении Церкви; лишь в кон. V в. борьба кор. Эвриха против империи повлекла за собой гонения на католических епископов и пресвитеров. Еп. Галлициан был изгнан из города, и до 485 г. местная кафедра оставалась незамещенной. Тем не менее общественная и политическая жизнь Б. сохраняла формы, сложившиеся в предшествующем столетии. По сообщению Сидония Аполлинария от 476 г., в городе по-прежнему действовала риторическая школа, где велись научные диспуты. В нач.

VI в. культурная жизнь пришла в полный упадок, но торговля продолжала процветать, хотя и в меньших масштабах, здесь действовали торговые конторы и фактории вост. купцов. К тому же времени относится первое упоминание о существовании иудейской общины в Б. (*Greg. Turon. De virtutibus S. Martini. 3. 50*).

В 507 г. кор. франков *Хлодвиг* завоевал Аквитанию, и Б. стал пограничным городом Франкского королевства. О развитии христ. жизни в городе свидетельствуют многочисленные погребальные памятники, большинство из к-рых восходит к VI–VII вв. К этому времени в Б. уже было построено неск. храмов, наиболее значительными в пределах городских стен были церкви св. Андрея и св. Петра. При ц. св. Андрея, видимо являвшейся кафедральным собором, имелся небольшой некро-

поль, действовавший, вероятно, с V в. (первые упоминания о самом храме относятся к 814). В предместье

не позднее нач. VI в. возникли церкви св. Стефана и св. Северина (некрополь последней, использовавшийся в VI–XVIII вв.,

был 2-м по значимости в Галлии). В кон. VI в. еп. Леонтий II выстроил пригородную ц. св. Мартина, тогда же в Б. возник первый муж. мон-рь (*Greg. Turon. Hist. Franc. IV 4*), к-рый, видимо, следует идентифицировать со знаменитым вполс. аббатством Сент-Круа (Св. Креста), расположенным к югу от города, здесь также имелся некрополь, ранние памятники к-рого восходят к нач. VII в.

В 629–632 гг. Б. вошел в состав королевства Аквитания, созданного кор. Дагобертом для своего брата Хариберта. Позднее майордом Нейстрии Эброин включил Б. в созданный им на юге Аквитании принципат (княжество) с центром в Тулузе. После 676 г. 2-й правитель этого образования Луп принял титул принцепса Аквитании и освободился от власти франк. королей. Его династия правила до 768 г., когда *Питин Короткий* вернул эти земли

вместе с Б. под власть Франкского гос-ва. Окончательно присоединены к королевству франков *Карлом Великим*, к-рый учредил в Б. графство (между 778 и 781), пользовавшееся значительной самостоятельностью.

В 732 г. вторгшиеся из Испании мусульмане во главе с вали Абд-ар-Рахманом нанесли поражение принцепсу Одону и разграбили Б. и мон-рь Сент-Круа. Город был окончательно восстановлен лишь при назначенном Карлом Великим гр. Сегуине I (778/81–816). Еп. Сикарий (816 — ок. 825) в соответствии с постановлением Ахенского Собора (817) ввел общежительный устав для соборных клириков (каноников). В 845 г. графство подверглось нападению норманнов, взявших в плен и убивших гр. Сегуина II. В 848 г. норманнам удалось захватить и разграбить город; гр. Вильгельм попал в плен, но смог бежать. В 864 г. норманны до основания разорили Б. и близлежащие мон-ри и убили гр. Арнольда. В результате норманнских нападений были полностью уничтожены старые городские укрепления, однако до кон. X в. Б. оставался резиденцией епископа и графа, к кон. IX в. ставшего фактически независимым правителем. Возрождение города связано с именем гр. Вильгельма Доброго (977–988), восстановившего мон-рь Сент-Круа.

После смерти Вильгельма, принадлежавшего к Гасконскому дому, Б. попал под непосредственный контроль графов, в посл. герцогов Гаскони, к-рая в 1058 г. была объединена с герц-ством Аквитания. При герцогах Вильгельме VIII и Вильгельме IX в Б. были восстановлены древние церкви; в 1096 г. папа Римский *Урбан II* освятил перестроенный собор св. Андрея. В XI в. увеличились церковные земельные владения, принадлежавшие архиепископу, соборам св. Андрея и св. Северина и аббатству Сент-Круа; капитул собора св. Андрея получил право чеканить монету для герц-ства Гиень. Управление городом осуществлял назначаемый герцогом прево, к-рому приходилось делить власть с архиепископом и соборным капитулом.

После Собора 1080 г. папский легат Агат из Олорона, в посл. епископ Б., провел церковную и монастырскую реформу; по его инициативе св. Герхард из Корби основал в предместье Б. мон-рь Сов-Мажёр, став-

ший одним из значительнейших аббатств Юж. Франции.

Епископы и архиепископы Б. до кон. XI в.: Ориенталис (314); св. Дельфин (380–404); св. Аманд (404–410); св. Северин (410 — после 420); св. Аманд, вторично (после 420); Галлициан (после 451 — после 466); Амелий (после 475); Киприан (485–511); Леонтий I (после 520); Леонтий II (549–574); Бертрам (574 — после 584); Годагизил (589); Никасий, Арнегизил, Антоний, Фронтон, Веревульф (все VII–VIII вв.); Сикарий (816 — после 825); Адальхельм (829 — после 848); Фротарий (860–876); Альдеберт (после 940); Годфрид I (после 982); Гомбальд (после 989); Сегуин (после 1000); Арно Акций (до 1022); Излон Сентский (1022–1026); Годфрид II (1027–1043); Архимбальд (1047–1059); Андрон (1059); Госцелин (1060–1086); Агат (1086–1102).

XII–XV вв. В 1137 г. в Б. состоялась церемония бракосочетания между кор. Франции Людовиком VII и Алиенорой, единственной наследницей аквитанских герцогов. Их развод и вторичный брак Алиеноры с Генрихом Плантагенетом, ставшим в 1154 г. королем Англии, привели к тому, что Б. оказался под властью англ. королей (в 1294–1304 Б. ненадолго вернулся под власть



Надгробие
Алиеноры Аквитанской
и Генриха Плантагенета
(аббатство Фонтевро).
Фрагмент

Франции). В 1362–1372 гг. Б. был столицей владений сына Эдуарда III Эдуарда Вудстокского (Чёрного Принца). Во время Столетней войны (1337–1453) Б., имевший тесные экономические связи с Британскими о-вами, оставался оплотом англичан на юге Франции. Город стал франц. владением лишь по окончании войны.

Влиятельная городская община сложилась в Б. в сер. XII в. и в 1206 г. получила офиц. признание англ. короля, к-рого представляли в городе назначаемые им сенешаль и коннетабль. В 1253/54 г. общинное самоуправление Б. было закреплено статутом; во главе города стояли мэры

(лат. *major*) и коллегия из 50 присяжных (*jurati*), избравшихся на год, к ним присоединялись 30 советников (*consiliarii*), не являвшихся постоянными членами городского управления, наконец, совет из 300 граждан, к-рый созывался довольно редко. В XIII в. фактическая власть была сосредоточена в руках знатнейших семейств Солер и Колом; их соперничество привело к тому, что король Англии дважды вынужден был назначать мэра (1261–1278, 1278–1291). С 1325 г. эта практика закрепляется, мн. мэры Б. последующего периода были англичанами.

В 1137 г. франц. кор. Людовик VII был вынужден признать право местного духовенства избирать епископа Б. XII век был ознаменован деятельностью еп. Годфрида Бабье. Стремясь повысить духовный уровень клира, он ввел для каноников соборного капитула общежительный устав блж. Августина. При нем в архиеп-стве Б. возникают мон-ри цистерцианцев: Нотр-Дам-де-Фез (1137), Нотр-Дам-де-Бонльё (1141). Появились также представители орденов *тамплиеров* и *госпитальеров* (1182). Архиеп. Вильгельм Аманьё (1207–1227) боролся с ересью *альбигойцев*. При еп. Жеро де Мальморе (1227–

1261) имел место конфликт с архиепископами Буржа, претендовавшими на первенство во всей Аквитании; кафедре Б. удалось отстоять независимость. В XIII в. в Б. появляются представители новых монашеских орденов: *францисканцы* (1228), *доминиканцы* (1230), *кармелиты* (1264), *августинцы* (1287). Особое значение имели доминиканцы, пользовавшиеся покровительством гр. Симона де Монфора и Генриха IV Английского. В 1383 г. в Б. появились представители ордена *картузианцев* (по окончании Столетней войны, в 1460, они вернулись в Перигё).

В кон. XIII в. церковные власти в Б. были вовлечены во внутреннюю борьбу в городской общине. Чтобы



положить конец конфликтам, папа *Бонифаций VIII* назначил в 1299 г. епископом Б. Бертрана де Го (впосл. папа Римский *Климент V*) и уравнял кафедру Б. с Буржем, утвердив за ней статус митрополии и право первенства в Зап. Аквитании. Архиеп-ству Б. были подчинены еп-ства Пуатье, Сент, Перигё, Ангулем и Ажен. Папа *Иоанн XXII* (1316–1334) присоединил к ним вновь созданные еп-ства Кондом, Люсон, Майзе (впосл. епископская кафедра была перенесена в Ла-Рошель) и Сарла. В период *Авиньонского пленения пап* кафедру Б. занимали приближенные папской курии, некоторые из них ни разу не появились в своей епархии. Во время *схизмы в католической Церкви* Б. принял сторону папы *Урбана VI* (1378–1389). Архиеп. Петр Берлан, беатифицированный впосл. католич. Церковью, при поддержке папы Римского *Евгения IV* (1431–1447) основал в Б. ун-т (1441) и коллегию св. Рафаила для бедных студентов (1443).

XVI–XX вв. К сер. XVI в. в Б. получает распространение *кальвинизм*; на 1559 г. в городе насчитывалось ок. 4 тыс. его сторонников. В *Варфоломеевскую ночь* в Б. были убиты 264 протестанта. В 1572 г. свою коллегия в Б. основали *иезуиты*. Опираясь на них, архиеп. кард. Франсуа д'Эскубло де Сурди принял здесь в нач. XVII в. ряд мер по повышению дисциплины среди духовенства и развитию религ. жизни. При нем в городе появились новые монашеские ордена и конгрегации: *капуцины* (1601), босоногие кармелиты (1616), *урсулины* (1606), возродились картузианцы (1609). Кардинал был также видным политическим деятелем, он участвовал в Генеральных штатах 1614 г., венчал франц. кор. Людовика XIII с Анной Австрийской (1615). Его преемники также были тесно связаны с королевским двором. В 1762 г. парламент Б. принял решение об изгнании иезуитов (еще до роспуска ордена папой *Климентом XIV* в 1773).

События *Французской революции* поначалу не затронули всерьез католич. Церковь Б., где находился центр жирондистского движения. Архиеп. Шампюан де Сисе даже был хранителем печати при первом революционном правительстве (1789–1790). Декрет об упразднении монрей (февр. 1790) был приведен в исполнение в Б. только в апр. 1791 г.,

когда архиепископ вынужден был бежать в Лондон. В 1792 г. все церкви города были закрыты и обращены в «храмы Разума» (культ, введенного членом Парижской коммуны Ж. Эбером), большинство священников были арестованы, многие казнены. После переворота 9 термидора была восстановлена «конституционная» церковь во главе с Пьером Пакарё, однако ц. св. Михаила осталась храмом Победы.

После конкордата *Наполеона I* (1801) архиепископом был избран



был созван по инициативе архиеп. Госцелина для осуждения учения *Беренгара*

Вид на базилику
Сен-Мишель
(XIV–XV вв.)
от р. Гаррона

Турского о таинстве Евхаристии. Беренгар, ранее осужденный на Соборе в Сен-Мексане (ок. 1076), лично явился на Собор и представил исповедание веры, в к-ром окончательно отрекся от своего заблуждения. На др. Соборе, заседавшем в ц. св. Андрея в составе 7 епископов, 2 архиепископов и папских легатов, а также герц. Аквитании Вилгельма, был решен частный спор о монастырских владениях.

Франсуа дез Авьё дю Буа, к-рый восстановил церкви и реорганизовал систему приходов. Согласно конкордату, границы архиеп-ства Б. совпали с границами деп. Жиронда, архиепископ сохранял статус митрополита над еп-ствами Ангулем, Ажен, Ла-Рошель, Перигё, Пуатье. В 1937 г. архиепископу Б. было подчинено также еп-ство Базас.

В наст. время из 1288 тыс. чел., проживающих на территории архиеп-ства Б., ок. 966 тыс. — католики (An. Pont. 2003. P. 102).

Церковные Соборы, состоявшиеся в Б. 384 г. — Собор галльских и испан. епископов, созванный по инициативе имп. Магна Максима для разрешения вопроса о ереси *Присциллиана*. Представлявший сторонников отсутствовавшего Присциллиана еп. Инстанций был низложен. Радикальные противники присциллианизма епископы Гидаций Эмеритский и Итаций Оссонобский добились осуждения присциллианизма и требовали от имперской власти строго наказывать еретиков, в то время как умеренные во главе со св. *Мартином Милостивым*, епископом Турским, считали достаточным ограничиться церковным осуждением ереси. Акты Собора не сохранились, о его ходе известно по хроникам Сульпиция Севера и Гидация (Les consiles gaulois du IV^e siècle / Ed. J. Gaudemet. P., 1977. P. 113–116 (SC; 241)).

Между 662 и 675 гг. — общеаквитанский Собор, в к-ром приняли участие 3 митрополита (Б. (Бурдигальский), Битуригский и Элузский) и 13 епископов. Заседания происходили в крепости Модогарна на р. Гарумна (совр. Гаронна). Было принято 4 канона, запрещающих клирикам носить мирскую одежду.

1074, 1075 и 1079 гг. — Соборы под председательством архиеп. Госцелина для решения текущих политических и церковных вопросов.

1080 г. — 2 Собора, один из них был созван по инициативе архиеп. Госцелина для осуждения учения *Беренгара*

Турского о таинстве Евхаристии. Беренгар, ранее осужденный на Соборе в Сен-Мексане (ок. 1076), лично явился на Собор и представил исповедание веры, в к-ром окончательно отрекся от своего заблуждения. На др. Соборе, заседавшем в ц. св. Андрея в составе 7 епископов, 2 архиепископов и папских легатов, а также герц. Аквитании Вилгельма, был решен частный спор о монастырских владениях.

Христианская археология. Древнейшие христ. захоронения (гл. обр. V–VI вв.) открыты у ц. св. Андрея, расположенной в юго-зап. углу рим. крепости IV в. Этот некрополь невелик, захоронения здесь прекратились к VIII в. Более обширный находился у ц. св. Северина (VI–XVII вв.). Каноники церкви претендовали на монопольное право совершать погребальные обряды; в 1081 г. каноники ц. св. Андрея погребли в своем храме некоего мирянина, что вызвало протест со стороны капитула св. Северина, и архиепископ приказал перезахоронить тело на кладбище св. Северина. Лишь после вмешательства папы Урбана II каноники св. Андрея добились равного права совершать погребальные обряды и захоронения (1099). Монастырское кладбище — некрополь в аббатстве Сент-Круа — действовало с VII в.

Саркофаги из Б. отличаются по технике исполнения и сюжетам барельефов от тех, что были обнаружены



в др. частях Галлии. Их характерной чертой являются преобладание символических изображений с довольно простыми орнаментами отсутствие развитых сюжетов и изображений людей. Наиболее интересны 2 саркофага из ц. св. Северина, извлеченные в кон. XIII в. из крипты алтаря св. Форты. На передней стороне одного из них изображена монограмма Христа с Альфой и Омегой по сторонам; справа и слева от этой композиции помещены 2 сосуда, из к-рых произрастает виноградная лоза, возле каждой изображен голубь, клюющий виноград. Верхняя часть саркофага покрыта орнаментом в виде листьев лавра. На 2-м саркофаге изображено копьё (возможно, стилизованное изображение якоря), окруженное виноградными лозами, углы фланкированы пилястрами, на верхней части саркофага в центральном поле помещена монограмма Христа в окружении лавровых ветвей, боковые поля украшены растительным орнаментом. В VI в. христ. символы появляются не только на погребальных памятниках, керамическая посуда украшается изображениями голубя, клюющего виноград, и даже монограммой Христа. Рисунки иногда сопровождалась надписями, но сохранившиеся фрагменты керамики не дают представления об их содержании. В надгробных эпитафиях указано имя покойного, иногда его возраст. В наиболее ранней, относящейся к V в., сохранилась дата смерти покойного (имя не читается), относящаяся к правлению вестгот. кор. Турисмунда (451–453). На камне одного из перстней меровингской эпохи различается изображение прор. Ионы, кита и греч. надпись ΙΧΘΥΣ.

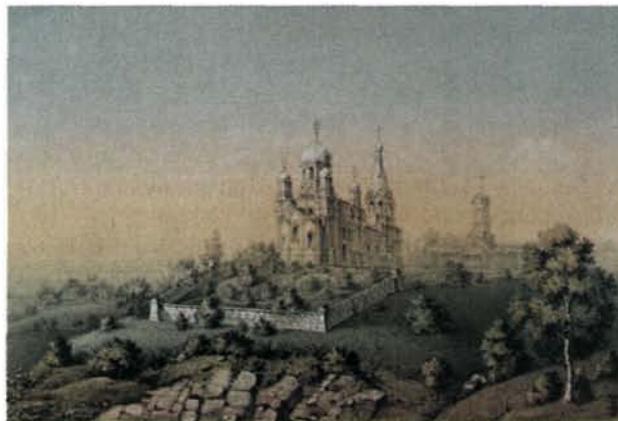
Лит.: *Griffe É.* La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. Toulouse, 1947. Т. 1. P. 230–231, 235–245; *Higounet Ch.* Bordeaux // LexMA. Bd. 2. Sp. 447–451; *Rohan-Chabot G. A., de.* Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux. P., 1960; Bordeaux sous les rois d'Angleterre. Bordeaux, 1965; Le diocèse de Bordeaux / Sous la dir. de B. Guillemain. P., 1974; *Peyrous B.* L'organisation des visites pastorales dans le diocèse de Bordeaux au XVII^e et XVIII^e siècles // Congrès national des sociétés savantes, St-Étienne, 1973. P., 1975. P. 295–304; *Sabron G.* Le Musée d'Aquitaine. Bordeaux, 1990; *Saugera E.* Bordeaux, port négrier: Chronologie, économie, idéologie XVII^e–XIX^e siècles. Biarritz, 1995; *Ruricius of Limoges and Friends: A Coll. of Letters from Visigothic Gaul (Letters of Ruricius of Limoges, Caesarius of Arles, Euphrasius of Clermont, Faustus of Riez, Graecus of Marseilles, Paulinus of Bordeaux,*

Sedatus of Nîmes, Sidonius Apollinaris, Taurentius and Victorinus of Fréjus) / Transl. R. W. Mathisen. Liverpool, 1999; *Agostino M.* Deux siècles de Catholicisme à Bordeaux, 1800–2000. [Bordeaux], 2001; *Étienne R., Higounet Ch.* Histoire de Bordeaux. Toulouse, 2001; *Loupès Ph.* L'apogée du catholicisme bordelais, 1600–1789. Bordeaux, 2001.

Д. В. Зайцев

БОРДОСКИЙ ПУТНИК — см. ст. *Бурдигальский итинерарий*.

БОРЕЛЬ Петр Федорович (1829 — окт. 1898, С.-Петербург), петербургский литограф, живописец-акварелист. В 50-х гг. XIX в. числился вольноприходящим учеником Академии художеств. В 1855 г. получил звание некласного художника акварельной портретной живописи за «Портрет госпожи NN» и этюд «Голова старика». Известен как мастер репродукционной литографии. Выполнил литографии для изданий: «Лицей кн. Безбородко» (СПб., 1859), «Портретная галерея русских деятелей» А. Э. Мюнстера (СПб., 1860–1864. 4 т.; СПб., 1864–1869. 2 т.), «Портреты духовных лиц» А. Траншеля (СПб., 1860–1862. 3 вып.) и др. Иллюстрировал журналы «Художественный листок» (1868–1870), «Всемирная иллюстрация» (1871–1895), «Север» (1889–1895), «Нива» (1892) и др. Писал акварели. В 1895 г. на первой выставке печатного дела был удостоен большой золотой медали за «художественные работы на камне».



Значительную часть творчества Б. составляют литографические портреты современников, в т. ч. духовных лиц. Им выполнены портреты Иосифа (Семашко), митр. Литовского и Виленского (1861), Исидора (Никольского), митр. Киевского и Галицкого (1860), Филарета (Амфитеатрова), митр. Киевского и Галицкого (1865), Нила (Исаковича),

архиеп. Ярославского и Ростовского (1860), Леонида (Краснопековца), еп. Дмитровского (1862), свт. Феофана Затворника Вышенского (1860) и др.

Лит.: *Петров П. Н.* Сб. материалов для истории Имп. Академии художеств за сто лет ее существования. СПб., 1866. Ч. 3. С. 249; *Адарюков В. Я.* Очерк по истории литографии в России. СПб., 1912. С. 46–47; *Кондаков С. Н.* Юбил. справочник Имп. Академии художеств, 1764–1914. Пг., 1914. Ч. 2. С. 21; *Художники народов СССР.* СПб., 2002. Т. 2. С. 31.

М. В. Ермакова

БОРЖИВОЙ († ок. 894), кн. племени чехов во 2-й пол. IX в., обра-



Борживой. Гравюра. XIX в.

тивший их в христианство; упоминается в житиях св. Людмилы, его супруги. Сведения о роли Б. в Крещении чехов содержатся в т. н. «Легенде Кристиана» — произведении, написанном в 90-х гг. X в. по заказу еп. Пражского св. Адальберта (Войтехы).

Церковь во имя
мц. царицы Александры
на Бабигонском холме
в Петергофе.
Литография П. Бореля.
1835 г. (РГБ)

Согласно этому произведению, Б. был окрещен свт. Мефодием при дворе моравского кн. Святополка вместе с 30 его дружинниками, вероятно всего в нач. 80-х гг. IX в. В исторической науке мнения о дате Крещения расходятся — от 869 или 870 до 872–885 гг. В своей княжеской резиденции Леви-Градец Б. построил первую христ. церковь в Чехии — храм св. Климента, где стал служить присланный Мефодием



пресв. Кайх. Крещеного Б. чехи отказались признать своим князем и изгнали его. С помощью своих сторонников и великоморавского войска Б. сумел вернуть себе власть. На месте, где собиралось ранее народное собрание племени чехов, Б. воздвиг храм, посвященный Богоматери, позднее здесь была поставлена княжеская крепость — Прага

Ист.: *Козьма Пражский*. Чешская хроника. М., 1962; *Legenda Christiani: Vita et passio sancti Wenczeslai et sancte Ludmille ave eius* / Ed. J. Ludvikovský. Praha, 1978.

Лит.: *Třeštík D. Počátky Přemyslovců*. Praha, 1997; *Сотиров Г.* // КМЕ. Т. 1. С. 222 [Библиогр.].

Б. Н. Флоря

БОРЗЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Черниговской епархии, названо по г. Борзна Черниговской губ. После 1918 г. как епископ Борзенский упоминается *Григорий (Вербицкий)*; † ок. 1923). Др. епископы Борзенские неизвестны.

Лит.: Акты свт. Тихона. С. 915; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 3. С. 361.

БОРЗЭШТИ [румын. Borzești], часть р-на Онешти (в жудеце Бакэу) в Зап. Румынии, где расположена ц. Успения Божией Матери, памятник средневеков. молдав. архитектуры. Возведена в 1493–1494 гг. подарком св. *Стефаном III Великим* и его сыном Александром, о чем свидетельствует надпись на слав. языке на зап. стене храма. Румын. искусствовед В. Вэтэшьяну относит постройку к группе храмов «смешанного типа», к к-рым также принадлежат церкви в Рэзбоени (1496) и св. Иоанна Крестителя в *Пьятра-Нямц* (1497–1498). Это храм простого прямоугольного плана, без купола и апсид. Пропорции здания монументальны (длина 26,2 м и ширина 10,3 м). Вход-портал расположен с зап. стороны. Храм перекрыт 3 сферическими сводами, над наосом и 2 — над пронаосом, расположенными в одну линию. Наос освещается 2 небольшими окнами. Пронаос неск. удлинен, имеет по 2 больших готических окна с каждой стороны; поперечная двойная арка делит помещение на 2 равные части. В верхней части стен проходит двойной пояс ниш с полуциркулярными завершениями, каждой большой нише нижнего пояса соответствуют 2 малые верхнего. Стены и алтарь декорированы 3 рядами глазурованной керамики. значи-

тельную роль в декоре играет фактура строительного материала — необработанный камень и кирпич. Лит.: *Istrati C. I. Biserica și podul din Borzești*. București, 1904; *Balș G. Bisericile lui Ștefan Cel Mare* // Bul. Comisiunii Monumentelor Istorice. București, 1925; *Repertoriul Monumentelor lui Ștefan Cel Mare*. București, 1958; *Vătășianu V. Istoria artei feudale în Țările Române*. București, 1959.

БОРЙЛ (посл. треть XII в.—1218), болг. царь (1207–1218), племянник (сын сестры) первых болг. царей династии Асеней. Его имя часто трактуется как производное от Борис, но оно скорее является одной из форм календарного имени Бурил (Берилл, Вирилл), зафиксированной в южнослав. рукописной традиции применительно к св. *Кириллу* (Бериллу), еп. Катанскому (напр., в месяцеслове серб. Апостола-Евангелия апракос кон. XIII — нач. XIV в.— Архив ФИРИ. ЗЭС № 681. Л. 262 об.).

Не имея реальных прав на престол, Б. в обход законного наследника, буд. Иоанна Асеня II, после смерти Калояна пришел к власти при невыясненных обстоятельствах во время осады Фессалоники болгарскими (возможно, в результате заговора бояр); для укрепления легитимности он женился на вдове своего предшественника. Власть нового царя не была повсеместно признана, Б. сразу утратил контроль над большей частью Македонии и частью Фракии, где возникли княжества его двоюродных братьев по материнской линии Стрезы (под серб. сюзеренитетом) и деспота Алексия Славы (ставшего вассалом лат. императоров). Иоанн Асень и его брат Александр бежали за Дунай и нашли убежище при дворе галицкого князя. Внешняя политика Б. отмечена постоянными неудачами. Уже в начале его правления венгры заняли Белград и Браничево, а сербы — Ниш с областью и часть земель в Северо-Зап. Болгарии. В 1208 г. в результате неудачного сражения с армией крестоносцев под Пловдивом Б. лишился всей Фракии, попытки присоединить в 1211 г. владения Алексия Славы не увенчались успехом. В 1213 г. Б. заключил договор с лат. имп. К-поля Генрихом Фландрским, скрепленный браком последнего с дочерью Калояна (приемной дочерью Б.). Предпринятый новыми союзниками в 1214 г. поход против

великого жупана Сербии св. Стефана Первовенчанного закончился безрезультатно. Постоянные военные неудачи Б. вызывали у народа недовольство правителем, поэтому вернувшийся в страну в 1217 г. во главе войска Иоанн Асень II почти не встретил на своем пути сопротивления. Б. был осажден в тырновской крепости, схвачен при попытке бежать, ослеплен и вскоре умер в темнице.

Наиболее значительным церковным событием в период правления Б. был Собор против умножившейся в Болгарии ереси *богомильства*. Он открылся в Тырнове 11 февр. 1211 г. под председательством царя и в присутствии патриарха-примаса Василия, кардинала и епископов. Собор осудил ересь, ее вожди и нераскаившиеся рядовые участники понесли различные наказания. Богомильство в Болгарии хотя и не было искоренено, но масштабы и интенсивность распространения учения на нек-рое время заметно снизились (см. статьи *Болгария*, *Болгарская Православная Церковь*). При подготовке Собора был выполнен новый перевод на слав. язык Синодика в Неделю Православия, дополненный рядом болг. материалов (см. ст. *Борила царя Синодик*). Др. аспекты церковной политики Б. из-за недостатка источников остаются во многом неясными. Сохранилось неск. царских печатей с его именем. Лит.: *Златарски В. Н.* История на българска държава през средните векове. София, 1940. Кн. 3. С. 299–305; *Дуйчев И.* Борилоният Синодик като ист. и лит. паметник // Библиограф. 1977. № 7/8. С. 26–31; История на България. София, 1982. Т. 3: Втора Българска държава. С. 148–152; *Божилев И.* Фамилията на Асеневци: 1186–1460. Генеалогия и просопография. София, 1985. С. 69–77; *Андреев Й.* Български ханове и царе VII–XIV вв.: (Ист.-хронол. справ.). София, 1988. С. 126–130; *Полывинный Д. И.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в визант.-слав. общности IX–XV вв. Иваново, 2000. С. 140–142.

А. А. Турилов

БОРЙЛА ЦАРЯ СИНОДИК [Борилов Синодик], болг. редакция нач. XIII в. перевода на слав. язык к-польского Патриаршего Синодика в Неделю Православия 843 г., источник по истории средневеков. Болгарии, памятник антиеретической лит-ры эпохи 2-го Болгарского царства. Выполнена в связи с созывом в 1211 г. в Тырнове царем *Борилом* церковного Собора для осуждения и искоренения широко распространившейся





Борилев Синодик (Палаузовский список).
Кон. XIV в. (НБКМ. № 289. Л. 26)

в Болгарии ереси *богомилства* и существенно дополнена болг. материалами.

Начальная часть Б. ц. с. носит догматико-полемический характер, идеей близкий «Беседе на новоявляшюся ересь Богумилову» *Козьмы Пресвитера*. В следующем разделе помещены тексты, обличающие иконоборцев, статьи, осуждающие учение богомилов и их обряды, анафематствования ересиарху, его



Борилев Синодик
(Дриновский список). Кон.
XVI в. (НБКМ. № 432. Л.
200 об. – 201)

ученикам и последователям, далее — повествование о созыве и ходе Собора 1211 г. Заключительную часть Б. ц. с. составляет поминание болг. архиепископов (позднее Патриархов), митрополитов, князей и царей (начиная с Бориса—Михаила), слав. апостолов св. Кирилла и Мефодия, их учеников (св. седмочисленников) для подтверждения преемственности церковной иерархии и светской власти от 1-го Болгарского царства.

В XIII–XIV вв. Б. ц. с. оказал значительное влияние на серб. и рус. редакции Синодика в Неделю Православия.

Оригинал Б. ц. с. не сохранился, текст с позднейшими дополнениями дошел до наст. времени в Палаузовском (София. НБКМ. № 289, нач. 80-х гг. XIV в.) и Дриновском (там же. № 432, кон. XVI в.) списках, получивших названия по фамилиям их владельцев в XIX в. (С. Н. Палаузов и М. С. Дринов). Младший лишен конца, обрывается на рассказе о Соборе 1211 г.

Палаузовский список содержит редакцию, созданную при царе Иоанне Асене II (между 1235 и 1241) и дополненную при Тырновском Патриархе свт. *Евфимии* (1375–1393), за текстом Б. ц. с. следуют рассказ о восстановлении Патриаршества в Болгарии в 1235 г., помянники позднейших болг. царей, цариц, Патриархов, митрополитов, бояр и воевод. Далее помещены решения Вселенских Соборов в Халкидоне, Никее и К-поле, многолетия царю Иоанну Шишману и его царице, Патриарху Евфимию, анафематствования еретикам. На полях кодекса в XV–XVI вв. приписаны помянники валашских и молдав. воевод.

В списке Палаузова также содержатся 4 нотированных песнопения, выписанных по-гречески без диакритических знаков. 1-е (Л. 2 об.: Θερος και εαρ συ επλασας ταυτα μνησθητι ταυτης — Пс

73. 17), судя по списку Дринова, следовало за аналогичным слав. текстом (лѣто и веснѣ ти създа ја. помѣни сѣа); 2-е (Л. 2 об.–3: Δια σταυρου τε. και τροτου σταυρου. και μετα τον σταυρου παθων τε και θαυματων του) вставлено в середину слав. текста (Крѣта ради же и прежде крѣта и по крѣте ... стрѣмь и чѣдесемь его) и имеет маргиналию, свидетельствующую о певч. исполнении текста (зде пожт пѣвци с гласѣм крѣта ради же и прѣже крѣта и по крѣтѣ); аналогичная маргиналия (и зде пожт пѣвци сѣ вѣбра възселенжа оутврѣди) вы-

писана рядом с 3-м песнопением (Л. 4–4 об.: αυτη η πιστης την οικουμενην εστριξεν), также следующим за соответствующим слав. текстом; греч. текст 4-го (Л. 6 об.) сильно поврежден и пока не идентифицирован. Все песнопения имеют одинаковые надписания: 4-го гласа (для 1-го песнопения оно частично утрачено) и «του αυτου» (его же — имеется в виду автор мелоса, вероятно, механически перенесено из греч. источника). Для записи пространныго мелоса калофонического стиля используются невмы средневизант. и поздневизант. нотации; всего применено 28 основных знаков. Это единственный известный в наст. время болг. памятник, содержащий элементы средневизант. нотации. В отдельных местах под основной строкой нотации киноварью выписаны дополнительные невмы, обозначающие, возможно, вариант распева. Данные Б. ц. с. свидетельствуют о распространении визант. *калофонического пения* на Балканах во 2-й пол. XIV в. (об этом см. также ст. *Болгария*, разд. «Церковная музыка»).

Изд.: *Попруженко М. Г.* Синодик царя Бориса. Од., 1899; *он же.* Синодик царя Бориса. София, 1928. (Български старини; Кн. 8). Лит.: *Дринов М.* Новый церковнославянский памятник с упоминанием о славянских первоучителях // ЖМНП. 1885. № 4. С. 3–18; *Радченко К. Ф.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. К., 1898. С. 213–219; *Лавров П. А.* К вопросу о Синодике царя Бориса. Од., 1899; *Цонев Б.* Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната б-ка в София. София, 1910. Т. 1. С. 187–198, 438–442; *Киселков В. С.* Борилевият Синодик като ист. извор // ИИП. 1963. № 6. С. 66–73; *Топцева Е.* Die Neumentexte in der Palauzov-Abschrift des Synodiks des Zaren Boril und ihre Stellung in der Geschichte der bulgarischen mittelalterlichen Musik // 1^{er} Congrès international des études balkaniques et Sud-Est européennes. Resumés des communications. Ethnographie et artes. Sofia, 1966. P. 159–174; *Петров С., Кодов Х.* Старобългарски музикални паметници. София, 1973. С. 156–169; *Ангелов Б. Ст.* Борилевият синодик // Прослава на Велико Търново. София, 1978. С. 182–186; *Дуйчев I.* Das Synodikon von Boril als Geschichts- und Literaturdenkmal // Palaeobulgarica. 1980. N 2. S. 8–17; КМЕ. Т. 1. С. 375; СтБЛ. С. 66; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbian (865–1459). Münch., 2000. S. 126, 247–250 [Библиогр.].

А. А. Турилов, С. И. Никитин

БОРИН Василий Антонович (15.02.1916, дер. Городище Псковского у. Псковской губ.— 27.12.1994, с. Васкарва (Сыренец) Ида-Вирусского у., Эстония), прот. Род. в бедной многодетной крестьянской се-



Прот. Василий Борин.
Фотография.
70-е гг. XX в.

мье, мать рано скончалась, отец женился вторично. Религ. воспитание дети получили от мачехи: по праздникам вместе с ней ходили на богомолье в Псково-Печерский мон-рь, ежегодно принимали участие в традиц. крестном ходе по селам Печорского у. с чудотворными монастырскими иконами. Б. с юности чувствовал призвание к служению Церкви, однако в 1931 г., после смерти отца, вынужден был начать самостоятельную трудовую жизнь. В 1936 г. женился на девушке из купеческой семьи Л. В. Хломовой, в браке с к-рой родились четверо детей. В 1938 г. Б. был призван на военную службу в эст. армию, в 1939 г. демобилизовался. После установления в 1940 г. советской власти в Эстонии был раскулачен и скрывался. Во время второй мировой войны, когда Эстония была оккупирована фашистской Германией, Б. служил во вспомогательных нем. частях механиком и шофером, не принимая воинской присяги. В конце войны дезертировал, организовал небольшой партизанский отряд, присоединившийся позднее к Красной Армии. В военное время 7 раз был арестован и приговорен к расстрелу, но каждый раз чудесным образом оставался в живых.

В послевоенное время Б. поселился с семьей в Тарту, работал на лесозаготовках. В эти годы Б. обращался за духовным руководством к иеросхим. Симоону (Желнину), почитал блаженных инокинь Пюхтицкого мон-ря Елену (Кушаньеву) и Екатерину (Малкову-Панину), проповедовал юродствовать; позднее в своем служении и в жизни старался

подражать св. прав. Иоанну Кронштадтскому. В 1950 г. по рекомендации тартуского благочинного прот. Ростислава Лозинского Б. поступил в Ленинградскую ДС, 17 нояб. 1952 г. митр. Григорием (Чуковым) рукоположен во иерея. В том же году по семейным обстоятельствам ушел из семинарии и был направлен окормлять приход дер. Финёва Гора, в 1955 г. переведен в дер. Высокий Мост. Б. быстро приобрел всеобщую любовь и широкую известность, он откликался на все просьбы и нужды прихожан, был прост в общении. Имея благословение архиерея и своего духовника, с начала своего служения Б. принял на себя подвиг молитвы о бесноватых и душевнобольных, совершал над ними чин безоизгнания по *Требнику Петра (Могилы)*. Однако со стороны нек-рых прихожан, считавших, что священник собирает вокруг себя «каких-то сумасшедших», он не нашел понимания. В 1959 г. Б. ушел с прихода и продолжил учебу.

По окончании семинарского курса в 1963 г. Б. как священник, знающий эст. язык, был приглашен Таллинским еп. Алексием (Ридигером) (впосл. Патриарх Московский и всея Руси) в Эстонскую епархию. 1 сент. 1963 г. Б. был назначен одновременно настоятелем ц. Богоявления в дер. Лохусуу (Логоза) и и. о. настоятеля ц. Рождества Богородицы в дер. Алайыэ (Олешница). 1 февр. 1969 г. на него было возложено исполнение обязанностей настоятеля Ильинского прихода в с. Васкарнава (Сыренец). Трехпрестольный пятикупольный Ильинский храм, в к-ром в течение 70 лет хранилась чудотворная *Пюхтицкая икона Успения Божией Матери*, был разрушен в 1944 г. Возрождение храма совершалось при поддержке митр. Алексия и игум. Пюхтицкого мон-ря Варвары (Трофимовой). В маленькой деревянной церкви близ собора Б. «отчитывал» больных. Васкарнава стала местом паломничества тысяч людей, приезжавших со всего СССР, из Финляндии, Польши, США и др. мест. Постоянно при храме жили от 50 до 100 чел., страдавших душевными недугами, силами к-рых велись восстановительные работы. Б. считал, что строительство никогда не будет закончено, но вести его необходимо ради больных, находивших здесь помощь и занятие для себя. Ежедневно по-

сле вечернего богослужения или вечерних молитв Б. проповедовал. Священник был милосерден, терпелив, умел деликатно указать на скрытые и неисповеданные грехи, много молился о болящих, не терпел праздности. Тесное духовное общение Б. поддерживал с архим. Иоанном (Крестьянкиным), архим. Гермогеном (Муртазовым), прот. Николаем Гурьяновым, игум. Феодоритом (Ожигановым; в схиме Феодор). Во время богослужений (в т. ч. ночных), на к-рые собирались до 250 чел., милиция устраивала облавы, не успевших спрятаться богомольцев арестовывали и вывозили из Васкарнавы. Администрация часто направляла на Ильинский приход комиссии с проверками, пытаясь найти повод для закрытия храма и ликвидации общины.

1 янв. 1977 г. Б. был назначен настоятелем Ильинского храма, 3 апр. 1980 г. освобожден от служения в Алайыэ, 23 июля 1980 г. — от служения в Лохусуу. Для прихода в Васкарнаве наступил период расцвета. На многочисленные пожертвования был достроен храм, сооружены гостиница для паломников, хозяйственные помещения: котельная, кухня, склады, теплицы и др. 15 окт. 1978 г. митр. Алексей освятил главный престол Ильинского храма и совершил в нем литургию. 28 авг. 1981 г. Б. был удостоен ордена св. равноап. кн. Владимира 3-й степени. 1 янв. 1992 г. Б. был награжден правом ношения митры, а вскоре уволен за штат по состоянию здоровья. В Ильинский храм был назначен др. настоятель, к-рому не удалось наладить отношения с жившими при храме духовными чадами Б., из-за чего в последние годы жизни Б. Ильинский храм был закрыт. Около него под постоянной угрозой депортации проживали 30–40 чел., к-рые возили полупарализованного Б. молиться в приход в дер. Яама. За 2 года и 9 мес. до смерти Б. предсказал свою кончину, погребен внутри церковной ограды возле сев. стены Ильинского храма. Почитание Б. верующими не прекращается.

Лит.: Лехтонен А., диак. Ильинский храм в Васкарнаве // ЖМП. 1988. № 3. С. 18–20; Отец Василий Борин: (Сб. восп. духовных чад). М., 1997; Андрей (Иванов), иером. Храм в Васкарнаве // Мир Православия. Таллин, 1998. № 5–6; Бельков С., свящ. Отец Василий // Православный С.-Петербург. 2000. № 11.

Свящ. Александр Вершинин,
игум. Андроник (Трубачёв)

БОРИС [греч. Βούφορις; в Крещении Михаил] (1-я пол. IX в.— 2.05.907), св. равноап. кн. (852–889), креститель Болгарии. Сын хана



Св. равноап. кн. Борис. Миниатюра из Учительного Евангелия. 2-я пол. XII в. (ГИМ. Сын. 262. Л. 1 об.)

Пресиана. При Б. завершается славянизация правящего слоя болг. общества, для обозначения верховного правителя начинает употребляться слав. термин «князь» взамен тюрк. «каган», «хан». Дети Б. до Крещения имели, очевидно, двойные тюрк. и слав. имена, достоверно это известно в отношении его старшего сына кн. *Владимира* (Расате).

После восшествия Б. на престол в 852 г. его послы подтвердили кор. Людовику Немецкому условия прежних договоров Болгарии с Восточно-франкским королевством, но уже через год болгары заключили антинем. союз с Вел. Моравией и Западно-франкским королевством Карла Лысого. Война с Восточно-франкским королевством была неудачной для Болгарии, не принес успеха и поход против союзных Людовику хорватов, к-рый завершился заключением мира и стабилизацией болгаро-хорват. отношений. В результате похода кор. Людовика на северо-западе Болгарии в 855 г. Б. был вынужден отказаться от союза с зап. франками и Вел. Моравией. Заключенный в 856 г. мир с Византией был невыгодным для Болгарии, и в 863 г. на стороне Восточно-франкского королевства Б. принял участие в войне против союзной К-полю Вел. Моравии. Под давлением визант. войск

в 864 г. Б. заключил мирный договор с империей, условиями к-рого стал разрыв союза с немцами и Крещение страны во главе с ее правителем (см. статьи: *Болгария, Болгарская Православная Церковь*).

Согласно визант. хронике Продолжателя Феофана, решающее значение для Б. в выборе религии сыграло изображение Страшного Суда, написанное во дворце визант. мон. Мефодием, познакомившим Б. с основами христианства (*Theoph. Contin.* Р. 162–164). Не позднее XI в. появилось предание о том, что Б. принял Крещение от св. равноап. *Мефодия*. Оно нашло отражение в пространном Житии св. *Климента*



Крещение Преславского двора. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 68v)

Охридского, написанном архиеп. Охридским *Феофилактом*. Ок. 865 г. Б. вместе с семейством и представителями болг. знати тайно крестился ночью во дворце, приняв христ. имя своего крестного отца визант. имп. *Михаила III*. Массовое крещение болгар произошло, вероятно, в нач. осени 865 г. К-польский Патриарх



Фотий обратился к новокрещенному Б. с пространным посланием, позднее переведенным на слав. язык, в к-ром наставляет его, как управлять страной, как относиться к приближенным и подданным, предписывает правила дворцового этикета, затрагивает вопросы об идейных корнях и философской сути христианства, сущности Св. Троицы, богословских споров.

После принятия Крещения Б. выступил решительным защитником христианства и в марте 866 г. подавил вспыхнувшее в защиту языческой религии восстание бояр, недовольных «недобрым законом» князя, казнив представителей 52 тюрк. боярских родов. Стремился также к строгому соблюдению христ. норм, обычаев и обрядов. В лат. переводе сохранилось 106 ответов папы Римского *Николая I* на переданные понтифику родственником князя Петром и боярами Иоанном и Мартином вопросы Б. Эти ответы, составленные *Анастасием Библиотекарем*, являются важнейшим источником по истории Болгарии в период принятия христианства. Возвращаясь из Рима, участники болг. посольства (кон. 867), призванного убедить папу *Адриана II* назначить примасом Болгарии главу папской миссии в стране еп. Портуанского *Формоза*, написали на листах древнего Евангелия (см. *Чивидальское Евангелие*) помянник на лат. языке, к-рый содержит сведения о семье и родственниках Б.: «Князь Михаил, и его брат Докс, и другой его брат Гавриил, и супруга его Мария, и сын его Расате, и другой Гавриил, и третий сын Симеон, и четвертый сын Иаков, и дочь его монахиня Пракси, и другая дочь его Анна...»

После Крещения страны Б. поставил своей целью создание автокефальной Церкви Болгарии, предполагая со временем сделать ее главой своего младшего сына *Симеона*, получившего образование в К-поле. В 60-х гг., пытаясь осуществить задуманное, Б. колебался в выборе церковной юрисдикции между К-полем и Римом.

Болгарский народ решает принять христианскую веру. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 68r)

Решение в пользу Византии он принял на

Соборе в столице империи в 869–870 гг. (см. статьи: *Болгария, Болгарская Православная Церковь*). Помимо предпочтения Б. визант. модели взаимоотношения светской и духовной властей важную роль в его решении сыграло и то, что папы *Николай I* и *Адриан II* отказывались утвердить на пост главы Болгарской Церкви кандидатов Б., сначала еп. *Формоза*, затем диак. *Марина*.

Выбор Б. слав. литургии объясняется стремлением упрочить позиции национальной Церкви и добиться консолидации болг. общества, большинство к-рого составляли славяне. В Болгарии, вероятно, уже во 2-й пол. 60-х гг. IX в. имели представление о слав. литургии, т. к. 2-е посольство в Рим совпало по времени с пребыванием там слав. апостолов, освящением по указанию папы Адриана II слав. книг и богослужением на слав. языке, проходившем в главных храмах города. Б. высоко оценил возможности, открывавшиеся перед болгарами с введением слав. языка в богослужение. Этим объясняется теплый прием, оказанный им ученикам св. равноапостольных Кирилла и Мефодия после их изгнания из Вел. Моравии в 885 г. (см. статьи: *Климент Охридский, Константин*, еп. Преславский, *Ангеларий, Наум Охридский, Савва, Седмочисленники*). Переход Болгарской Церкви на слав. язык в качестве богослужебного произошел еще при жизни Б.

С именем Б. связано активное строительство и восстановление храмов и мон-рей по всей Болгарии (см. ст. *Болгария*, разд. «Искусство»). В Житии св. Наума Охридского говорится, что князь построил соборный храм в мон-ре арх. Михаила «с богатством и повелением... Михаила Бориша и сына его Симеона». Созданная в Македонии в XI в. «Болгарская апокрифическая летопись» («Сказание Исаии пророка, како възнесен бысть ангелом до 7-го небеси») сообщает, что Б. «създа церкви по земли бльгарстей, и на реце Брегалници, и ту прием царство, на Овчи поли созда бели церкви». По свидетельству архиеп. Охридского Феофилакта, в новую церковь на Брегалнице перенесли мощи мучеников из македон. *Тивериополя*, разоренного во время болгаро-визант. войн в нач. IX в., им была установлена память 29 авг., к-рая содержится уже в месяцеслове глаголического *Ассеманиева Евангелия* XI в.

В 889 г. Б. отрекся от престола в пользу старшего сына Владимира, принял монашество и удалился в мон-рь в окрестностях Плиски (предположительно отождествляемый с мон-рем при Большой базилике). Однако в 893 г., когда его преемник, опираясь на представителей тюрк. знати, предпринял попытку

реставрировать в стране язычество, Б. вернулся из мон-ря, низложил Владимира и при поддержке Церкви и высшего слоя болг. общества возвел на престол Симеона. Затем вернулся в мон-рь, в к-ром провел еще почти полтора десятилетия, занимаясь, вероятно, книжными трудами. Место погребения Б. неизвестно.

Почитание, агиография. Древнее житие Б. и служба ему не сохранились. В болг. исследовательской лит-ре высказаны предположения, что фрагментарно житие вошло в памятники X — нач. XII в., в Сказание инока Христодула о чудесах вмч. Георгия («Сказание о железном кресте»), в Житие 15 Тивериопольских мучеников, написанное св. Феофилактом Охридским с использованием ранних источников и «Летописи попа Дуклянина» (*Драгова*. 1983. С. 93–100; *она же*. 1991. Т. 1: (1987). С. 229–248). Однако эпизоды, посвященные в них Б., могут иметь, несмотря на явную типологическую близость рассказа о князе в 1-м из текстов к проложному житию, и иное происхождение. В средневек. памятниках Б. не именуется святым, память его не встречается в месяцесловах, впервые он внесен в список святых в «Истории славяно-болгарской» св. *Паисия Хиландарского*.

В наст. время память Б. празднуется 2 мая, согласно послесловию черноризца *Тудора Доксова* к слав. переводу «Слов против ариан» св. Афанасия Александрийского, в к-ром отмечен день кончины князя. В болг. лит-ре существует предположение, что эта дата могла оказать влияние на выбор времени 2-го перенесения мощей св. мучеников Бориса и Глеба (1115) и в определенный момент могла быть «поглощена» последней, но этот вопрос нуждается в дополнительном исследовании. Возможно, сначала память Б. отмечалась 26 марта, в день подавления языческого восстания, на что может указывать недавно обнаруженная память в месяцеслове серб. Апостол-Евангелия апракос кон. XIII в. (СПб., Архив ФИРИ РАН, ЗЕС, № 680): «Победа Михаила, кнеза Бугарска, на съборь, иже събра се на нь кръста ради». Отсутствие ранних слав. и греч. свидетельств канонизации Б. имеет аналогии в др. слав. странах: это относится к прославлению в Чехии

Борживоя, в Польше — *Мешко*, серб. князей-крестителей IX в., св. *Владимира* на Руси.

В исследовательской лит-ре существует мнение, что Б. почитается католич. Церковью под именем св. кор. *Тривелия* (в монашестве Феокиста). В пользу отождествления свидетельствуют совпадения фактов биографии князя и жития католич. святого (пам. 13 марта): добровольный уход в мон-рь после обращения страны в христианство, возрождение язычества при наследнике-отступнике, возвращение старого правителя из мон-ря, свержение с престола и ослепление старшего сына, возведение на трон младшего сына и окончательный уход в мон-рь (*Dujcev I. Slavische Heilige in der byzantinischen Hagiographie. Vol. 2. P. 211*). В историографии болг. национального Возрождения, начиная с «Истории славяно-болгарской» св. Паисия Хиландарского, Тривелий не отождествлен с Б. и включен в перечень болг. святых как самостоятельное лицо.

В Минее, используемой ныне в РПЦ, 2 мая помещена полиелейная служба и молитва Б. (Минее (МП). Май. Ч. 1. С. 81–95). Служба включает, в частности, тропарь 6-го гласа «Исполнен страха Божия и Крещением святым просвещен», используемый и в Болгарской Церкви (Пространен православен месецослов. София, 2002), и канон 8-го гласа (ирм.: *Вѣдѣ прошѣдъ ѡкъ сѣишъ*; нач.: Царским путем неуклонно шествуя) со слав. акростихом «Царство оставив Борис, Царство получи».

Лит.: *Гюзелев В.* Князь Борис Първи. София, 1969; *он же.* Борис I // КМЕ. София, 1985. Т. 1. С. 222–233; *Dujcev I. Slavische Heilige in der byzantinischen Hagiographie // Idem. Medioevo byzantino-slavo. R., 1968; Златарски В.* История на българската държава през средните векове. София, 1971². Т. 1. Ч. 2. С. 1–279; *он же.* Легенда за откриване мощите на тевриуполските мъченици // *Златарски В.* Избр. произв. София, 1972. Т. 1. С. 190–205; *он же.* Посланието на цариградския патр. Фотий до българския княз Борис в славянски превод // Там же. С. 206–229; *Драгова Н.* Фрагменти от старобългарското Житие на свети княз Борис в балкански средновековни творби // Литературознание и фолклористика: В чест на акад. П. Диневков. София, 1983. С. 93–100; *она же.* Българската тема в расказите с чюдеса на свети Георги в славяно-византийската традиция (IX–XI в.) // ГСУ, 1991. Т. 1: (1987). С. 229–248; *Wasilewski T.* Bizancium i Slowiane w IX w. Warsz., 1972. S. 131–230; Принятие христианства народами Центр. и Юго-Вост. Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 40–67; *Георгиева Н.* Към въпроса за почитанието на княз Борис I като светец // КМС. 1991. Кн. 8. С. 178–188; *Чешмеджиев Д.*

Към въпроса за култа на Архангел Михаил в средновековната България // Palaeobulgaria. 1996. № 1. С. 52–61; Турилов А. А. Две забвенията датата българской церковно-политической истории IX в. // Там же. 1999. № 1. С. 19–23; Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. S. 48–67.

Иконография. Древнейшее изображение Б. представлено на листовой миниатюре кодекса Учительного Евангелия Константина, еп. Болгарского (Преславского), датируемого 2-й пол. XII в. (ГИМ. Син. 262. Л. 1 об.) ростово-суздальского происхождения и являющегося копией с болг. рукописи рубежа IX–X вв. Князь изображен фронтально в рост, молодым человеком с усами и короткой бородой, в расшитых золотом одеждах, княжеском плаще-корзине, на голове княжеская шапка с нимбом. Из-за плохой сохранности миниатюры (осып



Св. равноап. кн. Борис. Миниатюра из Слова Ипполита Римского о Христе и антихристе. Кон. XII — нач. XIII в. (ГИМ. Чуд. № 12. Л. 1 об.)

красочного слоя, в т. ч. на лице) из «Слова Ипполита Римского о Христе и антихристе» (ГИМ. Чуд. № 12. Л. 1 об.) не удается достоверно определить, кто именно из князей, Б. или, что более вероятно, Симеон, изображен в рукописи, к-рая современна Учительному Евангелию, создана и оформлена в той же мастерской. В отличие от 1-й рукописи здесь князь изображен держащим в левой руке модель храма.

В копии XVII в. сохранилась фреска из храма в Монтечелио (Италия), где Б. изображен стоящим на коленях перед Христом, с предстоящими апостолами Петром и Павлом и размещенными фронтально святыми Лаврентием и Ипполитом. Парное Б. изображение папы Формоза было утрачено к моменту снятия копии.

На миниатюрах мадридского греч. кодекса Хроники Иоанна Скилицы (Matrit.



не признал, поскольку не имел ни материаль-

Посольство св. равноап. кн. Бориса к визант. имп. Феодоре. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 67v)

ных средств, ни скота или птицы. Суд при-

говорил Б. к полутора годам заключения в ИТЛ, Б. не согласился с обвинением и подал кассационную жалобу. В апр. 1937 г. состоялось новое судебное разбирательство: священника обвинили в том, что он совершал отпевания и Крещения без документов из загса. Суд приговорил Б. к 6 месяцам заключения в ИТЛ, но он вновь не согласился с обвинением и подал кассационную жалобу. Вскоре после этого Б. вопреки запрету райисполкома на «хождение по домам... ввиду наличия эпидемии скарлатины в районе» начал служить молебны по приглашению крестьян в селах и деревнях, расположенных далеко от храма. 7 авг. 1937 г. Б. был арестован. Председатель сельсовета, на территории к-рого находился Троицкий храм, представил в местное отд-ние НКВД справку, в к-рой писал, что Б. срывал уборку урожая в церковные праздники, организовывал сбор средств на ремонт церкви, «производил службы не только в религиозные праздники, но и всегда, устраивая крестные ходы с хоругвями вокруг храма». Священник виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Калининской обл. от 27 сент. 1937 г. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Арх. № 25572–С; № 20492–С. Л. 8–9, 19–20, 31–32. Лит.: *Дамаскин*. Кн. 3. С. 221–223; Тверской мартиролог. 2000. Т. 1. С. 79.

Игум. Дамаскин (Орловский)

А. А. Турилов

БОРИС Иванович Боголепов (18.06.1889, Москва — 1.10 или 27.09.1937, Калининская обл.), сщмч. (пам. 18 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. По окончании МДС был рукоположен во иерея, с июля 1936 г. служил в Троицком храме с. Коробина Зубцовского р-на Калининской обл. В нач. 1937 г. был судим за отказ от уплаты налогов и поставок продуктов, виновным себя

не признал, поскольку не имел ни материаль-

ных средств, ни скота или птицы. Суд при-

говорил Б. к полутора годам заключения в ИТЛ, Б. не согласился с обвинением и подал кассационную жалобу. В апр. 1937 г. состоялось новое судебное разбирательство: священника обвинили в том, что он совершал отпевания и Крещения без документов из загса. Суд приговорил Б. к 6 месяцам заключения в ИТЛ, но он вновь не согласился с обвинением и подал кассационную жалобу. Вскоре после этого Б. вопреки запрету райисполкома на «хождение по домам... ввиду наличия эпидемии скарлатины в районе» начал служить молебны по приглашению крестьян в селах и деревнях, расположенных далеко от храма. 7 авг. 1937 г. Б. был арестован. Председатель сельсовета, на территории к-рого находился Троицкий храм, представил в местное отд-ние НКВД справку, в к-рой писал, что Б. срывал уборку урожая в церковные праздники, организовывал сбор средств на ремонт церкви, «производил службы не только в религиозные праздники, но и всегда, устраивая крестные ходы с хоругвями вокруг храма». Священник виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Калининской обл. от 27 сент. 1937 г. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Арх. № 25572–С; № 20492–С. Л. 8–9, 19–20, 31–32. Лит.: *Дамаскин*. Кн. 3. С. 221–223; Тверской мартиролог. 2000. Т. 1. С. 79.

Игум. Дамаскин (Орловский)

БОРИС (Воскобойников Семен Тимофеевич; 1.09.1875, слобода Александровка Павловского у. Воронежской губ.— 6.12.1937, Южно-Казахстанская обл.), сщмч. (пам. 23 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), еп. Ивановский. Род. в семье священника. В 1897 г. окончил Воронежскую ДС. 7 нояб. 1897 г. назначен диаконом к Лукинской ц. с. Н. Гнилуша Павловского у. Воронежской губ.,



Сщмч. Борис (Воскобойников),
еп. Ивановский.
Внутренняя тюрьма НКВД.
Фотография. 1937 г.

11 янв. 1901 г. переведен в Преображенскую ц. слободы Уразовой Валуйского у. 3 марта 1903 г. рукоположен во священника к Богоявленской ц. с. Новорождественского Бирюченского у. В 1907 г. поступил в СПбДА, в связи с чем 11 окт. уволен за штат. Окончив академию в 1911 г. со степенью канд. богословия за соч. «Органы епархиального управления и суда в Русской Церкви в XVI—XVII ст.», 10 июня того же года назначен настоятелем домового ц. Николаевского дома призрения престарелых и увечных граждан в С.-Петербурге. Служил законоучителем в Александринской жен. школе при доме призрения (с 1910) и Николаевской торговой школе с.-петербургского купечества (с 1911). 14 (1) марта 1918 г. назначен следователем III столичного округа.

В марте 1936 г. пострижен в монашество с именем Б., 7 марта хиротонисан во епископа Кинешемского, викария Костромской епархии, 1 июля того же года назначен епископом Ивановским. 23 апр. 1937 г. арестован и заключен во внутреннюю тюрьму НКВД Ивановской обл. 9 авг. 1937 г. особое совещание при НКВД СССР приговорило епископа к 5 годам ссылки в Казахстан. 25 нояб. на пути следования к месту ссылки в Сарысуский р-н Б. был вновь арестован и заключен в тюрьму г. Мирзоян (Джамбул, ныне Тараз). Обвинялся «в проведении пораженческой контрреволюционной террористической агитации, направленной на подрыв мощи СССР». Виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Южно-Казах-

станской обл. от 28 нояб. 1937 г. и погребен в общей безвестной могиле. Реабилитирован 28 марта 1989 г. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: РГИА. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4218. Клировые ведомости церквей С.-Петербурга. Л. 235 об.—236; ГАИО. Ф. 2953. Оп. 1. Д. 4. С. 5; Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Арх. № 7624—П; Архив КГБ по Южно-Казахстанской обл. Арх. № 838. Д. № 0245.

Ист.: Воронежские ЕВ. 1897. № 23. С. 480; 1901. № 3. С. 52; 1903. № 6. С. 123; 1907. № 21. С. 621; Изв. по С.-Петербургской епархии. 1911. № 12—13. С. 1; Петроградский церк.-епарх. вестн. 1918. № 3. С. 4.

А. А. Бовкало,
игум. Дамаскин (Орловский)

БОРИС Павлович Ивановский (1897, Москва — 10.12.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 27 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Род. в семье почтово-телеграфного служащего. Окончил реальное уч-ще и ДС. До 1923 г. работал редактором в Российском телеграфном агентстве.



Сщмч. Борис Ивановский.
Москва. Бутырская тюрьма.
Фотография. 1937 г.
(Архив ПСТБИ)

В 1923 г. был рукоположен во иерея, служил в храмах Павлово-Посадского р-на Московской губ. В 1930 г. Б. арестовали по подозрению в расклеивании контрреволюционных листовок на стенах павлово-посадского Васильевского мон-ря, но через 2 недели освободили. В 1930 г. Б. был назначен священником московского храма Живоначальной Троицы в Листах, после закрытия к-рого в нач. 30-х гг. был вынужден сменить неск. приходоов. Последним местом служения Б. был храм во имя свт. Григория Неокесарийского на Б. Полянке, а проживал он в с. Леонове Ростокинского р-на. Б. испытал все

тяготы священнического служения того времени: нищету, преследования властей, лишение избирательных прав. 16 нояб. 1937 г. он был арестован как член «группы служителей религиозного культа» с. Леонова, якобы проводившей активную контрреволюционную деятельность, заключен в Бутырскую тюрьму. Виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки при УНКВД СССР по Московской обл. от 5 дек. 1937 г. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-30358. Лит.: Бутовский полигон. Кн. 1. С. 171; Дамаскин. Кн. 6. С. 447.

Игум. Дамаскин (Орловский)

БОРИС Николаевич Назаров (1884, Москва — 17.02.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 4 февр. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Род. в семье нотариуса. В 1902 г. окончил 3-ю московскую гимназию и поступил на математическое отд-ние Московского ун-та, где проучился 2 года. В 1907 г. Б. сдал экзамен по богословским предметам в Московской ДС и в 1908 г. был рукоположен во священника к Знаменской ц. в с. Ильинском Коломенского у. Московской губ. В 1910—1923 гг. служил в Преображенском храме с. Крюкова, в 1924 г. переведен в Успенский храм с. Картина Рузского у. В 1928 г. награжден наперсным крестом, в 1931 г. возведен в сан протоиерея и назначен в Никольскую ц. с. Протасьева Вереяского р-на Московской обл. 25 янв. 1938 г. арестован и заключен в тюрьму г. Можайска, затем переведен в московскую Таганскую тюрьму. Необходимые следствию показания на Б. дал свящ. Виктор Озеров, сообщивший об «антисоветских настроениях» арестованного. Б. отверг предъявленные обвинения. Расстрелян по приговору тройки НКВД от 2 февр. 1938 г. Канонизирован на *Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г.* Имя внесено в Собор новомучеников и исповедников Российских постановлением Свящ. Синода от 17 июля 2002 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. № 19793; Архив ЦНЦ.

БОРИС Александрович Семёнов (1900, С.-Петербург — после 1931, Ленинградская обл.), сщмч. (пам. 10 нояб. и в Соборе новомучеников

и исповедников Российских), диак. Род. в семье наборщика типографии. До 1916 г. учился в 6-й технической школе при фабрике Гознак, затем был рабочим на этой фабрике. В 1919 г. в связи с эвакуацией предприятия семья Семёновых переехала в Москву. В 1920–1922 гг. Б. работал на Гознаке конторщиком, после увольнения в связи с массовыми сокращениями поступил учиться в садово-огородный техникум. В то же время он начал служить алтарником в храме во имя арх. Михаила



Священномученики Августин (Беляев), архиеп. Калужский (справа), и Борис Семёнов. Фотография. Пенджикент. Ок. 1930 г.

на Пироговской ул., где познакомился с Иваново-Вознесенским еп. Августин (Беляевым). Став его келейником и иподиаконом, Б. переехал в Иваново и поселился в одном доме с владыкой. 22 окт. 1926 г. еп. Августин был приговорен к 3 годам ссылки в Ср. Азию, Б. поехал вслед за ним в г. Ходжент (Худжанд), а затем в Пенджикент. По окончании срока ссылки еп. Августин получил назначение на кафедру в Сызрань (1 апр. 1930), куда за ним отправился и Б. Он не только помогал владыке за богослужениями, но также выполнял различные церковные поручения — во время поездок в Москву передавал письма митр. Сергию (Страгородскому). В дек. 1930 г. еп. Августин рукоположил Б. во диакона. 21 февр. 1931 г. Б. был арестован вместе с еп. Августином и обвинен в контрреволюционной деятельности. Виновным себя не признал. 28 окт. 1931 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило его к 3 годам заключения в Свирьский ИТЛ близ ст. Лодейное Поле Кировской ж. д. Ленинградской обл., где Б. скончался от непосильного труда и болезней. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив УФСБ РФ по Самарской обл. Арх. № П-14633.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 5. С. 396–397.

Игумен Дамаскин (Орловский)

БОРИС Сергеевич Заварин (23.04.1910, с. Копыри Ростовского у. Ярославской губ.— 7.02.1938, Вологодская обл.), мч. (пам. 25 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), псаломщик, сын сщмч. *Сергия Заварина*. По окончании семилетней школы решил вступить на путь священнослужения и был определен на должность псаломщика в храм с. Копыри. В 1937 г. поселился на Расловском-Воскресенском погосте (Грязовецкий р-н Вологодской обл.), прислуживал в Воскресенской ц. 16 янв. 1938 г. был арестован и обвинен в участии в «контр-

революционной подпольной организации духовенства».

Виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Вологодской обл. от 21 янв. 1938 г. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.* Имя внесено в Собор новомучеников и исповедников Российских постановлением Свящ. Синода РПЦ от 12 марта 2002 г.

Арх.: Архив УФСБ по Вологодской обл. Д. П-13061. Л. 5, 9, 11, 36–37, 48–51, 61, 64, 68, 189, 193; ГАЯО. Ф. Р-3698. Оп. 2. Д. С-1158. Л. 11–11 об.

БОРИС Философович Орнатский (30.05.1887, С.-Петербург — между 15 и 29.08.1918, Кронштадт (?)), мч. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Российских), сын сщмч. *Философа Орнатского*. Окончил в 1908 г. 10-ю с.-петербургскую гимназию, в 1911 г. — Константиновское артиллерийское уч-ще. 6 авг. 1911 г. произведен в подпоручика и назначен на службу в 49-ю артиллерийскую бригаду; исполнял обязанности учителя бригадной учебной команды, помощника зав. учебной команды и зам. зав. бригадного офицерского собрания. 16 июня 1913 г. произведен в поручика, 23 дек. 1913 г. переведен в 23-ю артиллерийскую бригаду. С 27 июля 1914 г. участвовал в сражениях первой мировой войны, возглавлял 3-ю батарею 23-й артиллерийской бригады 9-й армии. 5 февр. 1916 г. произведе-

ден в штабс-капитана. Имел награды: ордена св. Станислава 2-й и 3-й степени, св. Анны 2, 3 и 4-й степени. По возвращении с фронта жил с родителями, давал частные уроки и помогал отцу в храме. Арестован 9 авг. 1918 г. и вскоре расстрелян. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Лит.: Новомуч. Борис Философович Орнатский // *Филмонов В. П.* Крестом отверзается небо... СПб., 2000. С. 223–224; Синодик СПб епархии. С. 82.

БОРИС Константинович Успенский (24.07.1895, с. Каравеево Владимирской губ.— 15.12.1942, Кемеровская обл.), мч. (пам. 2 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), сын сщмч. *Константина Успенского*. По окончании ДС Б. был призван на военную службу, участвовал в сражениях первой мировой войны, в посл. служил в Красной Армии писарем. После демобилизации работал счетоводом, жил в с. Васютине Богородского у. Московской губ. (ныне Павлово-Посадский р-н Московской обл.) вместе с отцом, к-рому помогал при богослужении. Арестован 6 нояб. 1937 г., заключен в тюрьму Ногинска, обвинен в антисоветской пропаганде и агитации (призывал не работать в церковные праздники). Виновным в антисоветской деятельности Б. себя не признал. 12 нояб. тройкой НКВД приговорен к 10 годам заключения в ИТЛ, где скончался. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.* Имя внесено в Собор новомучеников и исповедников Российских постановлением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2001 г.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 237. Л. 86–87; ЦГИАМ. Ф. 2127. Оп. 1. Д. 465. Л. 114–115; ГАРФ. Ф. 10035. Д. 20847.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 6. С. 315.

БОРИС Филиппович Денисов (схим. Сергей; 5.09.1931, Москва — 19.03.1981, там же), болящий, подвижник благочестия. Из семьи рабочих. В 15 лет у Б. начались сильные боли в суставах, 1,5 года он провёл в больнице. После бывшего ему видения креста юноша осознал свою болезнь как Промысел Божий о нем, понял, что не вылетится, и настоял на возвращении домой. В течение последующих 33 лет он был недвижим: почти не владел руками, ноги были согнуты в коленях. По просьбе матери Б. больного стали навещать



прихожане Свято-Духовской ц. на Даниловском кладбище: помогали в хозяйственных делах, рассказывали о церковной жизни, иногда возили Б. в храм в инвалидной коляске. Пришедшая однажды к Б. монахиня удивилась, что он не соблюдает пост, и, наставив его в вере, сказала: «Если хочешь быть счастливым, то надо читать Евангелие, от корочки до корочки». С этого времени жизнь Б. изменилась, его духовным отцом стал прот. Николай Голубцов, служивший в храме Ризоположения и в Малом соборе Донского мон-ря. Б. стремился к монашеству, но прот. Николай говорил: «Твоя мантия и твое монашество — ножки».

Люди приходили к Б. как к больному, нуждавшемуся в помощи, однако обнаруживали, что сами получают от него духовную поддержку, за советом к нему часто обращались молодые священники. Б. всегда был радостен, внимателен к каждому, говорил о духовной жизни очень простыми понятными словами. Первое время он отказывался от пожертвований, но архим. Тихон (Агриков), окормлявший Б. после кончины прот. Николая, благословил принимать милостыню и передавать нуждающимся. Дома Б. читал Свящ. Писание, справлял службы по Октоиху и Минеям, разучивал церковные песнопения. Б. обладал хорошими слухом и голосом и очень любил петь, у него часто собирались московские регенты и певчие. Б. особенно чтит блгв. кн. Даниила Московского и прп. Сергия Радонежского. В 1970 г. Б. принял монашество и наместник Т.С.Л. архим. *Иероним (Зиновьев)* благословил братию лавры навещать, исповедовать и соборовать его. В 1975 г., когда у праведника началась гангрена и врачи вынесли заключение, что он проживет не более 3 дней, Б. был пострижен в схиму с именем *Сергий*. Прожив после этого еще 6 лет, он никогда не роптал на болезнь, благодарил Бога за то, что Он привел его к Себе. Б. погребен на Даниловском кладбище.

Лит.: «Все могу о укрепляющем мя Иисусе...»: *Болящий Борис (схимонах Сергий)* // ДанБлаг. 1994. № 6. С. 111–126.

Игумен Андроник (Трубачёв)

БОРИС (Вик Борис Иванович; 28.08.1906, Саратов — 16.04.1965, Сочи), митр. Херсонский и Одесский. Из семьи рабочих. К 1918 г. окончил 2 класса Саратовского ДУ,

в 1926 г. — среднюю школу 2-й ступени. В 1923 г. поступил в саратовский Спасо-Преображенский мон-рь, где нес послушание иподиакона. В 1926 г. обновленческим архиереем рукоположен во диакона целибатом. В июне 1928 г. пострижен в рясофор с именем Серафим, в 1930 г. — в мантию с именем Б. В 1930–1931 гг. состоял клириком в обновленческой Рязанской епархии. В 1931 г. мобилизован на военную службу в тыловое ополчение. В 1934 г. принят в общение с Московской Патриархией в монашеском достоинстве, без признания хиротоний. В мае 1935 г. рукоположен во диакона, затем во иеромонаха. Вскоре Б. был арестован и в июне 1935 г. осужден, в июне 1937 г. освобожден. В авг. того же года поступил на работу в Сармашстрой (позднее назывался «Трест № 13»), где работал до сент. 1940 г. В мае 1941 г. перешел на должность коменданта в Трест зеленого строительства Саратовского горсовета, 28 авг. того же года мобилизован и до окт. 1942 г. работал начальником снабжения и зав. складом промышленности, после чего служба Б. в гражданских учреждениях была завершена.

1 нояб. 1942 г. архиеп. *Григорий (Чуков)* назначил Б. настоятелем саратовского кафедрального собора, вскоре возвел в сан игумена, 19 авг. 1943 г. Б. был возведен в сан архимандрита. 2 апр. 1944 г. в Богоявленском кафедральном соборе в Москве состоялась хиротония Б. во епископа Нежинского, викария Черниговской епархии, хиротонию возглавил Патриарх *Сергий*. 16 апр. 1945 г. был назначен правящим еп. Черниговским и Нежинским. Награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1946). 13 янв. 1947 г. переведен на Саратовскую кафедру, 18 нояб. следующего года Б. было поручено временное управление Чкаловской епархией. 4 марта 1949 г. назначен епископом Чкаловским и Бузулукским.

В июне 1950 г. командирован в Берлин для ознакомления с церковной жизнью Германской епархии. По результатам поездки Б. и прот. В. Д. *Шпиллер* подготовили Патриарху *Алексию I* доклад, в котором ставились вопросы о необходимости активизации церковной жизни в Зап. Германии и о переустройстве епархии. 26 сент. 1950 г. Б. был на-

значен епископом Берлинским и Германским. Его предшественник на этой кафедре архиеп. *Сергий (Королёв)* вернул в лоно РПЦ мн. рус. эмигрантов. Этот процесс продолжался и при Б. 25 окт. 1953 г. с РПЦ воссоединился бывш. настоятель общины *Русской православной Церкви за границей* в Берлине архим. *Мстислав (Волонсевич; в посл. архиепископ)*. Б. принимал меры по восстановлению и ремонту правосл. храмов в ГДР и Зап. Берлине, в т. ч. Воскресенского кафедрального собора, кладбищенского храма святых равноап. Константина и Елены в Тегеле, епархиальных домов в Потсдаме и Берлине. В архиерейском доме в Берлине с апр. 1951 г. действовал домовый храм во имя прп. Сергия Радонежского. По инициативе Б. 1 янв. 1952 г. в Германии начал издаваться ежемесячный ж. «Голос Православия» (тираж 500 экз.), редакционную коллегия к-рого возглавил епископ. При архиерейском доме была организована демонстрация советских патриотических кинофильмов. Правосл. Германская епархия во главе с Б. была зарегистрирована в ГДР как единственная представительница Русской Церкви. В окт. 1951 г. Б. был возведен в сан архиепископа и назначен временно исполняющим обязанности экзарха Московской Патриархии в Зап. Европе.

С июля по окт. 1954 г. Б. управлял Ярославской епархией. В окт. того же года назначен Патриаршим экзархом Сев. и Юж. Америки, архиепископом Алеутским и Североамериканским, одновременно ему поручили управление Краснодарской епархией. 27 дек. награжден правом ношения креста на клобуке, к-рый

*Архиеп. Борис (Вик).
Фотография. 1954 г.*



получил в дар от Патриарха Алексия I. 31 дек. 1954 г. архиепископ прибыл в США с целью совершить поездку по епархии, посетил множество приходов в различных городах страны, 27 февр. следующего года был вынужден вернуться в СССР ввиду отказа правительства США продлить визу. В сер. 50-х гг. Б. являлся постоянным участником международных конференций в защиту мира. В апр. 1956 г. переведен на Херсонскую и Одесскую кафедру с поручением временного управления Ворошиловградской (ныне Луганской) епархией и сохранением полномочий экзарха Сев. и Юж. Америки. С нояб. 1958 по февр. 1959 г. находился в Нью-Йорке (США), проводил работу по налаживанию жизни Экзархата. Активная церковная де-



Борис (Вик), митр. Херсонский. Фотография. Нач. 60-х гг. XX в.

тельность Б. вызвала недовольство в Гос. департаменте США, и архиепископу было отказано в продлении визы. 25 февр. 1959 г. Б. был возведен в сан митрополита. С марта по авг. 1960 г. находился в США в связи с завершением капитального ремонта Никольского храма в Нью-Йорке, переданного решением Верховного суда США вопреки притязаниям РПЦЗ Московской Патриархии. В окт. 1960 г. сопровождал Патриарха Алексия I в поездке в Грузию и Армению.

В июле 1961 г. Б. принимал участие в Архиерейском Соборе РПЦ. При обсуждении изменений в «Положении об управлении приходов» выступил с речью, в к-рой поддержал передачу приходских финансов и имущества в ведение мирян. Однако деятельность Б. как правящего архиерея была направлена на противостояние властям в условиях нового этапа гонений на Церковь;

Б. стремился не допустить снятия с регистрации правосл. храмов епархии, в т. ч. Ильинского собора в Одессе. Зам. уполномоченного Совета по делам РПЦ по УССР М. Гладаревский сообщал, что Б. «всячески ищет причины для сопротивления нашим рекомендациям по объединению религиозных общин, закрытию церквей, сужению деятельности духовенства». В характеристике Б., составленной уполномоченным Советом по делам РПЦ по Одесской обл., отмечалось, что «вся его деятельность — это упорное сопротивление всем нашим мероприятиям».

16 июня 1962 г. Свящ. Синод в соответствии с прошением Б. освободил его по состоянию здоровья от должности экзарха Сев. и Юж. Америки, 16 нояб. того же года архиерей был освобожден и от управления Ворошиловградской епархией. В 1963–1965 гг. Б. перенес неск. инфарктов. В нач. февр. 1965 г. он принял участие в торжествах по случаю 20-летия Патриаршего служения Патриарха Алексия I. 5 февр. Б. был предоставлен 3-месячный отпуск, к-рый он проводил в Сочи, где и скончался. Отпевание Б., состоявшееся 19 апр. в Одессе, возглавил Киевский и Галицкий митр. *Иоасаф (Лелюхин)*. Б. похоронен на кладбище одесского Успенского мон-ря.

Б. был награжден мн. церковными наградами, в т. ч. орденом св. кн. Владимира 1-й степени (1963), являлся почетным членом МДА.

Соч.: Поучение в день Пятидесятницы // ЖМП. 1961. № 6. С. 39.
Арх.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 133 [личное дело Б.]; Оп. 1. Д. 738. Л. 172–192.
Лит.: Наречение и хиротония архим. Бориса (Вика) во еп. Нежинского, вик. Черниговской епархии // ЖМП. 1944. № 4. С. 11; *Владимир (Сабодан)*, иером. Митр. Херсонский и Одесский Борис (Вик): Некролог // Там же. 1965. № 6. С. 7–11.

О. Н. Копылова

БОРИС (Георгиев Константин; 30.01.1875, Стара-Загора — 22.10.1938, София), митр. Охридский Болгарского Экзархата Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Закончил Самоковскую духовную школу, во время учебы в СПбДА был рукоположен во иеродиакона (30 июня 1899). Вернувшись в Болгарию, преподавал в Самоковском богословском училище (1899–1903). 27 июля 1900 г. рукоположен во иеромонаха. С 1903 по 1910 г. был протосинкеллом в К-поле; 6 янв. 1904 г. возведен

в сан архимандрита. 6 авг. 1910 г. Б. был хиротонисан во епископа Моравского, а 10 дек. того же года избран Охридским митрополитом. В 1913 г., как и все македон. митрополиты Болгарского Экзархата, был изгнан из своей епархии; до 1915 г. управлял Гюмюрджинской (Маронийской) епархией, после чего вернулся на свою кафедру в Охрид. В 1918 г. возвратился в Болгарию и до 1924 г. являлся членом Св. Синода БПЦ. С 1924 по 1936 г. был зам. Экзарха в К-поле.

Работал над составлением синодального Служебника, Напрестольного Евангелия и др. богослужебных книг БПЦ, принял участие в редактировании синодального перевода болг. Библии. Совместно с митр. Струмицким Герасимом перевел на болг. язык Служебник (1908); составил и издал сборники «Христианин на св. литургии» (Христианинът на св. Литургия, 1935), «Молитвенное сокровище» (Молитвено съкровище, 1937).

Лит.: Цанков Ст. Българската православна църква от Освобождението до настояще време // ГСУ, БФ. Т. 16. 1938/1939. № 6. С. 61–62.

Х. Темелски

БОРИС (Лентовский Владимир Иванович, 24.07.1857, Краснослободск Пензенской губ. — 2.09.1923, Пенза), еп. Пензенский и Саранский. Род. в семье священника, удостоенного в 1882 г. ордена св. равноап. кн. Владимира 4-й степени и потомственного дворянства. В 1867–1871 гг. учился в Краснослободском, потом в Пензенском ДУ. По окончании Пензенской ДС в 1877 г. поступил в КазДА, к-рую окончил со степенью канд. богословия в 1881 г. В 1881–1882 гг. служил преподавателем Свящ. Писания в Смоленской ДС и рус. языка в Смоленском жен. епархиальном уч-ще. В 1882 г. назначен законоучителем и классным наставником в пензенской 1-й муж. гимназии, в к-рой проработал (с перерывами) до 1912 г. 4 сент. 1882 г. рукоположен во священника к пензенской ц. Сошествия Св. Духа на апостолов. В 1889 г. переведен настоятелем в домовый храм во имя св. блгв. кн. Александра Невского при 1-й муж. гимназии. С 1898 г. протоиерей. В 1910 г. назначен настоятелем пензенского кафедрального собора во имя Всемилощивого Спаса. В 1911 г. прот. Владимир Лентовский стал председателем Инно-



кентиевского просветительного братства, задачей к-рого было распространение и утверждение правосл. веры среди инородцев (мордвы, татар) и старообрядцев и борьба с суевериями. В 1912 г. избран членом Гос. думы 4-го созыва от Пензенской губ. и членом губ. училищного совета. Был награжден орденами св. Анны 3-й (1897) и 2-й степени (1903), св. Владимира 4-й (1908) и 3-й степени (1914).

В марте 1918 г., после смерти Пензенского еп. Феодора (Лебедева), кафедральный собор был занят отстраненным от управления Пензенской епархией (но еще не запрещенным в священнослужении) архиеп. Владимиром (Путятой), вступившим в конфликт с кафедральным протоиереем. В апр. 1918 г. на Пензенскую кафедру был назначен еп. Иоанн (Поммер), постаравшийся нейтрализовать организованную Путятой «Пензенскую народную церковь». Еп. Иоанн назначил прот. Владимира настоятелем Рождественского храма. В июне 1918 г. о. Владимир в числе др. сторонников еп. Иоанна был арестован, судим за неподчинение распоряжениям комиссара по отделению Церкви от гос-ва, пробыл в тюрьме ок. месяца. Ревтрибуналом оправдан. 16 дек. 1919 г. прот. Владимир снова был арестован, виновным в контрреволюционной деятельности себя не признал; по постановлению Пензенской губ. ЧК от 26 мая 1920 г. Б. как «организатор и активный участник контрреволюционной организации «Пензенское братство православных христиан»» должен был быть выслан за пределы Пензенской губ., но по состоянию здоровья ему позволили остаться под надзором в Пензе. В 1921 г., после отъезда еп. Иоанна в Латвию, Лентовский был пострижен в монашество с именем Б. и хиротонисан во епископа Пензенского и Саранского. В 1922 г. он вновь был арестован. Освободившись из тюрьмы, летом того же года перешел в обновленчество и стал послушным орудием обновленческого епархиального совета: в его обязанность входило рукоположение представленных советом кандидатур. Постановлением обновленческого ВЦУ от 6 июля 1922 г. Б. был уволен на покой; вполн. раскаивался в своем переходе в раскол, но публичного покаяния не приносил. 29 апр. 1923 г. участвовал в открытии «2-го Все-

российского поместного собора» (см. *Обновленчество*). Жил и умер в сторожке при обновленческой церкви. Похоронен при пензенской Рождественской ц. (не сохр.).

Арх.: Гос. архив Пензенской обл. Ф. 182. Оп. 1. Д. 2700. Л. 5 об. – 11 об.; Д. 2638. Л. 3 об.; Д. 1935. Л. 4 об.; Д. 1963. Л. 1 об.; Д. 2315. Л. 68 об.; Архив ЗАГС Правительства Пензенской обл. Книга умерших в 1923 г., запись № 1003; Архив УФСБ по Пензенской обл. Д. 7727.

Ист.: Иванов Н. П. История путятинской смуты // Пензенские Ев. 1998. № 7 (159). С. 82–83.

Лит.: Дворжанский А. И. История Пензенской епархии. Пенза, 1999. Кн. 1: Ист. очерк. С. 248, 260, 276, 280, 281, 291, 293–295, 297; «Обновленческий» раскол. С. 249, 308.

А. И. Дворжанский

БОРИС (Плотников Владимир Владимирович; 1855, Красноярск – 18.11.1901, Гурзуф), еп. Ямбургский,



Борис (Плотников), еп. Ямбургский. Фотография. 1901 г. (РГИА)

вик. С.-Петербургской епархии. Род. в семье столоначальника Красноярского духовного правления, окончил Томскую ДС. В 1876 г. поступил в КазДА, к-рую окончил в 1880 г. со степенью канд. богословия. В период обучения в академии занимался у известного лингвиста И. А. Бодуэна де Куртенэ. Собирался посвятить себя миссионерской деятельности в Японии под рук. свт. еп. *Николая (Касаткина)*, но не принял монашества, необходимого для работы в миссии, и отказался от поездки. 27 авг. 1880 г. поступил в Томскую ДС преподавателем словесности, истории лит-ры и логики, временно преподавал также гомиетику, лат. и греч. языки. С 1884 г. доцент КазДА по кафедре метафизики. В 1885 г. защитил дис. «История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности», написанную

под рук. проф. И. Я. *Порфирьева*, решением Святейшего Синода от 30 мая 1886 г. утвержден магистром богословия. 29 марта 1886 г. еп. Чебоксарским *Кириллом (Орловым)* пострижен в монашество, 10 апр. рукоположен во иеродиакона, 12 апр. – во иеромонаха. Указом Святейшего Синода от 17 окт. 1886 г. переведен инспектором в МДА, где читал «Введение в курс богословских наук». С 26 окт. 1886 г. архимандрит. С 22 мая 1887 г. цензор ж. «*Троицкие листки*». В 1888 г. назначен ректором Киевской ДС, также являлся редактором ж. «*Руководство для сельских пастырей*» и председателем комитета по изданию ж. «*Воскресное чтение*». Решением Святейшего Синода переведен в С.-Петербург, в апр. – окт. 1892 г. исполнял обязанности старшего цензора С.-Петербургского комитета духовной цензуры и члена Учебного комитета при Святейшем Синоде. С 30 окт. 1892 г. ректор СПбДА, с 15 дек. 1892 г. член синодальной комиссии для переговоров о присоединении старокатоликов к правосл. Церкви. Из-за слабого здоровья по рекомендации врачей начал хлопотать о переводе из С.-Петербурга. 2 дек. 1893 г. получил назначение настоятелем посольской церкви в К-поле. Самостоятельно выучил новогреч. язык, интересовался общей ситуацией на правосл. Востоке, много общался с представителями греч. духовенства (с К-польскими Патриархами *Неофитом VIII*, *Анфимом VII* и др.). В февр. 1899 г. вернулся на должность ректора СПбДА.

9 мая 1899 г. Б. был хиротонисан во епископа Ямбургского, викария С.-Петербургской епархии, хиротонию возглавил митр. С.-Петербургский *Антоний (Вадковский)*. Решением Святейшего Синода от 20 янв. 1899 г. Б. был назначен постоянно присутствующим в Синоде и председателем Училищного совета при Синоде. В июне 1901 г. из-за ухудшения здоровья уехал в Костромскую губ., в авг. того же года – в Крым, где скончался от приступа астмы. Погребен в Исидоровской ц. *Александро-Невской лавры* в С.-Петербурге (захоронения церкви были перенесены или уничтожены в 30-х гг. XX в.). Б. состоял членом имп. *Палестинского правосл. об-ва*, Церковно-археологического об-ва при КДА, мн. др. об-в и академий. Награжден орденами Российской империи,





серб. орденом св. Саввы 3-й степени, знаком имп. Палестинского правосл. об-ва. По отзывам современников, был человеком простым, добрым, очень сдержанным, застенчивым и немногословным. Вместе с тем обладал даром красноречия, имел феноменальную память и блестящие способности к языкам.

Б. отличался широтой научных интересов, занимался пастырским и нравственным богословием, метафизикой, экзегетикой, апологетикой, церковной историей, филологией, философией, педагогикой. Разнообразие его интересов определялось присутствием Б. стремлением согласовывать идеалы знания и истины веры в научных трудах. Наиболее значительным из трудов Б. является соч. «История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности», к-рое охватывает более чем тысячелетний период визант. истории. В этом труде Б. продемонстрировал прекрасное знание новейшей историографии, святоотеческой и классической лит-ры. В круг общения Б. входили крупнейшие представители рус. богословской науки кон. XIX — нач. XX в., среди корреспондентов Б. были митрополиты Антоний (Вадковский) и Антоний (Храповицкий), рус. и греч. архиереи, К. П. Победоносцев, В. К. Саблер, Е. П. Аквилонов, Н. Я. Беляев, В. В. Болотов, Н. Н. Глубоковский, Н. Я. Грот, А. Ф. Бычков, А. П. Лебедев, Ф. И. Успенский и др. Работы Б. публиковались в журналах «Православное обозрение», «Православный собеседник», «Труды Киевской Духовной Академии», «Руководство для сельских пастырей» и др. Часть творческого наследия Б. осталась в рукописях.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 91 [Борис (В. В. Плотников)]; НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 63 [канд. соч. «Главные моменты в истории христианского просвещения в его отношении к древнему греко-римскому образованию»]. Соч.: Заметки по сравнительной мифологии М. Мюллера. Воронеж, 1880; Среднеболгарский служебник 1532 г.: Опыт палеографически-глоттологического исслед. Воронеж, 1880; Вопрос о классике. Каз., 1884; Из церковно-общественной жизни в Сибири: Сб. ст. Томск, 1884; История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности: Периоды 1-й и 2-й. Каз., 1885, 1890; Задачи метафизики: Введ. в курс метафизики: (По В. Вольфу). Х., 1888; Космология, или Метафизическое учение о мире: (По В. Вольфу). М., 1888–1889. 2 вып.; Основные принципы научной теории литературы. Воронеж, 1888; Об изучении истории просвещения вообще и истории лит-ры в особенности. Воронеж, 1889; О начале ми-

ра. М., 1889; Опыт объяснения 49-й главы книги Бытия. М., 1889; Главные черты арийской доисторической культуры по данным сравн. языкознания. Воронеж, 1890; Об изучении истории просвещения вообще и истории лит-ры в особенности. Воронеж, 1890; Об изучении церковной истории. К., 1890; О невозможности чисто физиологического объяснения душевной жизни человека. Х., 1890; Общее введ. в круг богословских наук. К., 1890; Зап. по пастырскому богословию. К., 1892. 4 вып.; В чем искать счастья в жизни. СПб., 1893; Очерки по истории просвещения в период византийский. К., 1893. Вып. 1.

Лит.: Троицкий И. Г. Памяти преосв. Бориса: Преосв. Борис как ученый // ХЧ. 1901. Т. 212. Ч. 2. С. 926–929; Пальмов И. С. Некот. восп. о преосв. еп. Борисе // Там же. С. 929–942; Шавельский Г., свящ. Преосв. Борис в отношении к студенчеству // Там же. С. 942–947; Бродович И. Прощание ректора КДА преосв. Бориса с Академией и духовенством в г. Киве. К., 1902.

А. И. Алексеев

БОРИС (Разумов Вангел Симов; 26.10.1888, с. Дзявато близ г. Ресен, Македония — 8.11.1948, с. Коларово близ г. Петрич, Болгария), митр. Неврокопский Болгарского Экзархата Болгарской Православной Церкви (БПЦ). В 1910 г. закончил К-польскую ДС, 10 июля того же года принял монашество и был рукоположен во иеродиакона, служил в домовый церкви экзаршего дома, с 1911 по 1915 г. учился на богословском фак-те в г. Черновицы (совр. Черновцы, Украина). По возвращении в Болгарию в течение года преподавал в Бачковском священническом уч-ще и в Пловдивской ДС. В 1916 г. уехал в Вену, где изучал философию; получил степень д-ра в Черновицах, после чего возвратился в Болгарию и 25 нояб. 1917 г. был рукоположен во иеромонаха. На протяжении последующих 5 лет являлся представителем БПЦ в Будапеште. В 1922 г. вернулся в Болгарию, где 22 июля того же года был возведен в сан архимандрита. В дальнейшем служил протосинкеллом в Софийской митрополии (1923–1924), начальником культурно-просветительного отд-ния при Св. Синоде БПЦ и предстоятелем храма св. *Александра Невского в Софии* (1924–1926), ректором Софийской ДС (1926–1931) и секретарем Синода БПЦ (1931–1935). Составил устав для стравропигиальных мон-рей БПЦ, одобренный Синодом в 1925 г. В 1928 г. Б. написал и издал брошюру «Кризис в болгарском образовании». 14 дек. 1930 г. хиротонисан во епископа Стобийского. В 1932 г.

был послан в Иерусалим для работы по прекращению греко-болг. схизмы. В 1934 г. под псевдонимом Ивайло Орлин издал сб. стихов «Полеты». 24 марта 1935 г. был избран митрополитом Неврокопским. Вел активную работу, направленную на духовное и адм. укрепление вверенной ему епархии, в частности в кон. 1940 г. ввел на ее территории ежедневное совершение богослужения. Перенес епархиальную резиденцию в г. Горна-Джумая (совр. Благоевград). В февр. 1945 г. участвовал в болг. церковной делегации, направленной в К-поль с целью решения вопроса об окончательном снятии схизмы.

Во время объезда своей епархии по наущению коммунистических властей, недовольных активным и влиятельным архиереем, был убит священником-расстригой И. Стаменовым из с. Хырсова. В надгробном слове митр. Доростоло-Червенский Михаил назвал Б. «совестью Болгарской Православной Церкви».

Лит.: *Гуров Хр.* Неврокопский митр. Борис // Църковен вестн. София, 1935. Бр. 13, 30 март; *Път към Голгота.* Благоевград, 1998. С. 160.

Х. Темелски

БОРИС (Рукин Борис Андреевич; 24.07.1879 — 30.06.1931, Москва), один из инициаторов *григорианского раскола* в РПЦ. Род. в семье священника Донской епархии. Окончил Донскую ДС, затем КазДА (1904) со степенью кандидата богословия за соч. «Церковно-библейское учение о пастырском призвании». 16 июня 1905 г. назначен в Рязанскую ДС преподавателем Свящ. Писания, одновременно с 15 сент. 1905 по 1 сент. 1907 г. преподавал педагогику в Рязанском епархиальном жен. уч-ще. 26 февр. 1909 г. назначен на должность епархиального наблюдателя церковноприходских школ Пензенской епархии; 14 дек. 1916 г. переведен на ту же должность в Воронежскую епархию. Монашеский постриг и священный сан принял после 1917 г. В сане архимандрита состоял председателем «Союза православных приходов», ректором Донской ДС в г. Новочеркасске (в 1920 преобразована в пастырские курсы), после закрытия к-рой в 1921 г. служил в разных храмах. В февр. 1922 г. был вызван свт. Патриархом Тихоном в Москву, но не смог выехать по причине резкого ухудшения здоровья. В кон. марта — нач. апр. 1923 г. Б. прибыл в Москву, где Патриарх





высказал намерение рукоположить его во епископа Воткинского, викария Московской епархии, и поручить ему окормление рабочих Воткинского завода. Б. отказался, сославшись на болезнь. Ввиду ареста Патриарха задержался в Москве, служил по приглашению в разных храмах. 11–12 июля совершал праздничное богослужение в соборе г. Клин; в промежутках между службами беседовал с собравшимся духовенством о сложном положении Церкви в новых исторических условиях. 18 июля 1923 г. арестован Московским губернским отделом ГПУ; содержался в Бутырской тюрьме. 19 сент. 1923 г. дело за недоказанностью обвинения прекращено. 14 нояб. 1923 г. был назначен и 17 нояб. хиротонисан во епископа Можайского, викария Московской епархии. Являлся настоятелем московского Сретенского мон-ря, часто служил и проповедовал в различных московских храмах. Его проповеди отличались живостью, ясностью и убедительностью и собирали немало количество богомольцев. Был близок к свт. Патриарху Тихону. Временно управлял Владимирской (8 февр. 1924 – 25 марта 1924) и Могилёвской (с 25 марта 1924) епархиями. После кончины свт. Тихона участвовал в организации его погребения. К Патриаршему Местоблюстителю митр. сщмч. Петру (Полянскому) отнесся неодобрительно, что и стало одной из причин последовавшего вскоре вовлечения Б. в раскол.

Осенью 1925 г. в ГПУ был разработан план устранения сщмч. Петра от должности Местоблюстителя и организации нового церковного разделения. Решено было воспользоваться честолюбием неск. архиереев во главе с Б. и Екатеринбургским архиеп. Григорием (Яцковским). Представители ГПУ предложили Б. образовать инициативную группу и подать от ее имени ходатайство во ВЦИК о легализации Высшего церковного управления (ВЦУ) и одновременно опубликовать обращение к пастве, в к-ром будет особо подчеркнуто сочувственное отношение Церкви к политике советского правительства. После этого, уверяли Б., ВЦУ, епархиальные управления и правосл. приходы будут легализованы. Б. согласился с предложением, но заявил, что один он ничего сделать не сможет, и обратился через со-

трудника ГПУ к Патриаршему Местоблюстителю, рекомендуя митр. Петру принять предложение. Несмотря на то что сщмч. Петр отверг его предложение, Б. не прерывал переговоры с ГПУ. Одновременно он требовал от митр. Петра созвать архиерейский Собор, на к-ром планировал отстранить его от Местоблюстительства. Митр. Петр отвечал, что власти не допустят свободного собрания правосл. архиереев, не говоря уже о Поместном Соборе.

9 дек. 1925 г. Патриарший Местоблюститель был арестован. 22 дек. в Донском мон-ре, где тогда находилась резиденция Патриархии и где пребывал викарный еп. Московской епархии Б., под председательством Григория (Яцковского) состоялось совещание 10 архиереев. Они постановили образовать *Временный высший церковный совет (ВВЦС)* в составе 6 архиереев под председательством архиеп. Григория, в ВВЦС вошел и Б. На следующий день сторонники Григория (Яцковского) обратились в НКВД с прошением о легализации своего учреждения и через 10 дней получили справку, выданную «гр. Григорию Яцковскому, Рукину Борису, Булычеву К., Бусыгину И., Воскресенскому Д., Пятницкому В., Русиннову Т., Русинову М., Зорину В. в том, что к открытию деятельности Временного совета впредь до утверждения такового со стороны НКВД препятствий не встречается». Узнав об образовании ВВЦС, митр. Сергей (Страгородский) запретил архиеп. Григория и сторонников ВВЦС в священнослужении и объявил о предании их церковному суду.

19 янв. 1926 г. членам ВВЦС, среди к-рых был и Б., разрешили встретиться в тюремной камере с митр. Петром. Во время свидания они требовали от митрополита передачи им полномочий, уверяя, что только они, получившие признание советской власти, — чего не удавалось сделать ни свт. Патриарху Тихону, ни митр. Петру, не удастся и митр. Сергию, — сумеют до конца нормализовать отношения с гражданской властью и обеспечить Церкви спокойное существование. В конце концов Местоблюститель, к-рого тюремщики держали в полном неведении о ходе церковных дел, издал новое распоряжение об управлении Церковью, временно поручив исполнение обязанностей Местоблюстителя колле-

гии из 3 архиереев: Владимирского архиеп. Николая (Добронравова), Томского архиеп. Димитрия (Беликова) и Екатеринбургского архиеп. Григория. Члены ВВЦС скрыли от заключенного Первосвятителя, что архиеп. Николай находится под арестом, архиеп. Димитрий не имеет разрешения на приезд в Москву. Истолковав резолюцию как передачу управления Церковью лично архиеп. Григорию, они объявили об устранении от временного управления Московской епархией назначенного митр. Сергием Старицкого еп. сщмч. Петра (Зверева), а Б. издал циркуляр о своем вступлении в управление столичной епархией.

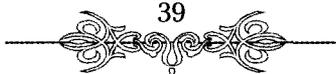
Узнав о реальном течении событий и состоянии дел, митр. Петр 23 апр. 1926 г. объявил об аннулировании полномочий ВВЦС и подтвердил назначение митр. Сергия своим временным Заместителем.

В григорианском расколе Б. состоял членом Синода, был возведен в сан «архиепископа», в 1927 г. — «митрополита». Число его сторонников в Москве, где он возглавлял общину, было ничтожно малым. В среде раскольников его влияние было весьма значительным, в Москве обычным наименованием григорианского раскола было «борисовщина».

Арестован в последних числах мая 1931 г. за дачу взяток чиновникам из комиссии по проверке храмового имущества, охраны памятников искусства и старины и Мособлисполкома при решении вопроса о передаче храмов группе верующих, возглавляемой Б. (окт., нояб. 1930 — часовни Спасская и св. кн. Владимира у храма Христа Спасителя; май 1931 — Воздвиженский храм на Воздвиженке); заключен в Бутырскую тюрьму, где скончался. По церковному преданию, в припадке душевной болезни покончил с собой.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 441. Д. 266. Л. 27–29 [Формулярный список о службе Пензенского епарх. наблюдателя церк. школ надворного советника, канд. богословия Бориса (Рукина)]; ЦА ФСБ. Д. Р–30614; ГАРФ. Ф. УКГБ по Московской обл. Д. П57281.

Соч.: Церк.-библ. учение о пастырском призвании: (Канд. дис.) // ПС. 1905. Июль/авг.; О пастырском призвании // Там же. 1907. Окт.; О современном положении Русской Православной Патриаршей Церкви. М., 1927. Ист.: Известия ЦИК. 1926. № 5 (2636), 7 янв. С. 5; Елевферий (Богоявленский), митр. Неделя в Патриархии. П., 1933. С. 137; Акты свт. Тихона; Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000.



Лит.: *Иоани (Снычѣв)*. Церк. расколы. С. 15–82; Рус. синодик: Помянник Моск. Сретенского мон-ря. М., 1995; *Дамаскин*. Кн. 2. С. 352–355; *Цытин*. История РЦ. 1917–1997. С. 139–144.

Прот. Владислав Цытин

БОРИС (Скворцов Борис Гаврилович; 30.09.1895, с. Стрешнево Данковского у. Рязанской губ. – 11.08.1972, Рязань), еп. Рязанский и Касимовский. Род. в семье священника, рано потерял мать. В 1911–1917 гг. учился в Рязанской ДС, по окончании к-рой женился и 8 сент. 1917 г. еп. Михайловским, вик. Рязанской епархии, *Павлом (Вильковским)* был рукоположен во священника к Борисоглебской ц. в Рязани, в к-рой служил его отец. В 1923 г. стал ключарем храма. В сер. 20-х гг. овдовел. По предложению о. Бориса приходской совет постановил (23 дек. 1923) включить в клир храма Михайловского еп. *Глеба (Покровского)*, к-рому власти отказали в регистрации. В окт. 1925 г. свящ. Б. Скворцов был привлечен к уголовной ответственности по делу «О контрреволюционной деятельности Рязанской епархиальной канцелярии» вместе с архиеп. *Борисом (Соколовым)*, еп. *Глебом (Покровским)* и др. членами канцелярии. На следствии о. Борис никого не оговорил, ложных показаний не давал. За отсутствием состава преступления был освобожден.

О. Борис был добрым пастырем, любимым народом, он ежедневно совершал богослужения и никогда не отказывал в совершении треб. В праздник Богоявления в 1927 г. о. Борис сослужил митр. сщмч. *Серафиму (Чичагову)* и вместе с архиереем совершил великое освящение воды на р. Трубеж. После закрытия в 1929 г. соборов в Рязанском кремле священник добился разрешения властей на перенесение епископской кафедры в Борисоглебский храм с правом служения в нем архиеп. Рязанского и Шацкого сщмч. *Иувеналия (Масловского)*. Несмотря на это, 5 нояб. 1929 г. храм закрыли и стали использовать для хранения зерна. После многочисленных обращений духовенства и прихожан в органы власти в июле 1930 г. в храме возобновились богослужения. В том же году о. Борис в сане протоиерея стал настоятелем Борисоглебского собора и председателем приходского совета. В 1935 г. в связи с закрытием собора назначен настоятелем ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скор-



Борис (Скворцов), еп. Рязанский. Фотография. Нач. 70-х гг. XX в.

блящих Радость», единственного храма в Рязани, не закрывавшегося в период гонений. За патриотическую деятельность в годы Великой Отечественной войны награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.».

В 1946 г. прот. Борис вновь возглавил причт и приходской совет Борисоглебского кафедрального собора, в к-ром возобновились богослужения. Под руководством настоятеля в соборе начались ремонтно-восстановительные работы. Своды и стены храма были заново расписаны по иконописным образцам XVI–XVII вв. художниками из Палеха братьями Блохиными. Иконостасы главного алтаря и правого придела, а также многочисленные резные киоты у стен и колонн были выполнены скульптором В. П. Гавриловым. В левом приделе установили фаянсовый иконостас XVIII в. из храма в с. Ижевском Спасского у., сохраненный верующими после закрытия церкви. Тогда же на церковном дворе был построен крестильный храм во имя св. праведных Иоакима и Анны и устроен новый памятник над захоронением свт. *Василия Рязанского*. В 1947/48 г. ближайшим помощником Б. был буд. Патриарх Московский и всея Руси *Пимен (Извеков)*, к-рый в сане игумена нес послушание ключаря собора. 12 авг. 1948 г. собор посетил Патриарх Московский и всея Руси Алексий I. В 1951 г. прот. Борис был назначен благочинным храмов Рязанского округа и членом епархиального совета. В том же году вошел в делегацию РПЦ на III Всесоюзной конференции сторонников мира в Москве.

16 февр. 1965 г. в ТСЛ прот. Борис Скворцов был пострижен в монаше-

ство с сохранением имени. 20 февр. в Скорбященской ц. Рязани митр. Ленинградский и Ладожский *Никодим (Ротов)*, в юношеские годы часто бывавший в этой церкви и помогавший Б. за богослужениями, возвел Б. в сан архимандрита. На следующий день в рязанском кафедральном Борисоглебском соборе состоялась хиротония Б. во епископа Рязанского и Касимовского, хиротонию возглавил митр. Никодим. Б. приложил много усилий для сохранения действующих храмов в своей епархии и возобновления богослужений в прежде закрытых. Противостоял изъятию церковных ценностей из храмов, в первую очередь древних икон. Отпевание Б. совершил еп. Владимирский и Суздальский *Николай (Кутепов)* в кафедральном Борисоглебском соборе. Б. погребен на Скорбященском кладбище в Рязани, у алтаря придела во имя прп. Онуфрия Великого.

Арх.: Архив Канцелярии Рязанского епархиального управления. Д. Борисоглебский кафедральный собор; ГАРО. Ф. Р–6. Д. 254; Мат-лы о деятельности общины при Борисоглебской ц. Рязани. Св. 15. Л. 1–215; Ф. Р–6. Оп. 2. Д. 487. Л. 6–7 об.; Д. 855. Л. 203; Ф. Р–497. Оп. 1. Д. 13. Л. 38, 73, 75–77; Ф. Р–5629. Оп. 1. Д. 94. Л. 261, 263; Д. 108. Л. 5–7. Лит.: *Шиповальников В., прот.* Еп. Рязанский и Касимовский Борис: Некролог // ЖМП. 1972. № 10. С. 30–32; *Серафим (Питерский), иером., Панкова Т. М.* Борисоглебский кафедральный собор г. Рязани. Рязань, 2001. С. 48–66; *Трубин С., прот.* Еп. Рязанский и Касимовский Борис (Скворцов) // Рязанский церк. вестн. 2002. № 11. С. 44–52.

Т. М. Панкова, игум. Серафим (Питерский)

БОРИС (Соколов Петр Алексеевич; 8.01.1865, с. Богородское Тарусского у. Калужской губ. – 21.02.1928, пос. Перловка Московской губ.), архиеп. Рязанский и Зарайский. Род. в семье священника. По окончании Калужской ДС (1893) был рукоположен во священника к церкви с. Истомина Тарусского у. Калужской губ. С марта 1894 г. преподавал Закон Божий в земской школе того же села, а также в открытой им воскресной школе для девиц старшего возраста. В дек. 1896 г. организовал попечительство для борьбы с распространением секты *хлыстов*. С сент. 1897 г. состоял заведующим и законоучителем бортниковской церковноприходской школы. Овдовев, поступил в СПбДА в качестве стипендиата Святейшего Синода (1899). В 1903 г. окончил академию и в сент. 1905 г. был удостоен степени канди-



дата богословия. С дек. 1905 по февр. 1907 г. заведовал церковно-учительской школой в Обшаровке (Самарская губ.). 17 марта 1907 г. архиеп. Финляндским и Выборгским *Сергием (Страгородским)* пострижен в монашество с именем в честь св. блгв. кн. Бориса. В том же году назначен помощником смотрителя Клеванского ДУ (Вольнская епархия), в 1909 г. — помощником смотрителя Зарайского ДУ, в 1911 г. — смотрителем Арзамасского ДУ, преподавателем отечественной истории и катехизиса. В авг. 1911 г. утвержден членом арзамасского уездного отд-ния епархиального училищного совета, в дек. того же года — его председателем. В 1913 г. назначен смотрителем Вольского ДУ, в 1914 г. — смотрителем Торопецкого ДУ. В 1914 г. возведен в сан архимандрита и 12 авг. назначен ректором Саратовской ДС. Являлся председателем «Общества вспомоществования недостаточным воспитанникам Саратовской ДС». В 1915 г., когда здание семинарии было занято под воинский постой, Б. организовал посменное проведение учебных занятий в квартирах преподавателей, в т. ч. своей. Семинаристы посещали епархиальный лазарет, где выступали перед ранеными с концертами. В 1916 г. по распоряжению ректора семинарский храм был распisan по образцу киевского Владимирского собора, Б. организовал работы по росписи интерьеров и др. саратовских храмов. В 1916 г. Б. также являлся председателем Саратовского уездного отд-ния епархиального училищного совета. В уезде были открыты 4 новые школы, в рамках училищного совета прово-

Борис (Соколов), еп. Рязанский.
Фотография. 20-е гг. XX в.



дидись методические собрания педагогов.

В сер. 1919 г. Б. переехал в Тверскую епархию, стал настоятелем *Жёлтикова мон-ря*. 21 нояб. 1919 г. хиротонисан во епископа Юрьевского, викария Владимирской епархии, 9 дек. того же года назначен на Старицкое вик-ство Тверской епархии, жил в Твери. 14 сент. 1921 г. переведен на Рыбинское вик-ство Ярославской епархии. В ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* Рыбинск был охвачен волнениями, в связи с к-рыми в мае 1922 г. Б. был арестован и 22 июля осужден на 7 лет тюремного заключения по обвинению в «сокрытии ценностей». 19 сент. 1923 г. его освободили, ранее, в июле, Патриарх свт. *Тихон* возвел Б. в сан архиепископа и назначил на Рязанскую и Зарайскую кафедры.

Б. прибыл в Рязань 21 сент. 1923 г. Одним из первых начинаний архиерея было устройство епархиальной канцелярии (располагалась по адресу: ул. Нов. Слобода, д. 28), к-рую Б. возглавил и при к-рой жил. Зам. председателя стал прибывший в Рязань в янв. 1924 г. *Глеб (Покровский)*, викарный еп. Михайловский. Священники, вошедшие в состав канцелярии, руководили благочиниями, возрожденными для активизации церковной жизни в условиях гонений и расколов. Для противостояния распространению безверия и *обновленчества* Б. совершал регулярные объезды епархии, выпускал ж. «Циркуляры», в к-ром помимо распоряжений и проповедей архиерея и информации о церковной жизни публиковались отрывки из художественных произведений, рекомендации юриста, советы по огородничеству и медицине. Журнал печатался в епархиальной канцелярии на пишущей машинке в количестве 70 экз., к-рые рассылались по благочиниям. К 28 сент. 1925 г., когда были арестованы члены епархиальной канцелярии, вышло 34 номера.

4 янв. 1924 г. Б. был арестован и «выслан в Москву без права выезда», получил разрешение жить у знакомого доктора в Перловке, откуда продолжал управлять епархией, посылая распоряжения и получая ответы по почте. По-видимому, во 2-й пол. 1924 г. судебное преследование в отношении Б. было прекращено: архиерей упоминается в прошениях Патриарха Тихона на имя начальника VI отд-ния СО ОГПУ

Е. А. *Тучкова* о разрешении общего собрания архиереев в Москве (нояб. 1924). 12 апр. 1925 г. Б. принимал участие в погребении свт. Тихона, в числе др. архипастырей РПЦ поставил свою подпись под актом о назначении Патриаршим Местоблюстителем митр. Крутицкого епсчм. *Петра (Полянского)* (см. ст. *Архиерейское совещание Русской Православной Церкви 12 апреля 1925 г.*). В 1925 г. Б. вернулся в Рязань, 23 июня участвовал в архиерейской хиротонии *Василия (Беляева)*, вместе с к-рым в сент. того же года был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму. Б. предъявили обвинения в руководстве «нелегальным антисоветским сообществом, именуемым «епархиальная канцелярия»; в учреждении института уездных и окружных благочинных для ведения «контрреволюционной деятельности в провинции»; в издании распоряжений об организации при церковноприходских советах «нелегальных кружков и обществ с целью организованной борьбы с безбожием советской власти»; в издании и распространении ж. «Циркуляры», посредством к-рого архиерей «возбуждал население к сопротивлению законам и постановлению рабочекрестьянского правительства»; в присвоении прав и функций юридического лица.

Постановлением особого совещания Коллегии ОГПУ от 26 марта 1926 г. архиерей был приговорен к 3 годам ссылки в Нарымский край. Поскольку в тюрьме у Б. обострилась астма, 16 июня 1927 г. меру пресечения заменили на ссылку в Ярославскую губ. Вскоре по состоянию здоровья Б. был перемещен в подмосковный пос. Перловка, откуда продолжал управлять Рязанской епархией посредством циркуляров, указов и распоряжений. Б. скончался после тяжелой болезни, отпевание возглавил митр. Сергей (Страгородский). Б. погребен на Пятницком кладбище в Москве.

Арх.: Архив ист.-арх. отдела Рязанской епархии. Ф. Архиеп. Борис (Соколов). Б/н.; Архив УФСБ по Рязанской обл. Д. 13979. Л. 54–56, 75–78, 94–97 об., 120–123, 138–145 об., 204–215, 230, 273–274; ГАРО. Ф. Р–6775: Коллекция по истории религии. Д. 56. Л. 2–3, 5; Д. 75: Мат-лы о новомучениках Рязанской земли). Б/н; Ф. Р–2798: Личный фонд С. Д. Яхонтова. Оп. 1. Д. 98. Л. 120–121 об.; ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 75–76, 120 об.

Ист.: Памятная книжка окончивших СПбДА за 1903 г.; Саратовские Ев. 1915. № 11. С. 442–444; № 29. С. 1244–1245; № 36. С. 1517–1518,



1545–1547; 1916. № 1–2. С. 16–24, 299; № 9. С. 343–345; № 21. С. 810–811; № 23. Б/с; 1917. № 2. С. 102–106; № 10–11. С. 340–344; № 12. С. 406–409; № 14. С. 478–480; № 24. Б/с; № 28. С. 1007; № 33. С. 1170; Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 305, 311, 355–356, 384, 387, 414–416, 890–938.

Т. М. Панкова,
игум. Серафим (Питерский)

БОРИС (Холчев Борис Васильевич; 7.06.1895, Орёл — 11.11.1971, Ташкент), архим. Дед Б. был иконописцем, отец получил потомственное дворянство. Учась в гимназии, Холчев почувствовал призвание к монашеской жизни, ходил в храм на



Архим. Борис (Холчев).
Фотография. 60-е гг. XX в.
(Архив ПСТБИ)

все праздничные службы, много молился дома, читал творения св. отцов, с 14 лет не ел мяса. В 1913 г. Холчев окончил гимназию с золотой медалью и поощрительной стипендией для продолжения образования, поступил на философское отделение историко-филологического факультета Московского университета. Занимался у Л. М. Лопатина (история новой философии), Г. И. Челпанова (психология и логика), Д. Н. Ушакова (история рус. языка), И. В. Попова (история ср. веков).

В 1916 г. Холчев впервые посетил *Оттину пустынь*, где беседовал с прп. *Нектарием (Тихоновым)*, впоследствии ставшим его духовным отцом, старец благословил юношу продолжать научные занятия. В 1920 г. Холчев окончил университет и был приглашен Н. И. Конрадом, ректором Орловского государственного университета, на кафедру психологии. Молодой ученый преподавал курс общей психологии, вел семинары по психологии и логике, являлся секретарем философского отделения, до 1924 г. руководил лаборантно-психологическим обследованием детей в Отделе охраны детей и материнства при Орловском губернском здравоохранении. Холчев деятельно участвовал в церковной жизни, являясь секретарем приходского совета Воскресенского храма в Орле. В начале 1922 г. в ходе кампании по изъятию церковных ценностей ученый был арестован, через 2 месяца за недоказанностью обвинений освобожден. Переехав в Москву, в марте 1922 г. Холчев был принят в НИИ психологии, созданный Челпановым при Московском университете. Одновременно проводил научные исследования в Первом вспомогательном психологическом институте для умственно отсталых детей, где сблизился с врачом-невропатологом С. А. Никитиным (впоследствии еп. *Стефан*), к-рый вслед за своим другом стал прихожанином ц. свт. Николая в Кленниках. В 1924 г. Холчев начал работу на Московской медико-педагогической станции Наркомпроса, директором которой был В. П. Кащенко. Одним из первых в стране занимался экспериментальной психологией.

Решив начать работу над диссертацией, ученый приехал к прп. *Нектарию*, чтобы просить его благословения и молитв, но старец неожиданно благословил его оставить учебу и рукополагаться во диакона к ц. свт. Николая в Кленниках. 21 апреля 1927 г., в Великий четверг, архиеп. Бийский *Иннокентий (Соколов)* рукоположил Холчева во диакона, 21 июля 1928 г. еп. Серпуховской *Арсений (Жадановский)* совершил священническую хиротонию. Ставленническую исповедь принимал о. *Сергий Мечёв*. С тех пор Б. стал духовным сыном и ближайшим помощником о. Сергия, а когда о. Сергий был арестован в 1929 г., на Б. легли все заботы о Никольском храме. В начале 1931 г. о. Борис был арестован и приговорен к 5 годам лагерей. Отбывал срок в Вишерском, затем в Сибирском ИТЛ. Неподалеку от лагеря поселилась одна из духовных дочерей о. Бориса, врач М. П. Лаврова, к-рой время от времени удавалось оказывать ему помощь. В 1935 г. о. Борис был досрочно освобожден и поселился в Орле. В 1938 г. он вместе с Лавровой по совету о. Сергия Мечёва переехал в Рыбинск, где его никто не знал. У о. Бориса открылся туберкулез, ослабело сердце, развилась сильная близорукость, он получил инвалидность. В 1940 г.

в Рыбинск переехал о. Сергий. Весной 1941 г. состоялась последняя встреча пастырей-исповедников, о. Сергий сказал, что скоро умрет, и поручил о. Борису своих духовных детей. 7 июля 1941 г. о. Сергий был арестован и вскоре расстрелян.

В 1948 г. о. Борис переехал в Ср. Азию и обратился к Ташкентскому еп. *Гурию (Егорову)* с просьбой о назначении на приход. 15 сент. 1948 г. он был зачислен в штат храма во имя прп. Сергия Радонежского в Фергане, вскоре назначен благочинным Ферганского округа. Став в 1950 г. настоятелем храма, о. Борис устано-



Свящ. Борис Холчев.
Фотография. Фергана. 1949 г.
(Архив ПСТБИ)

вил ежедневное совершение богослужений, после к-рых проводил беседы с паствой, прекратил практику «общей исповеди». Его проповеди записывались прихожанами и в тысячах копий расходились по епархии. В результате миссионерской работы священника, к-рая была необходима также по причине большого числа *баптистов* и *хлыстов* среди местных жителей, число крещаемых по воскресным дням достигало 40 чел. По просьбе о. Бориса иконы для иконостаса Сергиевского храма были написаны М. Н. Соколовой (впоследствии мон. *Иулиания*), знавшей священника по храму на Маросейке, по подобию иконостаса Троицкого собора ТСЛ.

7 июня 1953 г. еп. Ташкентский и Среднеазиатский *Ермоген (Голубев)* возвел о. Бориса в сан протоиерея и назначил священником Успенского кафедрального собора Ташкента, в 1955 г. — настоятелем собора. В 1954 г. прот. Борис был на-



Еп. Борис (Шипулин).
Фотография. Нач. XX в. (РГИА)

значен председателем епархиального управления по вопросам подготовки епархиальных кадров, пенсионным вопросам и делам помощи беднейшим приходам. Широкая известность и авторитет священника среди верующих стали причиной того, что власти запретили ему принимать народ. 7 окт. 1955 г. прот. Борис был пострижен в монашество еп. Ермогеном с сохранением имени, «ибо он всю жизнь был монахом»; 26 нояб. возведен в сан архимандрита. Вскоре еп. Ермоген представил кандидатуру Б. на епископство. Однако чиновник из Совета по делам религий при Совмине СССР, в 30-х гг. в качестве следователя занимавшийся делом о Бориса, отклонил рекомендацию. В авг. 1957 г. Б. был освобожден от обязанностей настоятеля кафедрального собора и назначен духовником епархии. До последних дней, несмотря на почти полную слепоту и мн. болезни, Б. нечреду священнослужения и окормлял священнослужителей и мирян не только Ташкентской епархии, но и множество людей, приезжавших к нему со всех концов страны. Отпевание Б. совершил еп. Платон (Лобанков). К могиле Б., расположенной близ часовни «Всех скорбящих Радость» на ташкентском Боткинском кладбище, совершают паломничество правосл. верующие со всей Ср. Азии.

Соч.: Огласительные беседы с крещаемыми: Беседы о молитве Господней. М., 1991; О победе над грехом и смертью. М., 1996. Кн. 1: Беседы, слова, поучения; Поездка в Холмищи // Цветочки Оптиной пустыни. М., 1995. С. 149–153.

Ист.: Архив храма свт. Николая Чудотворца в Клённых (на Маросейке).

Лит.: Булгакова Е. А. Архим. Борис Холчев: Жизнеописание, сост. его духовной дочерью // Глаголы жизни. 1992. № 2; «Благодати старчества наследиче»: [Предисл.] // Борис (Холчев), архим. Огласительные беседы. С. 3–13; Светильник веры архим. Борис Холчев: [Предисл.] // Борис (Холчев), архим. О победе. С. 3–16.

Игумен Андроник (Трубачёв),
В. Б. Заславский

БОРИС (Шипулин Владимир Павлович; 27.12.1874, г. Вельск Вологодской губ.— 23.02.1938, Узбекистан), архиеп. Ташкентский и Среднеазиатский. В 1896 г. окончил Вологодскую ДС, в 1900 г.— МДА со степенью канд. богословия, в том же году пострижен в монашество с именем Б. и назначен помощником инспектора академии. 14 янв. 1901 г. рукоположен во иеродиакона, 31 мар-

та — во иеромонаха. В 1902 г. назначен инспектором в Курскую ДС, в 1904 г.— ректором Псковской ДС с возведением в сан архимандрита. В 1905 г. переведен в Москву на должность синодального ризничего и настоятеля ц. в честь Двенадцати апостолов в Московском Кремле. С 1906 г. настоятель московского Новоспасского мон-ря. Благодаря усилиям Б. в мон-ре были отремонтированы Знаменский, Преображенский и Екатерининский храмы, Покровский собор, братский корпус, заново отделаны Сергиевская ц., колокольня и св. врата. Б. многое сделал для восстановления монастырской жизни, упорядочения богослужения, организовал беседы с прихожанами. 30 окт. того же года назначен благочинным ставропигиальных мон-рей. 3 марта 1909 г. в Новоспасском мон-ре под председательством Б. состоялось собрание настоятелей всех ставропигиальных мон-рей, на к-ром обсуждалось состояние монастырских школ для послушников. В соответствии с принятыми на собрании решениями мн. закрытые ранее школы были восстановлены, в тех, где проводились занятия, был наведен порядок. 16 сент. 1909 г. Б. назначили ректором Московской ДС.

24 июня 1912 г. свт. Владимир (Боголюбский), митр. Московский, в сослужении 6 архиереев в храме Христа Спасителя совершил хиротонию Б. во епископа Винницкого, викария Подольской епархии. 14 февр. 1914 г. Б. был переведен на Балтское викариатство той же епархии, 12 февр. 1915 г. назначен епископом Чебоксарским, викарием Казанской епархии, настоятелем казанского Кизичского мон-ря. Участвовал в Помест-

ном Соборе РПЦ 1917–1918 гг. в качестве зам. митр. Казанского и Свияжского *Иакова (Пятницкого)*.

В сент. 1918 г. митр. Иаков, Б., а также мн. др. казанские священнослужители покинули Казань вместе с отступавшими войсками белочехов. 24 дек. того же года Б. участвовал в отпевании архиеп. Иркутского и Верхотурского Иоанна (Смирнова) в иркутском Вознесенском мон-ре. Вскоре Б. был назначен епископом Киренским, викарием Иркутской епархии (по 1921), в марте 1919 г. ему было поручено также временное управление Пермской епархией. Совершая поездку по епархии, Б. посетил *Белогорский во имя свт. Николая монастырь*, а также Серафимо-Алексеевский скит, где ему рассказали о зверском убийстве красноармейцами мн. насельников. Летом 1920 г. Б. освятил храм в с. Улан-Горхон (в Иркутской епархии). В нач. 1921 г. власти закрыли иркутский Вознесенский мон-рь, настоятелем к-рого являлся Б., в присутствии епископа были кощунственно вскрыты мощи Иркутского свт. *Иннокентия (Кульчицкого)*.

Указом свт. Патриарха Тихона в кон. 1921 г. Б. был назначен епископом Уфимским и Мензелинским; на кафедру прибыл в кон. февр.— нач. марта 1922 г. 18–19 окт. 1922 г., в ходе кампании по *изъятию церковных ценностей*, епископ был арестован в Уфе, следствие проходило в Перми, т. к. власти боялись, что верующие Уфы окажут поддержку своему архиерею. Доказать участие Б. в сопротивлении изъятию не удалось, 19 янв. 1923 г. Пермский окружной суд обвинил его в «моральной и материальной поддержке правительства Колчака» и приговорил к 7 годам принудительных работ с заключением в Пермском исправдоме. В результате амнистии срок был сокращен до 2 лет с зачетом предварительного заключения. Б. провел в тюрьме год, по освобождении Б., согласно Постановлению свт. Патриарха Тихона от 21 янв. 1924 г., должен был вернуться к управлению Уфимской епархией, однако вскоре (не позднее февр.— нач. марта) он был сослан в Харьков или непосредственно из Перми, или из Уфы после кратковременного пребывания на кафедре. В 1924 г. в неск. периодических изданиях было опубликовано «Заявление во ВЦИК еп. Бориса Харьковского» от 6 нояб.,



Борис (Шипулин),
архиеп. Ташкентский.
Внутренняя тюрьма НКВД.
Фотография. 1937 г.

в к-ром автор писал о своем «отмежевании» от Патриарха Тихона и присоединении к обновленчеству. Впрочем, уже в нач. 1925 г., по утверждению уфимских обновленцев, Б. был «опять с Тихоном». 1 марта 1926 г. вместе с неск. укр. архиереями, во главе к-рых стоял Прилукский еп. *Василий (Зеленцов)*, Б., временно управлявший Каменец-Подольской епархией, поддержал Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* в его противостоянии раскольнической деятельности Екатеринбургского архиеп. *Григория (Яцковского)*.

В 1927 г. Б. был возведен в сан архиепископа и 27 сент. назначен на Тульскую кафедру. В кон. того же года он был арестован по обвинению «в активной работе по объединению всех церковных ориентаций для организованной борьбы с советской властью», приговорен к 3 годам концлагерей с последующим 3-годовичным запретом проживания в центральных городах, отбывал наказание в СЛОН. 21 мая 1934 г. назначен на Тобольскую кафедру, в управление епархией не вступал; 21 мая 1935 г. назначен архиеп. Томским, 9 июня назначение было отменено; с янв. 1936 г. архиеп. Петрозаводский и Олонецкий, епархией не управлял.

В кон. 1936 или в нач. 1937 г. Б. прибыл в ссылку в Ташкент. В февр. 1936 г., после кончины митр. *Арсения (Стадницкого)*, Ташкентская и Туркестанская епархия была разделена на Казахстанскую и Среднеазиатскую. 26 февр. Б. был назначен на Среднеазиатскую кафедру, служил в часовне «Всех скорбящих Радость» на городском кладбище в Таш-

кенте. По воспоминаниям правосл. жителей Ташкента, «владыка Борис, несмотря на запреты властей, открыто и всюду, где появлялся, проповедовал народу Слово Божие. В личном быту отличался не просто неприхотливостью, а нищетой. Часто погружался в глубокую печаль, из глаз его потоками лились слезы, и на все вопросы в такие минуты отвечал: «Да простят меня, мерзкого, Бог и Патриарх Тихон». Ходил он в ветхом подряснике, босиком в любую непогоду, питался только хлебом и водой, носил вериги, в присутствии неверующих юродствовал. Владыка был прозорлив, читал мысли людей, отвечал на наши вопросы прежде, чем мы их задавали, а наедине каждому говорил о самом сокровенном... Паства горячо любила его и восхищалась им». В кон. 1936 г., согласно завещанию митр. сщмч. *Петра (Полянского)*, права и обязанности Патриаршего Местоблюстителя перешли к митр. *Сергию (Страгородскому)*. Сохранилось письмо неизвестного автора к Б., в к-ром разъяснялась ситуация, сложившаяся вокруг перехода Местоблюстительства к митр. *Сергию*. Это письмо Б. переслал Алма-Атинскому еп. *Тихону (Шарапову)* в качестве приложения к своему письму, в к-ром поддержал переход высшей церковной власти к митр. *Сергию* и благодарил еп. *Тихона* за присланную ему форму поминовения Местоблюстителя.

В мае 1937 г. Б. был вызван в ГПУ на встречу с обновленческим Ташкентским «митрополитом» *Иоанном (Звёздкиным)*, во время к-рой Б. предложили присоединиться к обновленцам и стать «митрополитом всей Средней Азии». Б. отказался. 24 июля 1937 г. он был арестован по обвинению в «монархической агитации среди церковников, высказывании недовольства советской властью и ее политикой, контрреволюционных клеветнических взглядах о внутреннем экономическом положении СССР»; заключен во внутреннюю тюрьму УГБ НКВД УзССР. В ходе следствия епископу инкриминировали также создание контрреволюционного церковного центра, в к-рый входили 2 священника, служивших в кладбищенской часовне, 3 мирянина, а также архим. *Валентин (Ляхоцкий)* и еп. исп. *Лука (Войно-Ясенецкий)*. По делу были арестованы 58 чел. Все обвиняемые признали себя виновными, кроме еп.

Луки, ложные показания на к-рого дал в т. ч. и Б. К нояб. 1937 г. следствие установило «членство» Б. в рядах англ. разведки, и 7 февр. 1938 г. он был приговорен тройкой НКВД УзССР к расстрелу.

Арх.: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1/46. Д. 101. Л. 1; Д. 115. Л. 29; Д. 96. Л. 1; Оп. 1/47. Д. 173. Л. 17; Д. 183. Л. 29; Оп. 1/48. Д. 129. Л. 9; Д. 149. Л. 1, 74; Д. 195. Л. 3; ОСО СНБ Республики Узбекистан. Д. 9213.

Ист.: ЦВед. 1912. № 21. С. 23; 1914. № 8. С. 51; 1915. № 8. С. 59; 1915. № 42. С. 481; 1918. № 19–20. С. 114; ПрибЦВед. 1912. № 26. С. 1098; Моск. церк. вестн. 1912. № 21. С. 230; 1914. № 8; 1915. № 8. С. 59. Судебный процесс еп. *Бориса* // Звезда. 1923. № 14. 21 янв.; Заявление во ВЦИК архиеп. *Бориса* Харьковского о признании своих прежних ошибок и об окончательном отмежевании от Патриарха Тихона // Церковное обновление. 1924. № 19–20. С. 83; Воззвание Уфимского ЕУ православно-верующим Уфимской епархии. Уфа, 1925 [Воззвание обновленцев]; Рус. Восток. 2001. № 50–52 (165–167). 14–31 дек.

Лит.: *Heyer F.* Die orthodoxe Kirche in der Ukraine: von 1917 bis 1945. Köln, 1953. S. 17, 102, 117; *Нечаев М. Г.* Красный террор и Церковь на Урале. Пермь, 1992. С. 11, 14; *Вяткин В. В.* Величие и трагедия Уральского Афона: История Белогорского мон-ря. Пермь, 1996. С. 109–112; *Марущак В., протоиак.* Святитель-хирург: Житие архиеп. *Луки* (Войно-Ясенецкого). М., 1997. С. 43–48.

В. Б. Заславский

БОРИС И ГЛЕБ [в Крещении Роман и Давид] (90-е гг. X в. – 1015, после 15.07), св. князья-страстотерпы (пам. 2 мая, 24 июля; 5 сент. – Г.), младшие сыновья св. равноап. киевского кн. *Владимира* Святославича, погибшие в усобице после его смерти от руки старшего брата *Святотоплка*; первые по времени канонизации рус. святые.

Святые Борис и Глеб.

Икона из Саввино-Вишерского мон-ря.
XIII в. (КМРИ)





Основные источники. Сведения о Б. и Г., а также о становлении их почитания помимо летописей (Повести временных лет, Новгородской первой летописи младшего извода) сохранились в посвященных святым ранних житийных произведениях — анонимном «Сказании, и страсти, и похвале святому мученику Бориса и Глеба» (нач.: «Род правых благословиться, рече пророк») (далее — СС), в тесно связанном с ним «Сказании чудес святою страстотерпцу Христову Романа и Давида» (нач.: «Не възможеть человек глаголати и не насытиться око зрети») (далее — СЧ) и в «Чтении о житии и погублении блаженнуоу страстотерпцу Бориса и Глеба», принадлежащем перу агиографа XI в. прп. *Нестора* Печерского (нач.: «Владыко Господи, Вседержителю, створивый небо и землю») (далее — ЧН), а также в ранних богослужебных памятниках — проложном житии (нач.: «Мученик Борис бяше из млады въздрости») и 3 паремийных чтениях (нач.: «Братия, в бедах пособиви бывайте»; «Слышав Ярослав, яко отьць ему умре», «Стенам твоим, Вышегороде»). Нек-рые детали отразились и в древнейших церковных песнопениях Б. и Г. Время возникновения перечисленных сочинений, их источники и сложные текстологические взаимоотношения являются предметом продолжающихся научных дискуссий.

Наиболее аргументированным на наст. момент можно считать взгляд, что СС возникло не позднее 1072 г. (в нем не упоминается о происшедшем в том году торжественном перенесении мощей Б. и Г.), но вряд ли при *Ярославе Мудром* († 1054), вероятнее всего в киевское княжение *Изяслава* Ярославича, при подготовке торжеств 1072 г. Изяслав был наречен в Крещении в честь вмч. *Димитрия Солунского* — в СС Б. и Г., как заступники Русской земли, сравниваются со св. Димитрием Солунским, а Вышгород, где покоились мощи св. страстотерпцев, — со «вторым Селунем» (*Абрамович*. Жития. С. 50). Это помогает датировать и летописную повесть. Во-первых, бесспорно, что из 2 редакций, в к-рых она сохранилась, — в ПВЛ и в НПЛ младшего извода, к СС ближе последняя, т. е. редакция, содержащаяся в предшествовавшем ПВЛ т. н. Начальном своде 90-х гг. XI в. Во-вторых, несмотря на то что в науке не

раз высказывалось мнение о зависимости летописной повести о событиях 1015–1019 гг. от значительно более пространного СС (митр. *Макарий* (*Булгаков*), Е. Е. *Голубинский*, Н. Н. Ильин, О. Кралик, А. *Поппе*), более обоснованным выглядит обратный тезис — что СС явилось расширенной житийной переработкой летописного рассказа (А. И. *Соболевский*, А. А. *Шахматов*, Н. И. *Серебрянский*, С. А. *Бугославский*, Л. *Мюллер* и др.). В летописи, в частности, более исправно переданы заимствования из слав. перевода греч. хроники Георгия Амартола (вернее, «Хронографа по великому изложению»). Тем самым первоначальную летописную повесть о Б. и Г. нужно отнести к киево-печерскому летописанию 60-х — нач. 70-х гг. XI в. По-видимому, в повести отразились



Святые Борис и Глеб.
Икона из Борисоглебской ц. в Плотниках,
Новгород. Ок. 1377 г. (НГОМЗ)

достаточно ранние устные предания, иначе трудно было бы объяснить мн. сообщаемые ею детали, напр. имена убийц Б. (Путьша, Талец, Елович, Ляшко) и Г. (Горясер, повар Торчин). В то же время едва ли подлежит сомнению, что в Вышгороде с началом чудотворений от мощей св. страстотерпцев уже при *Ярославе Мудром* стали вестись записи, к-рые отразились прежде всего в СЧ и ЧН. Высказывалась также гипотеза о существовании созданного будто бы уже в 30-х гг. XI в. житийного сочинения о Б. и Г., может быть на греч. языке (Д. В. *Айналов*, *Мюллер*).

СЧ в рукописях (в т. ч. в древнейшем списке в составе *Успенского сборника* кон. XII — нач. XIII в.) обычно составляет единый комплекс с СС, хотя встречается и отдельно от

последнего. По распространенности СЧ сильно уступает СС (по данным Дж. Ревелли, 43 списка против 207), так что в большинстве случаев СС переписывалось отдельно от СЧ. Поэтому вопреки т. зр. *Соболевского*, *Шахматова*, *Серебрянского*, Н. Н. *Воронина*, *Мюллера* речь скорее всего идет о 2 самостоятельных произведениях, со временем объединенных в нек-рой части рукописной традиции. СЧ в его окончательном виде сложилось в киевское княжение *Владимира Всеволодовича Мономаха* (1113–1125), не ранее 1115 г., ибо содержит рассказ о состоявшемся в том году перенесении мощей Б. и Г., а также многочисленные похвалы в адрес *Владимира*. При всем том СЧ, как иногда считают, сложно-составно; его более раннюю часть *Поппе* датирует началом киевского княжения *Святослава Ярославича* (1073–1076), а С. А. *Бугославский* — ближе к кон. XI в. (после 1089). Т. зр. С. А. *Бугославского*, к-рый выделяет в СЧ еще один, промежуточный, хронологический слой, относящийся ко времени ок. 1108 г., представляется излишне усложненной. По мнению *Поппе*, первоначальная часть СЧ заканчивалась чудом 6-м («О слепцы»), но основательнее выглядит т. зр., согласно к-рой сочинение времени *Святослава* было короче и завершалось сообщением о перенесении мощей в 1072 г., а чудеса с 4-го («О хrome и неме») по 6-е были добавлены в ходе создания окончательной редакции при *Владимире Мономахе*, когда, как полагают, был использован текст ЧН (*Мюллер*, А. Н. *Ужанков*). Однако возможно и даже более вероятно, что и СЧ, и ЧН имели общий источник — упомянутые вышегородские записи о чудесах при мощах Б. и Г. ЧН почти все исследователи вслед за *Шахматовым* относят к 80-м гг. XI в., видимо ближе к нач. десятилетия. Датировка С. А. *Бугославского*, считавшего ЧН произведением нач. XII в., поддержки не нашла.

Жизнь и гибель Б. и Г. Названные источники, а также нек-рые иностранные (прежде всего нем. хроника нач. XI в. *Титмара Мерзебургского*) следующим образом описывают обстоятельства жизни и гибели младших *Владимировичей*. СС и летописная повесть (текстологически тесно связанные между собой) называют матерью Б. и Г. некую «болгарыню», хотя на основании косвенных





Святые Борис и Глеб.
Икона. 1-я пол. XVII в. (ПХГ)

данных неоднократно высказывалось предположение, что Б. и Г. были сыновьями Владимира от брака с визант. царевной *Анной* (наиболее аргументированно эту гипотезу развивает Поппе). Судя по именам князей-страстотерпцев, сведения об их болг. происхождении по матери заслуживают предпочтения: имя «Борис» — болг. корня, братья Борис II и Роман занимали болг. престол соответственно в 969–971 и 977–991 гг., имя Давид также известно в правившей династии Западнoболгарского царства во 2-й пол. X в. Возможно, «болгарыня» принадлежала к болг. царской фамилии и попала на Русь как пленница в 90-х гг. X в., когда рус. войска в качестве союзников Византии участвовали в войне против болгар. Менее вероятной представляется т. зр., что дети от «болгарыни» родились до брака св. Владимира с Анной, заключенного в 988/89 г. (Мюллер), поскольку эта гипотеза противоречит единодушному свидетельству всех источников, что святые погибли юными.

Согласно СС и летописи, при жизни отца Б. занимал княжеский стол в Ростове, а Г. — в Муроме. Иначе изложено дело в ЧН. Здесь местом княжения Б. назван, по-видимому, Владимир-Волынский, где Б. обосновался после женитьбы, а Г. представлен находившимся по малолетству при отце в Киеве. Сделать решительный выбор в пользу той или иной версии работавших примерно одновременно (в 70–80-х гг. XI в.) авторов затруднительно. «Владимер» во фразе прп. Нестора «Таче посла

и потом отец на область Владимир» (*Абрамович. Жития. С. 6*) вполне можно понять и как название города, и как уточнение к «отец». Однако 2-я трактовка плохо вписывается в логику рассуждений прп. Нестора, к-рый именно в посажении Владимиром Б. на стол усматривает первопричину гнева княжившего в Турове Святополка на своего младшего брата. Б., сидевший в далеком Ростове, не представлял бы никакой угрозы для туровского князя, тогда как вокняжение Б. на Волыни могло повести к уменьшению удела Святополка (Волынь и Туров нередко представляли собой единый владельческий комплекс) и во всяком случае ставило под угрозу связи Святополка с польск. кн. *Болеславом I*, на дочери к-рого был женат Святополк. Так или иначе, прп. Нестору, писавшему в *Киево-Печерском мон-ре*, не мог не быть знаком первоначальный вид созданной там же летописной повести (менее вероятно его знакомство с СС), и, следовательно, он имел особые причины на то, чтобы уклониться от изложенного в ней хода событий. ЧН и СС различаются и в др. деталях: по рассказу ЧН, Г. спасается от Святополка бегством, тогда как в СС и летописи он, подобно Б., добровольно идет навстречу мученической кончине. Очевидно, в сер.— 2-й пол. XI в. существовали различные предания об обстоятельствах жизни и гибели Б. и Г., хотя попытки обнаружить следы контаминации разноречивых элементов в самой «ростово-муромской» версии (Шахматов) нельзя признать вполне убедительными.

Заслуживает внимания сообщение ЧН об опасениях Святополка, что Владимир будто бы собирался оставить Киев не старшему из сыновей (к тому времени таковым был Святополк), а Б., именно поэтому Владимир под конец жизни вывел Б. из его княжения и держал при себе (последнее подтверждается также СС и летописью). Похоже, Владимир шел на коренную ломку традиц. порядка столонаследия, действительно видя в Б. своего преемника в обход старших сыновей, возможно вслед. царского происхождения св. братьев, чем объясняется и характерная «царская» топка применительно к Б. в древнейшей службе («цесарьским венцем от уности украшен, пребогатым Романе» и др.) и в ст. «О Борисе, как бе възъръм»,

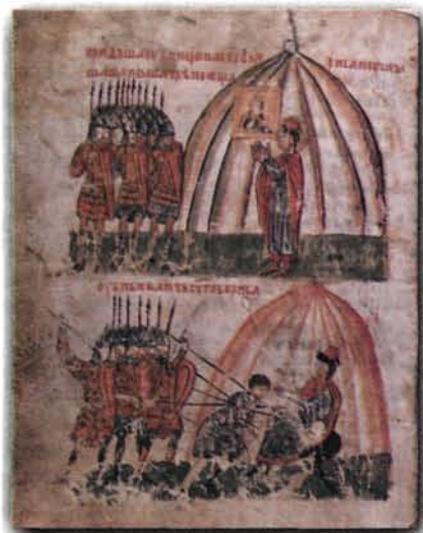
включенной в состав СС (Б. «млад... бе еще, светяся цесарьскы») (*Абрамович. Жития. С. 51, 136*). Однако это намерение киевского князя натолкнулось в 1013–1014 гг. на активное противодействие его старших сыновей — Святополка Туровского и Ярослава, сидевшего в Новгороде, что дает основание относить обнаружение планов Владимира относительно Б. примерно к 1012/13 г.

После кончины кн. Владимира (15 июля 1015) киевский стол по праву старшинства занял Святополк, хотя и при не совсем ясных обстоятельствах (по наиболее надежным данным — хронике Титмара, — Владимир подверг Святополка заключению, в к-ром тот и пребывал до самой смерти крестителя Руси). Эти события застали Б. возвращающимся во главе отцовской дружины из похода на печенегов. Дружинники предложили князю поддержать его



Святые князья Борис и Глеб
принимают венцы из рук
Христа (вверху). Кн. Борис с дружиной
в походе против печенегов.
Миниатора из Сильвестровского
сборника. 2-я пол. XIV в.
(РГАДА. Ф. 381.
№ 53. Л. 117 об.)

в борьбе за киевский стол, однако Б. отказался, не желая «взнять руки на брата своего стареишаго» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 132; Т. 2. Стб. 118; НПЛ. С. 170). После этого большая часть дружины покинула Б. (Впрочем, есть указания и на то, что отношения Б. с киевлянами не были безоблачными; так, в Тверском сборнике XVI в., сохранившем и др. отсутствующие в ПВЛ детали междуусобия 1015–



Убийцы у шатра св. Бориса (вверху).
Убиение кн. св. Бориса и св. Георгия Угрина.
Миниатюра из Сильвестровского
сборника. 2-я пол. XIV в.
(РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 125 об.)

1019 г., читаем, что, когда ладья с телом убитого Б. причалила под Киевом, «киане же не приаша его, но отпнухуша прочь» — ПСРЛ. Т. 15. Стб. 128.) Миротворение Б. не остановило Святополка, пославшего неск. «вышгородских боярцев» (видимо, Вышгород и был местом заключения Святополка) на убийство младшего брата. Предупрежденный о приближении убийц, Б. в своем шатре «пел заутреню», после молитвы лег на постель и затем был за-

Посланные Святополком варяги пронзают
мечом тело св. Бориса (вверху).
Погребение св. Бориса.
Миниатюра из Сильвестровского
сборника. 2-я пол. XIV в.
(РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 128)



колот. Вместе с Б. было убито немало его дружинников, в т. ч. св. *Георгий Угрин*, прикрывший князя своим телом, но нек-рым удалось спастись (в частности, прп. *Моисею Угрину*, брату св. Георгия; см. также ст. *Ефрем Новоторжский*, прп.). Тело Б. было доставлено в Вышгород (ок. 15 км к северу от Киева) и погребено у ц. св. Василия.

По данным собственно житийных источников, Б. и его дружинники были убиты в воскресенье 24 июля. Местом их гибели и СС, и летопись называют стан Б. на р. Лъте (Альте), близ Переяслава Русского. Полной уверенности в точности данных о месте и дне страстотерпческой кончины Б. нет. В летописном рассказе дата отсутствует; кроме того, по преданию, отразившемуся в СС и летописи, как раз на Лъте и именно на месте убийства Б. состоялась в 1019 г. решающая битва Ярослава со Святополком. Это совпадение усугубляется тем, что битва произошла «в пяток», на к-рый и приходилось 24 июля в 1019 г. Сказанное дает повод подозревать, что топографическое и хронологическое приурочение гибели Б. к месту и времени сражения на Лъте, возможно, имело место позже, при формировании житийного предания, к-рое подчеркивало роль Ярослава как мстителя за кровь братьев.

Вызванный обманом из Муром, Г. был убит 5 сент. (и этой даты нет в летописной повести) на пути в Киев, близ устья р. Смядыни, у Смоленска. По ЧН, Г. находился в Киеве, бежал на север (к Ярославу?) и был достигнут убийцами под Смоленском. Тело юного князя похоронили на месте гибели. После Б. и Г. был убит еще один Владимирович — Святослав, княживший в Древлянской земле (к северо-западу от Киева). Развязкой этой кровавой драмы неизбежно должно было стать столкновение Святополка с др. своим братом — новгородским кн. Ярославом. Их четырехлетняя протекавшая с переменным успехом борьба за киевский стол завершилась летом 1019 г. упомянутой битвой на Лъте, в к-рой Ярослав одержал окончательную победу. Через нек-рое время (по ЧН, через год после водворения Ярослава в Киеве, т. е. в 1017 или 1020) по приказу Ярослава тело Г. было найдено и перезахоронено рядом с Б. в Вышгороде. Приобретшая в последнее время известную популярность гипотеза, будто убийцей Б. и Г. был



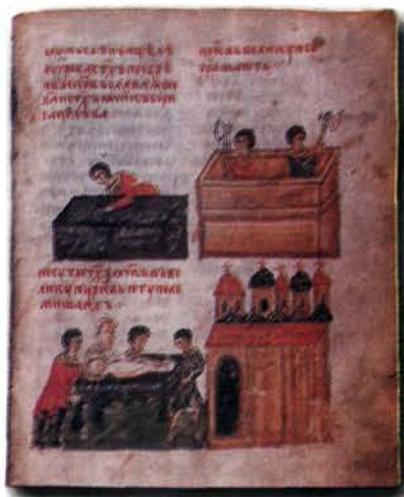
Убийцы ожидают св. Глеба
на Смядыни (вверху). Убиение св. Глеба.
Миниатюра из Сильвестровского
сборника. 2-я пол. XIV в.
(РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 132 об.)

Ярослав (Н. Н. Ильин, М. Х. Алешковский, А. М. Членов, Поппе и др.), опирается гл. обр. на сканд. Сагу об Эймунде — источник поздний (кон. XIII в.), сбивчивый и скорее лит., чем исторический, и не может быть признана серьезно обоснованной.

Канонизация. События, связанные с зарождением почитания Б. и Г., известны благодаря СЧ и ЧН, к-рые в этой части, видимо, восходят к общему источнику — вышгородским записям. Нек-рое время могила Б. и Г. близ вышгородской ц. св. Василия находилась в забвении или на берегу, судя по тому, что 1-е знамение от мощей святых случилось, когда некоему «варягу», нечаянно наступившему на могилу, опалило ноги ишедшим из-под земли пламенем. «И отъголе начаша не смети близ приступати, нь с страхом поклоняхуся» (Абрамович. Жития. С. 53). Вскоре ц. св. Василия сгорела, но все иконы и богослужебную утварь удалось спасти, что было осознано как заступление св. страстотерпцев. О случившемся сообщили киевскому кн. Ярославу Мудрому и митр. *Иоанну I*, к-рый в сопровождении «клироса и всего поповства» отправился в Вышгород и в присутствии князя совершил всенощное бдение в часовне («клетце мале»), выстроенной над могилой Б. и Г. После того как на месте сгоревшей церкви была выстроена новая, тела святых по повелению и при участии митрополита торжественно «изнесоша от земле».

При этом раки были вскрыты и засвидетельствованы нетленность мощей и исходившее от них благоухание, затем раки установили в новой церкви «над землею на десней стране». От св. мощей начали происходить чудесные исцеления, последовательность к-рых в СЧ и ЧН практически совпадает.

Чудеса 1-е («О хромом») — исцеление отрока вышгородского посадника Миронегга и 2-е («О слепцы») послужили для кн. Ярослава основанием выстроить по совету митр. Иоанна в Вышгороде большую пятиглавую деревянную церковь во имя Б. и Г., освященную 24 июля, куда в тот же день были перенесены мощи св. князей. На этот день, к к-рому приурочивалось убийство Б., был установлен и ежегодный праздник святым. На первой же литургии в новой церкви на глазах князя и митрополита произошло 3-е чудо («О хромом»). В ЧН сообщается в этой связи об уставлении Ярославом для поддержания клира только что построенной церкви десятины от княжеских даней с Вышгорода. Далее и в СЧ, и в ЧН (к-рое содержит еще и



Исцеление слепого у гробницы св. князей. Строительство собора во имя святых Бориса и Глеба (вверху). Мощи св. князей переносят в храм. Миниатюра из Сильвестровского сборника. 2-я пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 150)

рассказ о чуде избавления от оков узников «в некоем граде») за сообщением о кончине Ярослава Мудрого следует повествование о перенесении мощей Б. и Г. в 1072 г. в одноглавую церковь, построенную киевским кн. Изяславом Ярославичем ввиду ветхости храма Ярослава.



Исцеление хромого у гроба святых Бориса и Глеба (вверху). Трапеза у кн. Изяслава по случаю сооружения новой церкви во имя св. князей-страстотерпцев. Миниатюра из Сильвестровского сборника. 2-я пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 151)

Это перенесение, наиболее полное описание к-рого сохранилось в СЧ, было много торжественнее предыдущего: в нем участвовали князья (Изяслав, Святослав, Всеволод Ярославичи с сыновьями) и митр. Георгий со своим клиром, ряд др. архиреев (Неофит Черниговский, Петр Переяславский, Никита Белгородский, Михаил Юрьевский), а также настоятели киевских мон-рей, среди к-рых был и прп. Феодосий Печерский. Перенесение мощей состоялось 20 мая, в неделю 7-ю по Пасхе, когда был установлен еще один день поминовения Б. и Г. (указание на 2 мая в Лаврентьевской летописи и родственных ей сводах объясняется, по видимому, контаминацией с датой перенесения мощей в 1115).

Далее идут рассказы о новых чудесных исцелениях: «О хромом и немом» (чудо 4-е), «О жене сухоруце» (5-е) и «О слепцы» с участием вмч. Георгия (6-е), причем в последнем в уста св. Георгия вкладывается характеристика Б. и Г. как святых, к-рым «дана благодать от Бога в стране сей земля Русьске пращати и исцелити всяку страсть и недуг» (Абрамович. Жития. С. 59–60). На этом похвалой святым заканчивается ЧН, а в СЧ продолжается описание событий, связанных с почитанием Б. и Г. до 1115 г. включительно: неудачной попытки воздвигнуть каменную церковь в честь св. страстотерпцев (начатая при Святославе и завершенная при Всеволоде, она обрушилась сра-

зу же после окончания работ), несостоявшегося аналогичного замысла киевского кн. Святополка Изяславича (1093–1113), окования позолоченным серебром деревянной раки Б. стяжанием Владимира Мономаха (тогда князя переяславского) в 1102/03 г., восстановления рухнувшего каменного храма на средства черниговского кн. Олега Святославича в 1112 г. (см. Борисоглебская церковь в Вышгороде) и, наконец, после смерти Святополка торжественного перенесения мощей страстотерпцев в новую каменную церковь на Антипасху в 1115 г., 2 мая.

Перенесение мощей в большую пятиглавую церковь при Ярославе описано как церковное прославление новых мучеников (сообщение о написании иконы Б. и Г. есть только в ЧН), поэтому была бы важна его более или менее точная датировка, к-рая, однако, оказывается крайне затруднительной. Предположение Шахматова, поддержанное нек-рыми исследователями, будто перенесение состоялось в 1020 или 1026 г., основано исключительно на допущении, что церемония должна была непре-



Перенесение мощей св. Бориса в новую церковь (вверху). Перенесение мощей св. Глеба в новую церковь. Миниатюра из Сильвестровского сборника. 2-я пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 152 об.)

менно приходится на воскресный день, как то было в 1072 и 1115 гг. Но тому же условию удовлетворяют и 1037, и 1043, и 1048 гг. Да и вряд ли Ярослав, решив построить церковь в честь Б. и Г., стал бы дожидаться года, когда 24 июля совпало бы с воскресеньем. Время святительства



митр. Иоанна I, к-рого в науке почему-то принято считать предшественником упомянутого в летописи под 1039 г. митр. *Феопемпта*, ничто не мешает отнести и к 40-м гг. XI в., поэтому совершенно не обязательно датировать построение Ярославовой ц. 30-ми гг. этого столетия (Мюллер). Указание СЧ, что перенесение мощей Б. и Г. в построенную Изяславом Ярославичем в 1072 г. церковь имело место «минувшем (после чего? — А. Н.) летом 20» (*Абрамович. Жития. С. 55*), едва ли можно соотносить с моментом построения Ярославовой церкви, т. к. оно пришлось бы в таком случае на точно засвидетельствованное время святительства митр. *Илариона* (1051 — не позднее 1054), а не Иоанна. Очевидно, это указание имеет в виду кончину Ярослава, что больше оправдано и контекстом повествования. Если помимо сказанного принять во внимание молчание о Б. и Г. в «Похвале кн. Владимиру» митр. *Илариона*, датировка к-рой колеблется от 1037 до 1050 г., то наиболее вероятным временем перенесения мощей при Ярославе и учреждения праздника Б. и Г. 24 июля придется признать 2-ю пол. 40-х гг. XI в.

Эта датировка находит себе подтверждение в княжеском именованном слове. Самые ранние из многочисленных наречений княжичей именами новых святых в семействах как Ярославичей (Глеб, *Давид*, Роман Святославичи, *Давид Игоревич*, Борис Вячеславич), так и полоцкого кн. *Всеслава Брячиславича* (Глеб, *Давид*, Борис, Роман) определенно относятся еще ко времени жизни Ярослава Мудрого (Глеб Святославич родился не позднее 1050/51, Глеб и *Давид*, коль скоро именно они были старшими сыновьями *Всеслава Полоцкого*, не позднее 1053/54), тогда как родившиеся в 1036 г. и неск. ранее двое младших сыновей самого Ярослава были наречены Вячеславом и Игорем, что плохо согласуется с предположением о канонизации Б. и Г. при митр. Иоанне, если последний был предшественником *Феопемпта*. В то же время следует учесть, что сохранившиеся печати *Давида Игоревича*, родившегося в 50-х гг. XI в., несут на себе изображение не Г.—*Давида*, а прор. *Давида* (*Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. М., 1970. Т. 1. № 26—28; 1998. Т. 3 [в соавт. с П. Г. Гайдуковым]. С. 21—22, 115*). Это наводит

на мысль, что названные наречения состоялись еще до внесения имен Б.—*Романа* и Г.—*Давида* в святцы, хотя и были следствием почитания князей-мучеников в рамках княжеского рода. В таком случае установление праздника 24 июля при Ярославе следовало бы расценивать как местную канонизацию внутри Киевской епархии (в к-рую входил Вышгород), а общерус. прославление отнести к 1072 г. Датировка общерус. канонизации 1088 г. (А. Н. *Ужанков*) выглядит неоправданно поздней и основывается на весьма спорной предпосылке, будто ЧН стало первым житийным произведением о Б. и Г., тогда как СС таковым быть якобы не могло (так думал и С. А. *Бугославский*); против говорит и упоминание Б. и Г. в перечне святых в берестяной грамоте № 906, к-рая стратиграфически приходится на 3-ю четв. XI в. (*Янин В. Л., Зализняк А. А. Берестяные грамоты из раскопок 1999 г. // ВЯ. 2000. № 2. С. 6*).

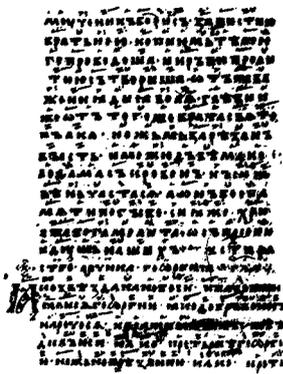
А. В. Назаренко

Дни памяти, богослужебные тексты. Наглядным свидетельством быстрого и повсеместного на Руси распространения церковного почитания Б. и Г. может служить внесение памяти 24 июля в месяцесловы; с кон. XI — нач. XII в. она встречается в них постоянно: в месяцеслове *Мстислава Евангелия* (нач. XII в.), *Юрьевского Евангелия* (1119/28 г.), *Добрилова Евангелия* (1164 г.) и мн. др. Характерно, однако, что ее проникновение в южнослав. месяцесловы фиксируется не ранее 1-й трети XIII в. (серб. Евангелие — *Vat. Slav. 4. Fol. 267: Турилов А. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. // Palaeobulgarica = Старобългаристика. 1999. Т. 23. № 1. С. 18. Примеч. 10*), что может служить еще одним аргументом в пользу датировки общерус. канонизации Б. и Г. не ранее 1072 г. В древнерус. богослужебных книгах память 24 июля со 2-й пол. XII в. сопровождается знаком креста в круге, отмечавшим главные после двенадцатых церковные праздники. Др. памяти Б. и Г. сильно уступают ей по частотности упоминания. Память перенесения мощей в 1072 г., 20 мая, встречаясь в ряде Прологов XIV—XV вв. (в сохранившихся месяцесловах она отсутствует), затем сливается со значительно более распространенной памятью перенесения в 1115 г., 2 мая, к-рая фиксируется со 2-й пол. XII в.;

отдельная память Г. 5 сент. изредка встречается в месяцесловах со 2-й пол. XIII в. В 1369 г. митр. св. *Алексий* по согласию с князьями св. *Димитрием Иоанновичем* и *Владимиром Андреевичем* установил седмичные посты перед памятью Б. и Г. (24 июля), а также перед днями памяти вмч. *Димитрия Солунского* (26 окт.) и «осенним Юрьевым днем» (26 нояб.) (уставная грамота о новых постах 18 февр. 1369 (мартовского 6876) известна в единственном белорус. списке посл. четв. XVI в.— *БАН. Собр. еп. Павла (Доброхотова). № 18. Л. 205*). Однако эти посты не вошли в практику Русской Церкви. В московском Типиконе 1610 г. память Б. и Г. указана 3 раза (5 сент., 2 мая и 24 июля). 5 сент. — только память Г. без службы. 2 мая — служба Б. и Г. с полиелеем. Здесь же содержатся указания, как можно соединить их службу со службой свт. *Афанасия Великого*. 24 июля описана бденная служба Б. и Г. (если желает настоятель), при этом службу мц. *Христине* указано переносить на повечерие. Память Б. и Г. 2 мая праздновалась более торжественно, нежели приходящаяся на тот же день память свт. *Афанасия Александрийского*. В Уставе церковных служб московского Успенского собора (1634) под 2 мая записано: «*Афанасию Великому*, егда будет невместно вкупе пети с *Борисом* и *Глебом*, то пети в 4-й день, трезвон средней, а *Борису* и *Глебу* трезвон большой, благовест в реут» (*РИБ. Т. 3. С. 77*).

Древнейший корпус литургических песнопений, посвященных Б. и Г., складывался в XI — нач. XII в. Наиболее ранние списки службы Б. и Г. находятся в июльской Минее кон. XI — нач. XII в. новгородского происхождения (РГАДА. Ф. 381. № 121. Л. 28 об.— 31) и *Кондакаре* при *Студийском уставе* того же времени (Типографском уставе) (ГТГ. № К—5349. Л. 78). Корпус песнопений князьям-страстотерпцам уже по спискам XII в. состоит из 24 стихир, 2 канонов, 3 кондаков с икосом, седальна и светильна. Мн. песнопения обнаруживают зависимость от СЧ в его первоначальном составе 70-х гг. XI в. (Поппе) или даже в его редакции после 1115 г. (Е. В. *Антонова*). Количество и состав стихир (3 группы подобнов на хвалитех) показывают, что этот гимнографический корпус отражает не одну, а 3 службы, т. е. на праздники, установленные как при





Стихира святым Борису и Глебу.
Стихирарь. XII в.
(РНБ. Соф. № 384. Л. 100 об.)

митр. Иоанне I (в 40-х гг. XI в.), так и в 1072 и 1115 гг. В Минее 1-й пол. XII в. автором службы Б. и Г. назван митр. Иоанн (I или II?) (РГАДА. Ф. 381. № 122. Л. 111 об.).

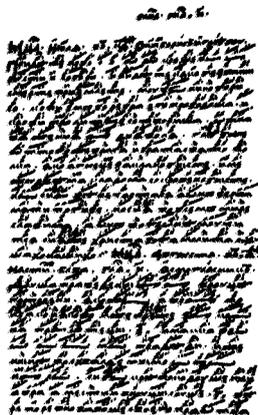
Во всех сохранившихся Стихирахх домонг. периода песнопения Б. и Г. помещены под 24 июля. Под 2 мая известен лишь кондак «Мученика Христова». Наиболее ранние списки служб на 2 мая относятся к кон. XIV в. (РГБ. Ф. 304. № 22 и Ф. 113. № 3), однако они не содержат новых стихир. Специальные стихиры на 2 мая помещены в Минее служебной XV в. и, по-видимому, связаны с творчеством Пахомия Логофета, их нотированные образцы появляются в Стихирахх со 2-й пол. XVI в. Состав песнопений, посвященных Б. и Г., со временем менялся, в частности в XV–XVI вв. исчезли тексты, в к-рых упоминался Святуполк.

В Минеях (СТ) служба Б. и Г. есть только 24 июля, она помещена после службы мц. Христины (Июль. Л. 181–191). В Типиконе их память отмечена как полиелейная. В Минее служба бденная (содержит полный корпус песнопений малой вечерни). Тропарь 2-го гласа: «Правдѣвалъ страстотѣрца, и истиннаа еѣла хрѣтова послѣ шатѣла» (в Типиконе 1610 г. указываются 2 тропаря — 2-го гласа на великой вечерне, а на малой — тропарь 4-го гласа «Гѣлкѣ блѣплодовита винограда ѡрасли»). Канона 2: 1-й 4-го гласа (ирмос: «Мора чермнѣю пѣчинѣ», нач.: «Бгомѣдраа двѣнце, величынъ страдальцы»), 2-й 8-го гласа (ирмос: «Водѣ прошѣдѣз ѣлкѣ свѣшѣ», нач.: «Дѣждѣ ми ѡпѣстѣзъ многухъ прегрѣшенѣи монухъ спѣсѣ»); они предваряются воскресным канонном Божией Матери 2-го гласа. Кондак, глас 3-й «Возсѣа днѣсь преслѣвнаа пѣматѣ вѣаша».

В Минеях (МП) под 2 мая помещена полиелейная служба Б. и Г. (Май. С. 96–111), содержащаяся в рукописях (Успенский. С. 10, 59), в к-рой присутствуют исторические паремии Б. и Г., напечатанные не на обычном месте паремий, а после кафизм и полиелей под заголовком «Жития чтения». Паремии же в службе те же, что и 24 июля (т. е. общие мученику единому). В службе приведены 4 тропаря (1-й — 4-го гласа «Днѣсь церковнаа разширяютсѣ нѣдра»), 1 канон 8-го гласа (ирмос: «Вокрѣпѣшемѣ бранѣи мѣш. цю своѣю», нач.: «Похвалѣмъ, вѣрѣни, преслѣвнѣю и честнѣю двѣнце»). Кондак, глас 4-й: «Гѣвнѣса днѣсь въ странѣ рѣс. стѣи багодѣть исцѣленѣа всѣмъ».

Интересна эволюция распева стихир Б. и Г. Уже в XII в. прослеживаются по 2 редакции распева, просуществовавшие до сер. XV в. В кон. XV в. складываются новые, единые редакции, распространенные в XVI–XVII вв. В кон. XVI — 1-й пол. XVII в. возникают до 3 редакций знаменного распева, а также путевой распев стихир Б. и Г. Одна из редакций знаменного распева стихиры «Приидите, новокрещени русьстии собори», судя по помете в списке РГБ. Ф. 178. № 766 (Л. 339: «Христианиново знамя»), принадлежит Феодору Христианину. Самым масштабным песнопением, посвященным Б. и Г., является стихиры-многогласник «Плотскую богатыща», текст к-рой восходит к СС. Стихира с первых списков представлена 2 редакциями распева с вкраплениями кондакарной нотации; с XVII в. известны 3 редакции распева, отличающиеся развитым мелосом большого диапазона с широкими мелодичес-

Стихира святым Борису и Глебу
«Приидите, новокрещени
русьстии собори», распев Феодора
Христианина. 1-я пол. XVII в.
(БАН. Строз. № 44. Л. 979)



кими ходами. Стихира «Возъпѣста Борис и Глеб» легла в основу 2 покаинных стихов о Б. и Г. и духовного стиха XIX–XX вв.

По текстологическим данным, примерно на рубеж XI–XII вв. происходит создание др. богослужебных произведений о Б. и Г. — древнейших проложного сказания и паремийных чтений (впрочем, согласно Л. С. Соболевой, первоначальное паремийное чтение было создано еще при Ярославе Мудром). Древнейшие паремийные чтения в службах Б. и Г. не заимствованы из библейских книг, что уникально для визант. обряда. Паремии, как и древнейшее проложное сказание, восходят к летописной повести в составе Начального свода. В тексте есть аллюзии на места ВЗ, используемые в паремиях, — т. о. составители, видимо, хотели уподобить эти паремии обычным библейским. Заголовки чтений, несмотря на содержание, библейские: «От Бытия чтение» (иногда «От Притч чтение»). 1-я паремия содержит поучение о любви и ненависти между братьями, 2-я и 3-я описывают историю убийства Б. и Г. и войны Ярослава со Святополком (Успенский. С. 9–11, 112–118). Возможная причина появления в рус. книгах необычных паремий — влияние зап. богослужения, в к-ром библейские чтения в дни памяти вел. святых могли заменяться житиями (см. в ст. *Бревиарий*). Древнейшим известным списком паремий Б. и Г. является список XIII в., приплетенный к Захарьинскому Паремийнику 1271 г. (РНБ. Q. п. I. 13. Л. 256–264 об.; Паремийник РГАДА. Тип. № 49 [156], в лит.-ре нередко относимый к XII в., на самом деле создан в 1-й пол. XV в. — Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. М., 1988. Ч. 2 № 112). В печатных изданиях XVII в. эти чтения были заменены библейскими (общие мученику единому), хотя Типикон 1610 г. следует более старой практике и указывает житийные паремии (Л. 797 об.). В рукописях встречаются примеры использования летописных паремий Б. и Г. также 15 июля — в день памяти равноап. Владимира (Устав Иосифо-Волоколамского монастыря 1553 г. ГИМ. Син. № 337. Л. 335; Минее XV в. ГИМ. Увар. № 769-1° и др. — Успенский. С. 43, 82–83).

В рукописных Уставах на память Б. и Г. могли использоваться кроме

житийных библейские паремии (причем нередко помещались и те, и др.). В ранних рукописях — чтения Быт 4. 8–15, Притч 3. 34–35; 4. 1–22 и 1 Ин 4. 20–21; 5. 1–5. В рукописях с XV в. 2-е и 3-е чтения др. — Ис 43. 9–14 и Прем 4. 7–15 (это 1-е и 3-е чтения мученику единому по Общей Минее, они же содержатся и в совр. службе Б. и Г.). В нек-рых рукописях для службы Б. и Г. паремии заимствованы из службы ап. Иоанна Богослова (они же общие апостолу единому): напр., в июльской Минее XV в., ГИМ. Син. № 518. Л. 162 об. — 164; эти же чтения указаны в Часослове (Краков, 1491. Л. 262 об.) (*Успенский*. С. 23–27, 119).

Наиболее ранним списком проложного сказания о Б. и Г. является список 1-й пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 173. Л. 162 в — 163 г). Ок. сер. XV в. было написано (вероятно, Пахомием Логофетом) новое проложное житие Г. (нач.: «Бысть по убиению святого страстотерпца великаго мученика Бориса, посла убийцы тый против блаженнаго Глеба»), снабженное двустушием («Како не възпоется Глеб, спсрадавый брату своему Борису. Тленнолюбный брат нетленнолюбные страдалци погуби»). Тем же автором были созданы двустушия на память перенесения мощей (2 мая) и посвященное Б. на общую память мучеников 24 июля (соединено здесь с сентябрьским стихом Г.). Все эти памятники сохранились в составе особой разновидности Стишного пролога, дополненной значительным числом житий рус. святых и сохранившейся в списках западнорус. происхождения начиная с 3-й четв. XV в. (*Турилов А. А.* Южнославянские памятники в лит-ре и книжности Литовской и Московской Руси XV — 1-й пол. XVI в.: Парадоксы истории и географии культурных связей // *Славянский альманах*. 2000. М., 2001. С. 256, 257, 276, 277).

А. В. Назаренко, Н. С. Серёгина, А. А. Турилов

Храмостроительство в честь Б. и Г. было обширно на протяжении почти всех этапов рус. церковной истории. В течение домонг. периода центром почитания св. князей-страстотерпцев являлась посвященная им церковь в Вышгороде, куда совершались паломничества, особенно на престольный праздник 24 июля (ср. рассказ о такой паломнической поездке одного киевского семейства: *Баг-*

рий А. Киевский список чуда св. Николая об утопшем детище // *ИОРЯС*. 1914. Т. 19. Кн. 2. С. 276–279), и где кроме св. мощей князей-страстотерпцев хранились и др. борисоглебские реликвии, в частности меч Б., в 1155 г. увезенный во Владимир св. кн. *Андреем Юрьевичем Боголюбским*. Храм в Вышгороде был разрушен в 1240 г., во время нашествия татаро-монголов на Киев, тогда же были утрачены св. мощи князей. В 1-й пол. XVII в., несмотря на то что в Вышгороде никто не жил, на месте древнего храма был выстроен правосл. деревянный храм, сожженный поляками в 1651 г. и восстановленный в кон. XVII в. В 1860 г. на его месте поставили небольшую каменную церковь, сохранившуюся до наст. времени. Первая попытка обретения мощей Б. и Г. в Вышгороде была сделана в 1743 г. Киевским митр. *Рафаилом (Заборовским)* по распоряжению имп. *Елизаветы Петровны*; поиски мощей производились также в 1814 и 1816 гг., однако все эти попытки были безуспешны.

Уже к нач. 70-х гг. XI в. на местах гибели обоих князей были построены деревянные церкви, к-рые со временем были заменены каменными: в 1117 г. киевский кн. Владимир Мономах заложил каменную церковь на Лыте, а в 1145 г. (вероятно, 5 сент. — *Ворошич, Ратпопорт*. Зодчество Смоленска. С. 37–38. Прим. 4) его внук смоленский кн. *Ростислав Мстисла-*

Бутович поставил здесь каменный крест. В кон. XVII в. упоминается ц. во имя Б. и Г. неподалеку от места гибели Б., на др. берегу Лыты; храм был возобновлен в 1784 и 1839 гг., ежегодно 2 мая к нему совершался крестный ход из переяславского Вознесенского собора. Др. центром почитания Б. и Г. являлся мон-рь на Смядыни, связанный, очевидно, больше с памятью Г.: ср. предание об исцелении здесь в 1177 г. князей Мстислава и Ярополка Ростиславичей, ослепленных в ходе их конфликта со своим дядей владимиросудальским кн. *Всеволодом Юрьевичем Большое Гнездо*, «сентября 5 день, на убиение Глебово» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. Стб. 244). В 1191 г. сюда из Вышгорода были торжественно перенесены пустые старые раки от мощей Б. и Г., о чем сохранилось проложное чтение под 11 июня, очевидно, днем освящения каменной церкви. Мон-рь на Смядыни существовал до нач. XVIII в. (В древнейших борисоглебских памятниках нередко прослеживаются явные следы преимущественного почитания Г. Такковы, в частности, кресты-мощевники XII в., к-рые несут изображение Г. на лицевой стороне, а Б. — на оборотной. Эти факты пока не нашли убедительного объяснения.)

В XII в. был воздвигнут существующий поныне Борисоглебский собор в Чернигове (до 1123); аналогичные каменные постройки появились в Рязани (вероятно, в 20–30-х гг.), Ростове-Суздальской земле (*Борисоглебская церковь в Кидекше* под

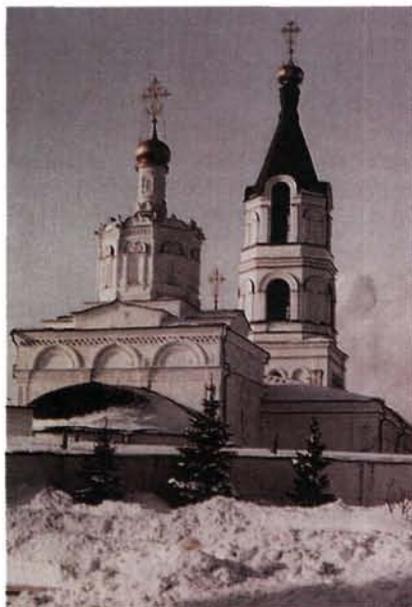
Борисоглебский собор в Чернигове. 1-я четв. XII в.



Суздаем, 1152 г.), Полоцке (сер. XII в.), Новгороде (1167 г.; см. *Борисоглебская церковь в Детинце*), Го-

родне (Коложская ц. в Гродно) (80–90-е гг.), Новгороде (совр. Новогрудок) и др., при многих из них позднее сложились мон-ри. Кроме того, в домонг. период в честь Б. и Г. были созданы мон-ри: *Новоторжский*, в Турове (существовал в XII в.), *Нагорный* в Переяславле-Залесском (позднее был домовым митрополи-чим, закрыт в 1764).

Посвящение храмов и мон-рей Б. и Г. не прекращалось и в последующее



Борисоглебский собор
в Рязани. 1689 г.

время. Борисоглебские храмы были построены: в Ростове (1287), Муроме (упом. в 1327), Рязани (1689), Суздале (1749), в с. Старове (совр. Угличский р-н Ярославской обл.; 1753), Юрьеве-Польском (1792–1808), в с. Волохове (совр. Александровский р-н Владимирской обл.; 1805–1831), в с. Любодицы (совр. Бежецкий р-н Тверской обл.; 1822–1833), в С.-Петербурге (Синопская наб.; 1869–1882, снесен в 1975), на Смоленщине — в пос. Хиславичи (1880) и в с. Борисоглебском (совр. Сычёвский р-н; храм постройки 1771 г., в 80-х гг. XIX в. был перевезен туда из с. Ильинского), в с. Госома (совр. Брянская обл.; 1895–1900) и мн. др. Неск. церквей были посвящены Б. и Г. в Новгороде: на воротах кремля (1331), «в Плотниках» (1377, 1536, в 1992 передана Церкви). Значительное число Борисоглебских храмов существовало в Москве и предместьях города: у Арбатских ворот (1522, 1764, снесен в 1930), на Поварской ул. (нач. XVII в., 1798–1802, снесен в 1936, на его месте стоит Российская академия музыки им. Гнесиных), верхний храм церкви в Зюзине (1688, освящен в 1704, возвращен Церкви в 1989), в Дегунине (1866, возвращен Церкви в 1991), а также в Подмоскovie: в селах совр. Серпуховского р-на Дракине (1684, 1882, в наст. время подворье серпуховского Введенского мон-ря) и Енине (1828), в Коломне (1716–1726), в г. Раменское (1725–1730), в г. Руза (1801), в дер. Куртниково (совр. Ист-

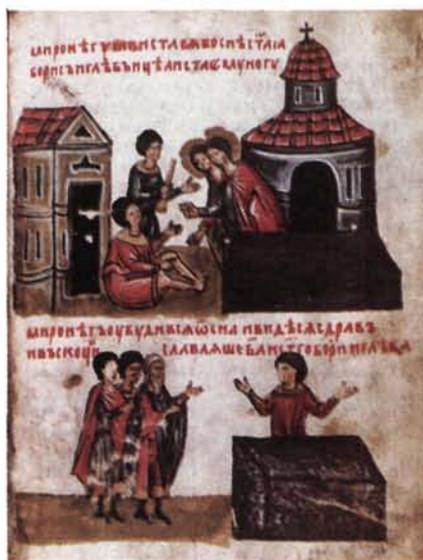
ринский р-н; 1809) и др. В кон. XX в. были воздвигнуты Борисоглебские храмы в Киеве (ул. Василя Касьяна, 1993) и Москве (Арбатская пл., 1997).

В XIV — нач. XX в. существовали мон-ри во имя Б. и Г.: Ушинский на берегу р. Ушны близ Муром (ранее 1345–1764), в Новгороде «с Загзенья», или «с Гзени» (ранее 1386 — нач. XVII в.), в Полоцке (ранее 1396 — XVII в.), на р. Сухоне в Тотемском у. Вологодской губ. (ранее 1479–1764), в Сольвыгодске (ранее 1498 — XVII в.), в Можайске (2-я пол. XVI–XVII в.), в Переславле-Залесском «на Песках» (нач. XVII в. — 1764), в Суздале (ранее XVII в. — 1764), в Чернигове (1654 — после 1917). В наст. время действующими являются новоторжский Борисоглебский мон-рь, Борисоглебский на Устье муж. мон-рь в пос. Борисоглебский Ярославской обл. (основан в 1363), дмитровский во имя Бориса и Глеба мон-рь (основан в 1388), Аносин Борисоглебский ставропигиальный жен. мон-рь в Истринском р-не Московской обл. (основан в 1823), Борисоглебский жен. мон-рь в с. Водяном Харьковской обл., Украина (основан в 1997).

А. В. Назаренко, П. С. Павлинов

Почитание Б. и Г. в России с самого начала обнаружило 2 составляющие. Древнейшая служба прославляет князей-страстотерпцев преимущественно как целителей: «Божию благодать примыша, исцеляета бо-

Исцеление Миронег молитвами
святых Бориса и Глеба.
Миниатора из Сильвестровского
сборника. 2-я пол. XIV в.
(РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 149)



лящая», «притекающе к раце ваю, исцеления дары приемлем: вы — божественная врача еста» и т. д. (Абрамович. Жития. С. 136). Но уже в похвале святым в СС находим наряду с этим также и представление о Б. и Г. как о заступниках Русской земли и небесных помощниках рус. князей: «Ваю пособиемь и защищениемь князи наши противу вьстающая държавьно побеждають... вы бо... земля Русьская забрала, и утвержение, и меча обоюду остра, имаже дързость поганьскую низълагаем и дьяволя шатания в земли попираем» (Там же. С. 49).

Очевидно, это представление продолжает почитание Б. и Г. внутри княжеского рода, к-рое проследивается, как уже говорилось, еще до их общецерковной канонизации и тесно связано с характером подвига святых: хотя убийцы Б. и Г. не предлагали им отречься от веры во Христа, св. князья являются истинными мучениками — свидетелями Царства Божия. Их подвиг мученичества основывается на Христовой заповеди о любви. Они не пожелали силой настоять на своем земном княжеском праве, предпочтя земному царствованию «цесарство неразрушимое». (В этом отношении несомненна близость их подвига к подвигу св. Вячеслава, кн. чешского, осознававшаяся, напр., автором СС, к-рое и текстуально обнаруживает связь с памятниками святовацлавского круга X в.) Б. и Г. предпочли погибнуть, но не «противитися старейшему брату» (Абрамович. Жития. С. 10, 33). Эта центральная идея борисоглебского культа наряду с проклятием братоубийцы Святополка как «второго Каина» служила мощным стабилизирующим фактором политической системы Др. Руси, к-рая во многом была построена на принципе сеньората — генеалогического старейшинства внутри княжеской династии. Подвиг Б. и Г. как бы освящал собою эту систему, требуя от младших князей послушания старшим, а от старших — справедливости к младшим. О необходимости хранить мир между князьями и подчиняться старшему в роду говорится в созданном, вероятно, во 2-й пол. XII в. произведении «Похвала и мучение святых мученик Бориса и Глеба» (больше известном, по заглавию др. редакции, как «Слово о князьях»). В «Похвале» прославляются черниговский князь-миротворец Да-

вид Святославич и его сын Святослав (см. ст. *Николай Святоша*, прп.) как достойные продолжатели дела Б. и Г. Летописец сравнивает с Б. и Г. погибших в усобицах князей *Ярополка Изяславича* († 1086) и св. Андрея Боголюбского († 3.06.1174) (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 207, 368); князья, затевавшие смуты, в летописях уподобляются Святополку (Там же. Стб. 307, 440 и др.). Почитание Б. и Г. как миротворцев выражалось также в том, что у их гробницы князья клялись в соблюдении договоров.

С течением времени все более укреплялась вера в Б. и Г. как защитников Русской земли и помощников рус. князьям, позднее царям («сродникам» Б. и Г.) в войнах. Заступничеством Бога и Б. Владимир Мономах объясняет свое избавление от половцев по пути из Чернигова в Переяславль (БЛДР. Т. 1. С. 468). Рассказ о чудесном явлении Б. и Г. перед Невской битвой (1240) читается в первоначальной редакции Жития св. блгв. кн. Александра Невского (*Бегунов Ю. К.* Памятник рус. лит-ры XIII в. «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965. С. 164–165, 168). Победа на Чудском оз. в 1242 г. также была одержана «святою мученику Бориса и Глеба... великими молитвами» (НПЛ. С. 78). С помощью Б. и Г. связывали взятие новгородцами швед. крепости Ландскрона в устье Невы в 1301 г. (Там же. С. 91). В 1327 г. кн. Александр Михайлович поднял в Твери восстание против татар «молитвою новоявленою мученик святых царей русских Бориса и Глеба» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. Стб. 400). В памятниках, посвященных *Куликовской битве*, чудесная помощь Б. и Г. показана по-разному. В «Задонщине» читается: «Борис и Глеб молитву воздают за сродники». В Летописной повести говорится о небесном войске во главе с арх. Михаилом, в рядах к-рого сражались св. князья-страстотерпцы. В «Сказании о Мамаевом побоище» приводятся слова воеводы Д. М. Боброка-Волынского, что он ждет победы над татарами «молитвою святых страстотерпец Бориса и Глеба»; далее рассказывается о видении Б. и Г., сражавшихся с татарами (Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 12, 36, 65). В XVI в. к Б. и Г., как и к др. рус. святым, обращаются за помощью в важных военных предприятиях, напр. перед взятием Казани (ПСРЛ. Т. 13. С. 194). Перед походом рус.

войск на Полоцк в 1563 г. был устроен крестный ход и молебен в ц. во имя Б. и Г. на Арбате, туда же была принесена Донская икона Божией Матери, к-рую царь *Иоанн IV* взял в поход. Около той же церкви митр. свт. Макарий с духовенством встречал возвращавшегося из похода царя (Там же. С. 305, 346). Во время нападения на Москву в 1572 г. крымского хана Девлет-Гирея мон. Рождественского мон-ря во Владимире Антоний удостоился видения св. князей, вместе с Александром Невским спешивших на помощь царю Иоанну Грозному. По свидетельству царя *Алексея Михайловича*, в ходе русско-швед. войны Б. и Г. являлись ему при осаде рус. войсками Динабурга (Даугавпилса) (1656); город был взят через неделю (31 июля) после празднования памяти св. князей (24 июля) и назван в их честь Борисоглебовым городом. Св. князья-страстотерпцы повелели также царю в память о царевиче-мученике *Димитрии Иоанновиче* переименовать захваченную русскими крепость Кокенгаузен (Кокнесе) в Царевичев Дмитриев град.

А. В. Назаренко, Б. Н. Флоря

Почитание Б. и Г. за пределами Руси началось уже в XI в. В 1095 г. частицы мощей св. князей («reliquiae sancti Glebii et socii eius» — *Fontes rerum Bohemicarum. Praga, 1874. T. 2. P. 251*) покоились в одном из алтарей чеш. *Сазавского м-ря*, в к-ром в то время богослужение совершалось на слав. языке. Очевидно, к XII в. относится приписка к греч. Прологу сурожского происхождения под 24 июля: «τῆ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τῶν ἁγίων νεοφανέντων μαρτύρων ἐν Ῥωστικοῖς χώραις δαυὶδ καὶ ρομανοῦ» (в этот день память святых новоявленных мучеников в земле Русской Давида и Романа: *Антошин [Канустин], архим.* Заметки XII–XV века, относящиеся к крымскому городу Сугдее (Судаку), приписанные на греческом синаксаре // *ЗапООИД. 1863. Т. 5. С. 620; Бенешевич.* Армянский Пролог. С. 208–209). Ок. 1200 г. новгородец Добрыня (в посл. Новгородский архиеп. *Антоний*) видел в к-польском соборе Св. Софии большую икону Б. и Г.; упоминает он и о к-польской церкви, посвященной святым (*Лопарев Х.* Книга паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиеп. Новгородского, в 1200 г. // *ППС. 1899. Т. 51. С. 15; Janin.* Églises et monastères. P. 65).

Согласно уникальному свидетельству краткого летописчика, сохранившегося в списке сер. XVI в., построение Борисоглебской ц. «в Цареграде в Испигасе» отнесено к 6625 (1117) г. (РГАДА. МГАМИД. Ф. 181. № 478. Л. 471–471 об.), хотя эта дата и вызывает известные сомнения (она дублирует дату построения церкви на Лыге; кроме того, Русь находилась тогда в состоянии войны с Византией). Проложное сказание о Б. и Г. в кон. XII — нач. XIII в. вошло в арм. синаксарь, неясно, впрочем, через греч. посредство или прямо.

Почитание рус. князей-мучеников (наряду с почитанием прп. *Феодосия Печерского*, св. кнг. *Ольги* и рус. праздником перенесения мощей свт. *Николая*, архиеп. Мирликийского) получило широкое распространение в южнослав. странах (в первую очередь в Сербии) в XIII — 1-й пол. XIV в. Предпосылкой этого явилось оживление русско-южнослав. церковно-культурных связей (в основном через посредство Афона и К-поля) в посл. четв. XII в., после освобождения Болгарского и Сербского гос-в от визант. владычества. Июльская память Б. и Г. представляет довольно обычное явление в месяцесловах серб. Апостолов и Евангелий до сер. XIV в. (старший пример — Евангелие апракос 1-й пол. XIII в.: *Vat. Slav. 5*), неск. реже ее содержат болг. рукописи (старший пример — Тырновское Евангелие 1273 г.: *Загреб. Архив ХАЗУ. IIIa 30*); уникальным примером (в болг. Апостоле 2-й пол. XIII в.: *София. НБКМ. № 882*) представлена память перенесения мощей 2 мая. Агиографические тексты, посвященные Б. и Г., отличаются в средневек. южнослав. традиции значительным разнообразием. Южнослав. списки нестишного Пролога XIII–XIV вв. могут содержать одну из 2 редакций сказания об убиении мучеников (краткую (под 24 июня!) — *ГИМ (Увар. 70–1°.* Л. 331 об. — 332 (серб. рукопись кон. XIII в.) или более пространную (под 24 июля), созданную на основе рус. проложного жития и известную в целом ряде списков), сказание об убиении Г. под 5 сент. и память перенесения мощей (2 мая), без текста либо сопровождаемую разными вариантами краткого сказания (*Павлова Р.* Сведения о Борисе и Глебе в южнослав. письменности XIII–XIV вв. // *Palaeobulgarica. 1988. № 4. С. 26–40; она же.* Жития рус. святых

в южнослав. рукописях XIII–XIV вв. // Славянска филология. София, 1993. Т. 21. С. 94–95). В серб. Кондакаре нач. XIV в. (в составе пергаменного сборника, переписанного мон. Равулой — ГИМ. Хлуд. № 189) помещены кондак и икос на июльскую память Б. и Г. Сокращенная по сравнению с рус. списками служба на июльскую память Б. и Г. (скомбинированная со службой мц. Христине) содержится в ряде серб. служебных Миней кон. XIII — 1-й пол. XIV в. (ГИМ. Хлуд. № 156, 160; Сербия. Б-ка монарха Высокие Дечаны. № 32 — «Оливерова Миней»). Довольно часто Б. и Г. именуются в южнослав. рукописях (в памятях и заголовках текстов) «царями русскими» (или «рушькими»). Случаи посвящения им храмов в Болгарии и Сербии в ср. века неизвестны.

А. В. Назаренко, А. А. Турилов

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80, 121, 130–146; Т. 2. Стб. 67, 105, 115–133; НПЛ. С. 128, 159, 168–175; Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Подгот. к печ. Д. И. Абрамович. Пг., 1916. (Памятники древнерус. лит-ры; Вып. 2); *Бугославский С. А.* Святые князья Борис и Глеб в древнерус. лит-ре. Ч. 2: Тексты // Унив. изв. 1915. Ноябрь/дек. С. 1–16 (приб.); 1916. Апр. С. 17–64; Май/июнь. С. 65–96; Июль/авг. С. 97–128; Сент./окт. С. 129–144; 1917. Янв./февр. С. 145–168; *он же.* Украинорусские памятники XI–XVIII вв. про князья Бориса та Глеба: (Розвідка й тексти). К., 1928. (Памятники мови та письменства давньої України; Вып. 1); Успенский сб. XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская и др. М., 1971. С. 42–71; *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb = Лит. памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993; Сказание о Борисе и Глебе: Факсим. воспроизв. житийных повестей из Сильвестровского сб-ка (2-я пол. XIV в.). М., 1985; *Мурьянов М. Ф.* Из наблюдений над структурой служебных Миней // Проблемы структурной лингвистики, 1979. М., 1981. С. 263–278 [стихиры службы свв. Б. и Г., отсутствующие в изд. Д. И. Абрамовича]; *Воронин Н. П., Жуковская Л. П.* К истории смоленской лит-ры XII в. // Культурное наследие древней Руси. М., 1976. С. 69–79 [пролож. чтение о перенесении рак в 1191 г.]; *Лопарев Х. М.* Слово похвальное на перенесение мощей свв. Бориса и Глеба: неизд. памятник лит-ры XII в. СПб., 1894. (ПДП; № 98); *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв.: Тексты, пер., коммент. М., 1993. С. 134–205 [изд., пер. и коммент. «рус.» фрагментов хроники Титмара]; *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе (1-я треть XI в.): Тексты, пер., коммент. М., 1994. С. 89–119, 161–174 [изд., пер. и коммент. «Саги об Эймунде»]. Лит.: *Макарий.* История РЦ. Кн. 2; *Соболевский А. И.* «Память и похвала св. Владимиру» и «Сказание» о свв. Борисе и Глебе // ХЧ. 1890. Ч. 1. С. 791–804; *он же.* Материалы и заметки по древнерус. лит-ре, XIV: Когда написано Несторово «Чтение о свв. Борисе и Глебе»? // ИОРЯС. 1916. Т. 21. Кн. 2. С. 206–208; *Васильев В.* История канонизации рус.

святых // ЧОИДР. 1893. Кн. 3. С. 63–67 (отд. отт.: М., 1893); *Димитрий (Самбикин).* Месецеслов. Вып. 9. С. 23–46; *Писарев С. П.* Было ли перенесение мощей св. мучеников Бориса и Глеба из Вышгорода в Смоленск на Смядьнь? // Смоленские Ев. 1897. № 8–12 (отд. отт.: Смоленск, 1897); *Бугославский Г. К.* Иваницкие месячные Миней 1547–1549 гг. и содержащаяся в них служба св. князьям-мученикам Борису и Глебу // ЧИОНЛ. 1900. Кн. 14. Вып. 2. С. 29–70; *Голубовский П. В.* Служба святым мученикам Борису и Глебу в Иваницкой Минее 1547–1549 гг. // Там же. Вып. 3. С. 125–164; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 43–49; *он же.* История РЦ; *Никольский Н.* Мат-лы для повременного списка рус. писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 46–58, 253–289, 395–402; *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших рус. летописных сводах // ЛЗАК. Т. 20. С. 29–97 (отд. отт.: СПб., 1908); *он же.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1. С. LXVII–LXXXVII; *Бенешевич В. Н.* Армянский пролог о святых Борисе и Глебе // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 1. С. 201–236; *Бугославский С. А.* К вопросу о характере и объеме лит. деятельности прп. Нестора // Там же. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 131–186; Кн. 3. С. 153–191; *он же.* Древнерусские лит. произведения о Борисе и Глебе: Докт. дис. М., 1939. (ИМЛИ ОР. Ф. 573. Оп. 1. Ед. хр. 41); *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1916. С. 81–107; *Каргер М. К.* К истории киевского зодчества XI в.: Храмовозолев Бориса и Глеба в Вышгороде // Сов. Арх. 1952. Вып. 16. С. 77–99; *он же.* Летская божница Владимира Мономаха // КСИИМК. 1953. Вып. 49. С. 13–20; *Müller L.* Die nicht-hagiographische Quelle der Chronik-Erzählung von der Ermordung der Brüder Boris und Gleb und von der Bestrafung ihres Mörders durch Jaroslav // Festschr. f. D. Cyzevs'ky zum 60. Geburtstag. B., 1954. S. 196–217. (Slavist. Veröff. d. Osteuropa-Inst. an d. Freien Univ. Berlin; Bd. 6); *idem.* Studien zur altrussischen Legende der hl. Boris und Gleb // ZSPh. 1954. Bd. 23. S. 60–77; 1956. Bd. 25. S. 329–363; 1959. Bd. 27. S. 274–322; 1962. Bd. 30. S. 14–44; *он же.* О времени канонизации св. Бориса и Глеба // Russia Mediaevalis. 1995. Т. 8. № 1. С. 5–20 (перепеч.: *Мюллер Л.* Понять Россию: Ист.-культурные исслед. М., 2000. С. 71–87); *он же.* Летописный рассказ и Сказание о свв. Борисе и Глебе: Их текстуальное взаимоотношение // Russia Mediaevalis. 2002. Т. 10, № 1. С. 22–33; *Воронин Н. Н.* Анонимное сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 11–56; *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник: (Опыт анализа). М., 1957; *Сперанский М. Н.* К истории взаимоотношений рус. и югославянских литератур (рус. памятники письменности на юге славянства) // *он же.* Из истории рус.-слав. лит. связей. М., 1960. С. 15, 16, 38–40; *Poppe A.* Chronologia utworów Nestora hagiografa // Slavia Orientalis. 1965. Т. 14. S. 287–305; *idem.* Oprowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba // Там же. 1969. Т. 18. S. 267–292, 359–381; *он же.* О времени зарождения культа Бориса и Глеба // Russia Mediaevalis. 1973. Т. 1. С. 6–29; *idem.* Politik und Heiligenverehrung in der Kiever Rus': Der apostelgleiche Herrscher und seine Märtyrersöhne // Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen, 1994. S. 403–422. (Vorträge und Forschungen; Bd. 42); *idem.* Der Kampf um die Kiever Thronfolge nach dem 15. Juli 1015 // FzOG. 1995. Bd. 50. S. 275–296. (Beitr. z. 7. Intern. Konf. z. Geschichte des

Kiever und des Moskauer Reiches); *он же.* О зарождении культа св. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // Russia Mediaevalis. 1995. Т. 8. № 1. С. 21–68; *Атаджанян И. А.* Русское «Сказание о Борисе и Глебе» и армянское Четы-Миней. Ереван, 1969; *он же.* Об источнике, мотивах и характере армянского перевода «Сказания о Борисе и Глебе» // Лит. связи. Ереван, 1977. Т. 2: Русско-армянские лит. связи. С. 47–62; *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет: Судьба лит. произведения в Др. Руси. М., 1971. С. 83–93, 129–131; *он же.* Древнерусские глебоборисовские энколпионы 1072–1150 гг. // ДРИ. М., 1972. [Вып.:] Художественная культура домонгольской Руси. С. 104–125; *Ангелов Б. С.* Из историята на руско-българските литературни връзки. София, 1972. С. 46–58; *Keller F.* Das Kontakion aus der ersten Služba für Boris und Gleb // Schweiz. Beitr. zum VII. Intern. Slavistenkongress in Warschau. Lucerne, 1973. S. 65–74. (Slavica Helvetica; 7); *Соболева Л. С.* Паремийные чтения Борису и Глебу // Вopr. истории книжной культуры. Новосибир., 1975. С. 105–123. (Сб. науч. тр. / ПИИТБ СО; Вып. 19); *она же.* К вопросу об эволюции минейного текста, посвящ. Борису и Глебу // Сибирская археология и источниковедение. Новосибир., 1979. С. 5–12; *она же.* Исторические паремии Борису и Глебу — малоизученный памятник Киевской Руси: АКД. Л., 1981; *Dachkevitch Ya.* Les Arméniens à Kiev (jusqu'à 1240), 13: La vie de Borys et Hlib en arménien // REArm. N. S. 1975/1976. Vol. 11. P. 346–375; *Floria B.* Václavská legenda a borisovsko-glebovsky kult (shody a rozdíly) // Československý časopis historický. 1978. R. 3, seš. 1. S. 82–95; *Воронин Н. Н., Паннопорт П. А.* Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979. С. 37–63; *Абгарян Г. В.* К проблеме предполагаемой греч. версии «Сказания о Борисе и Глебе» // Русская и армянская средневековые лит-ры. Л., 1982. С. 235–254; *Freydank D.* Die altrussische Hagiographie in ihren europäischen Zusammenhängen: Die Berichte über Boris und Gleb als hagiographische Texte // ZfS. 1983. Bd. 28. S. 78–85; *Ingham N. W.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages // Medieval Russian Culture. Berkeley; Los Ang., 1984. P. 31–54. (Slavic Studies; Vol. 12); *Sciaccà F. A.* The History of the Cult of Boris and Gleb: Diss. / Columbia Univ. [N. Y.], 1985. 2 vol.; *idem.* In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land // SEER. 1990. Vol. 49. P. 253–260; *Дмитриев Л. А.* Сказание о Борисе и Глебе // СККДР. Вып. 1. С. 398–408 [Библиогр.]; *Ранчин А. М.* К вопросу Борисоглебского цикла // ВМУ: Филол. 1987. № 1. С. 73–80; *Dimnik M.* Oleg Svyatoslavich and His Patronage of the Cult of SS. Boris and Gleb // Medieval Studies. 1988. Vol. 50. P. 349–370; *Serëgina H. S.* Из истории рус. гимнографии домонгольского периода (по мат-лам певческой книги Стихирарь минейный) // Муз. культура средневековья. Л., 1988. Вып. 1. С. 62–77; *она же.* Из истории певческих циклов Борису и Глебу // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 291–304; *она же.* Песнопения рус. святым. СПб., 1994. С. 74–101; *Hollingsworth P.* Rulership and Suffering in Kievan Rus': The Cult of Boris and Gleb: Diss. / Univ. of California). Berkeley, 1987; *idem.* The Cult of Boris and Gleb // The Hagiography of Kievan Rus' / Transl. and with an introd. by P. Hollingsworth. Camb. (Mass.), 1992. P. XXVI–LVII. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Transl.; Vol. 2); *Lenhoff G.* The Martyred Princes

Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus (Ohio), 1989. (Slavic Studies; Vol. 19); *Кравецкий А. Г.* Из истории паремийного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 42–51; *Карастоянов Б. П.* Стихира Борису и Глебу «Плотьюскою богатыща» — выдающийся образец древнерусского певческого искусства // Муз. культура средневековья. М., 1992. Вып. 2. С. 12–14; *Стефанская О.* Службы святым Борису и Глебу в муз. рукописях XI–XV вв. // Там же. С. 10–12; *Биленкин В.* «Чтение» прп. Нестора как памятник «глеборисовского» культа // ТОДРЛ. 1993. Т. 47. С. 54–64; *Топоров В. Н.* Святость и святые в рус. духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 490–508, 549–566; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996². С. 184–198, 376–380 [Библиогр.]; *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000; *Ужанков А. Н.* Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: Вопр. медиевистики. М., 2000. № 2. С. 28–50; 2001. № 1(3). С. 37–49; *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 92–95, 105–106.

Иконография. Домонгольский период. Изображения братьев-страстотерпцев появились в начальный период их почитания. Для построенной кн. Ярославом Мудрым церкви в Вышгороде, посвященной новоявленным святым, была создана икона («повеле же и на иконе святою написати» — *Абрамович. С. 18*), что, согласно писаниям св. отцов и указаниям VII Вселенского Собора, являлось обязательным при установлении почитания нового святого. Первые иконы могли точно воспроизводить облик князей, поскольку во время вскрытия захоронений при митр. Иоанне оказалось, что останки св. братьев нетленны. В составе СС сохранилось описание облика Б.: «...Тельм бяше красьн, высок, лицьмь кругльмь, плечи велице, тьнкъ въ чресла, очима добраама, весел лицьмь, борода мала и ус млад бо бе еще, светяся цесарьскы, крепкъ тельмь, всьчаськы украшен акы цвет цвьтый в уности своея». В соответствии с этим описанием Б. изображается молодым, обычно с небольшой темной бородой и усами, а Г., описание облика к-рого не сохранилось, — совсем юным, безбородым, с длинными локонами, ниспадающими на плечи. Одной из основ иконографии Б. и Г. стали, вероятно, надгробные изображения братьев на раках, неоднократно упоминающиеся в письменных источниках. В 1102 г. обе раки были украшены серебряными позолоченными пластинами по инициативе кн. Владимира Мономаха, а в 1115 г. в связи с перенесением их в новую каменную церковь он же повелел изготовить драгоценный убор для гробниц с рельефными фигурами на серебряных досках: «Исковав бо сребрьныя дьскы и святыя по ним издражав и позолотив».

Первые иконы с изображениями Б. и Г. предназначались, очевидно, для храмов, построенных во имя святых на р. Лыте близ Переяславля (заложена в 1117), на Смядыни, близ Смоленска (упом. в 1138, каменное здание — 1145), в Кидекше, близ Суздаля (1152), в Чернигове (ок. 1115–1123), в новгородском Детинце (1146) и др. С увеличением на Руси во 2-й пол. XII–XIII в. числа Борисоглебских церквей возрастает и количество икон Б. и Г.

От XI — 1-й пол. XII в. образы Б. и Г. дошли до нас только на произведениях «малых форм» в составе предметов личного благочестия, что объясняется почитанием св. князей как целителей и покровителей заказчика. Сохранились медные литые кресты-мошевики (энколпионы), где на одной створке изображен в рост Б., а на др. — Г., каждый держит в руках атрибут, похожий на модель храма (по версии М. Х. Алешковского, мученический венец). Аналогичная фигура неизвестно князя с храмом в руке представлена на выходной миниатюре рус. рукописи Слова Ипполита Римского о Христе и антихристе (ГИМ. Чуд. 12, рубеж XII–XIII вв., см.: *Вздорнов. № 2*). Вероятно, в основе этой иконографии лежит несохранившаяся композиция, связанная с почитанием Б. и Г. в Вышгороде.

На перегородчатых эмалях домонг. периода Б. представлен безбородым (напр., украшения-колты из клада, найденного в Ст. Рязани (Оружейная палата), медальоны из ожерелья-гривны, найденного в с. Каменный Брод Житомирской обл. (Харьковский гос. исторический музей; погибли во время второй мировой войны), пластины на окладе Мстислава Евангелия (ГИМ), 2 серебряные позолоченные пластины с изображениями в рост (в составе серии из 8 пластин, вероятно, нашивавшихся на ткань, найденной в 90-х гг. XX в. во Владимире; археологическая коллекция во Владимире — см. *Жарнов, Жарнова. С. 459*).

Святые Борис и Глеб. Шиферная икона из Солотчинского мон-ря. 1-я треть XIII в. (Ряз ХМ)



Св. Глеб. Каменный образок с Таманского п-ова. 1067–1068 гг. (ГИМ)

Изначально Б. и Г. воспринимались как двоица, что отразилось в описании их явлений. Уже в домонг. период в искусстве Др. Руси преобладающими становятся парные изображения князей. О композиции темперных икон той эпохи, вероятно, восходивших к не сохранившимся до наст. времени прототипам из Вышгорода, дают представление каменные иконки 1-й трети XIII в. с парными фигурами князей в рост из Солотчинского мон-ря (обращены друг к другу, как бы беседуют; РИАМЗ) и из собрания Н. И. Репникова (даны в одинаковых фронтальных позах; ГРМ). На новгородской иконе свт. Николая из Новодевичьего мон-ря (ок. 1200, ГТГ) Б. и Г. изображены на полях, подобно эмалевым медальонам на визант. серебряных окладах. Поскольку князья представлены вместе со святыми Космой и Дамианом, Флором и Лавром, здесь подчеркивается их почитание как целителей.

Первые сохранившиеся изображения Б. и Г. в монументальном искусстве относятся к кон. XII в. Напр., в росписи Преображенской ц. на Нередице (1199) они представлены в конхе центральной апсиды, по сторонам Богоматери «Знамение», во главе процессии святых, направляющихся к Ней. Наиболее вероятно, что их изображения помещены здесь в связи с темой моления за княжеский род и в память об умерших в детском возрасте сыновьях заказчика росписи кн. Ярослава Владимировича (*Пивоварова. С. 26–29. Ил. 10–12*). Образы Б. и Г. известны также в белокаменной резьбе на фасадах владимиросуздальских храмов, где они появляются, возможно, в связи с княжеским заказом и с темой прославления воинов и мучеников при выборе святых: на Дмитриевском соборе во Владимире (90-е гг. XII в.) они представлены в рост, с крестами, но без мечей (в аркатурном фризе сев. фасада) и как всадники-воины (по сторонам окна в правом, вост., прысле юж. фасада (см.: *Вагнер. С. 244*,



Святые Борис и Глеб. Икона из Зверина мон-ря в Новгороде. 1335 г. (ГИМ)

246, 248. Илл. 152 (С. 249), 154 (С. 252–253), 234 (С. 357), 264 (С. 401), 266 (С. 406), 276, 277 (С. 411); схема на С. 343). На фасадах Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (1230–1234) они дважды изображены в медальонах по поясу сжимающими рукоять меча.

Более редкими являются непарные образы каждого из святых, возможно, основой для них служили надгробные изображения братьев на раках. Отдельные изображения князей, обусловленные, вероятно, именем заказчика, известны в домонг. период на княжеских печатях (Янин, 1970. Кат. 182, 193, 194, 218–220; Янин, Гайдуков. Кат. 333–3, 333б), в миниатюрах (если идентификация фигур верна) и в мелкой пластике, напр. каменный образок XI в. с надписью «Давыдъ Глебъ», найденный на Таманском п-ове (ГИМ).

Формирование иконографии Б. и Г., почитавшихся как образцы глубокой христ. веры, кротости и смирения, как целители и воины, заступники христиан, небесные покровители правящего рода и всей Русской земли, стало вкладом Руси в иконографию визант. круга. Специфика изображения Б. и Г. состоит в передаче их национального облика, они представлены в княжеских одеждах: круглых шапках, отороченных мехом, и плащах. Если шапки почти сразу стали их обязательным атрибутом в иконографии, то плащи иногда не имели характерных треугольных очертаний спереди, в руках мог быть только мученический крест или крест с мечом, напоминавшим об их происхождении и воинской славе. Одежния святых похожи на одежды сканд. викингов, как они реконструируются по археологическим данным (Кондаков). В иконографии средневизант. периода, где доминируют одежды рим. эпохи (гиматии, хитоны или доспехи воинов) и лоратные одежния визант. имп. двора, облик Б. и Г.

очевидно воспринимался как экзотический, позволяя в то же время узнать рус. князей-мучеников в сонме христ. святых.

О почитании святых в К-поле и о том, что их иконы были там известны, сохранились свидетельства Антония, архиеп. Новгородского, побывавшего в столице Византии ок. 1200 г. Он сообщает, что «во Испигасе... есть церковь святых мученик Бориса и Глеба: в том граде явишася святити, и исцеления многа бывають от них». В юж. части собора Св. Софии К-польской («на правой стороне») была «поставлена икона велика святых Бориса и Глеба, и ту имеют писцы» (т. е. художники снимают с нее копии — Книга Паломник. С. 33). О необычности восприятия облика рус. князей в визант. среде по сравнению со святыми новокрещенных народов может свидетельствовать роспись в ц. Вознесения в Милешево (Сербия, 20-е гг. XIII в.), где Б. и Г. представлены в колпаках необычной формы и выглядят как уроженцы далекой сказочной страны.

2-я пол. XIII–XV в. В изображениях Б. и Г., созданных в рус. землях в период монголо-татар. завоевания и постепенного возрождения рус. культуры, отразились преемственность по отношению к иконографии домонг. периода, а также различные оттенки их почитания. Среди вариантов с парными изображениями в рост во фронтальных одинаковых позах, в богато украшенных княжеских одеждах, с крестом в одной руке и с мечом в др. сохранились иконы: из Саввино-Вишерского мон-ря близ Новгорода, XIII в. (как установлено С. И. Голубевым, пробыли на ликах — поновления XIV в.; наиболее вероятно, новгородская, публикуется Г. В. Поповым как тверская; КМРИ); из часовни Зверина мон-ря в Новгороде, нач. XIV в. (ГИМ); московская (или ростовская) из собрания Н. П. Лихачёва, 2-я пол. XIV в. (ГРМ); северная икона

Святые Борис и Глеб.
Икона из Успенского собора
Московского Кремля. 1340 г. (ГТГ)



Святые Борис и Глеб.
Икона из с. Б. Загорье под Псковом.
Кон. XIV — нач. XV в. (ГТГ)

XIV в. (частное собрание); псковская из с. Б. Загорье, кон. XIV–нач. XV в. (ГТГ). В кон. XV–XVI в. в нек-рых изображениях данного типа слишком удлинённые фигуры подчеркивают внешнюю хрупкость (икона из собр. В. А. Александрова; ГТГ), святые показаны в легком развороте друг к другу, они как бы беседуют, их фигуры соприкасаются (икона из Музея-заповедника «Ростовский кремль» и сев. икона из собр. А. В. Морозова, обе в ГТГ).

В основе иконографии Б. и Г., где они изображаются как всадники, лежит позднеантичная и визант. традиция создания образов таких святых, как Сергий и Вакх, Георгий Победоносец и Димитрий Солунский, Феодор Тирон и Феодор Стратилат. На иконе из Борисоглебской новгородской ц. (кон. XIV в.) воинская мощь святых подчеркивается одинаковыми фигурами и преувеличенным масштабом фигур, изображенных над мелкими скалами (НГОМЗ; ср. медные литые образки более позднего времени с «прорезными» композициями, напр. образок XVI в. (ГРМ)). На иконе 2-й пол. XIV в. из Успенского собора Московского Кремля (возможно, московской школы, часто публикуется как псковская; ГТГ), где братья, скачущие верхом, обращены друг к другу, переданы духовный диалог братьев и согласие в приуготовлении к мученичеству.

От 2-й пол. XIV в. сохранились житийные изображения Б. и Г., восходящие, вероятно, к более ранним образцам: в Сильвестровском сборнике (РГАДА. Тип. Ф. 381. № 53, 2-я пол. XIV в.), памятнике новгородского происхождения, и в клеймах иконы из Борисоглебской ц. в Запрудах в Коломне (кон. XIV в., ГТГ) имеется редкая сцена увенчания Б. и Г. мученическими венцами. В житийном цикле на первый план выдвинута тема кротости и

смирения братьев, их готовности к мученическому подвигу, а также изображены посмертные чудеса, совершавшиеся на их захоронениях. В среднике иконы из Коломны при сохранении внешних особенностей иконографии (фигуры в рост, в руках крест и меч) лейтмотивом стала тема христ. любви и преодоления страданий.

Начиная со 2-й пол. XIV в. встречаются композиции, в к-рых подчеркивается параллель между Б. и Г. и вмч. Дмитрием Солунским. В отличие от текста Сказания XI в., акцентировавшего заступническую и воинскую роль святых, в искусстве XIV в. преобладает жертвенная, мученическая тема. Так, в миниатюре Сильвестровского сборника (Л. 125 об.) сцена мученической кончины Б. уподоблена убиению вмч. Дмитрия.

В программе храмовой росписи расположение фигур Б. и Г. выявляет связь их почитания с темой Евхаристии, с мотивом невинной жертвы, душевной чистоты, духовного и телесного целительства: в соборе Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря во Пскове (ок. 1313)



Святые Борис и Глеб.
Икона. Нач. XIV в. (ГРМ)

Б. и Г. изображены в диаконнике; в церкви Преображенного мон-ря в Ковалёве, близ Новгорода (1380), — в притворе, рядом с фигурами преподобных Космы и Дамиана; в новгородской ц. св. Феодора Стратилата на Ручью (80–90-е гг. XIV в.) — на зап. стене юж. рукава наоса, по обе стороны от фигуры отца, вел. равноап. кн. Владимира, напротив, на вост. стене рукава, изображено Распятие Господне; в ц. Успения в Володове, близ Новгорода (1363; не сохр.), — на вост. гранях зап. пары подкупольных столпов, т. е. обращенных к алтарю, в руках кресты (первый известный пример размещения фигур князей на подкупольных столпах, к-рое будет господствовать в XVI–XVII вв.).

Изображение Б. и Г. вместе с др. святыми выявляет множество смысловых



Святые Борис и Глеб. Фрагменты иконы «Свт. Николай Чудотворец (Липенский)». 1294 г. Мастер Алекса Петров (НГОМЗ)

нюансов их почитания, напр., в составе избранных святых на полях новгородских икон свт. Николая, архиеп. Мирликийского, из Свято-Духова мон-ря, сер. XIII в. (ГРМ), и в ц. свт. Николая на о-ве Липно, 1294 г. (НГОМЗ), они помещены непосредственно под отцами церкви, выше др. мучеников, над св. целителями Космой и Дамианом, Флором и Лавром как святые, подвиг к-рых дает им право на особое место в сонме мучеников.

Образы Б. и Г. представлены в многофигурных композициях произведений «малых форм». На серебряном гравированном реликварии (1-я пол. или 1-я четв. XIV в., Оружейная палата) изображены на одной стороне арх. Михаил, по бокам в медальонах — Б. и Г., на обороте — свт. Николай. Сочетание и сближение фигур Б. и Г. и свт. Николая восходит к XI в. (явление 3 святых описано в Чтении и Сказании) и, возможно, отражает своеобразие почитания этих святых в Вышгороде (или Вышгороде и Киеве) и связано с близкими датами памяти святых (2 мая — перенесение мощей Б. и Г., 9 мая — свт. Николая); в дальнейшем подобные изображения встречаются в рус. искусстве как образы особо чтимых на Руси святых (иконы из церкви на о-ве Липно, из Свято-Духова и Новодевичьего мон-рей, а также ряд произведений XVI–XVII вв., напр. деревянная статуя «Никола Можайский» XVI в. из с. Волосова, близ Каргополя (АМИИ)). Начиная со 2-й пол. XIV в. складываются композиции с многочисленными образами рус. святых, в т. ч. Б. и Г.: шитый воздух с деисусным чином, заказанный кнг. Марией, вдовой вел. кн. Симеона Ивановича Гордого (1389, ГИМ), где в центре — Нерукотворный образ Спасителя на Убрусе, по сторонам — рус. митрополиты кон. XIII–XIV в. (Максим и Петр,

Феогност и Алексей); в нижней зоне — 8 святых, среди них — Владимир, Б. и Г., а также вмч. Дмитрий Солунский, небесный покровитель вел. кн. Дмитрия Донского, прп. Алексей, человек Божий, соименный митр. Алексию, с к-рым связано и изображение Нерукотворного образа Спасителя (известно, что митр. Алексей привез из К-поля в Москву икону с таким изображением и основал в ее честь Андроников мон-рь).

Покровительство Б. и Г. определенному городу более прямолинейно выражено в новгородских композициях XV в., напр. в «Знамении от иконы Богородицы» («Осада Новгорода суздальцами»), где на битву с «неправедными» войсками кн. Андрея Боголюбского из городских ворот выезжают для поддержки новгородцев Б. и Г. вместе с вмч. Георгием Победоносцем (ГТГ, НГОМЗ).

Святые Борис и Глеб в житии.
Икона из Борисоглебской ц. в Запрудях в Коломне. Кон. XIV в. (ГТГ)





Святые Борис и Глеб и равноап. кн. Владимир. Икона из Софийского собора в Новгороде. Кон. XV в. (Музей-квартира П. Д. Корина)

Кон. XV—XVII в. В кон. XV в. создается новая иконография, намечавшаяся уже с кон. XIV — нач. XV в., — изображение Б. и Г. вместе с кн. Владимиром (первые примеры — шитый воздух 1389 г. (ГИМ), фрески ц. Феодора Стратилата в Новгороде и копия миниатюры несохр. сборника 1414 г. с минейными статьями на 15 июля, где Б. и Г. обращаются к отцу, к-рый обнимает их за плечи). От нач. XV в. до наст. времени сохранился новгородский деисусный чин, включающий икону кн. Владимира, но древние доски с фигурами Б. и Г. были в нем заменены поздними (ГТГ). Один из первых примеров этой иконографии представлен на иконе-таблетке из собора Св. Софии Новгородской, кон. XV в. (Музей-квартира П. Д. Корина): в центре кн. Владимир в зубчатом венце и накинутой на плечи шубе, по сторонам Б. и Г. с крестом и мечом в руках, не в княжеских плащах домонг. типа, а в шубах, причем у Г. — особой формы, в виде колокола без рукавов, с круглым неразрезанным оплечьем, та-

кие одежды (иногда все трое — в накинутых на плечи шубах с длинными рукавами и меховой оторочкой) наиболее часто встречаются в их изображениях XVI—XVII вв. Иконы с 3 фигурами князей получают широкое распространение (напр., сильно поновленная икона в Национальном археологическом музее в Равенне, Италия), но сохраняется и ранняя схема с фигурами 2 князей, к-рые одеты в накинутые на плечи шубы с длинными рукавами и орнаментами (см. также резную костяную икону, пожертвованную в 1569 Антониной Феодоровной Карповой в Кирилло-Белозерский мон-рь (ГРМ)).

Иконография, сочетающая фигуры святых Владимира, Б. и Г. (очень редко вместо Владимира — его соименный святой свт. Василий Великий, напр. на иконе XVI в. (ГРМ)), с небольшими изменениями держится на протяжении всего



Святые Борис и Глеб. Роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. Мастер Дионисий. 1502–1503 гг.

позднего средневековья, подчеркивая роль св. князей в формировании Русского гос-ва и традиций рус. святости. Косвенно она отражает и идеологию Московского царства, идею «Москва — Третий Рим». Параллель между Москвой и К-полем, Вторым Римом, прочитывается в сопоставлении равноап. кн. Владимира и имп. Константина. Образы кн. Владимира и его сыновей напоминают о достойных предках московских государей и указывают на богоизбранность самого гос-ва. Ранний пример изображения Владимира, Б. и Г. в историческом контексте среди др. святых — фрески Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря (1502): на вост. склоне юж. подпружной арки представлены по-

Святые Борис и Глеб и равноап. кн. Владимир. Фрагмент двухчастной иконы «Успение Богоматери и св. князя Владимир, Борис и Глеб». 2-я пол. XVI в. (ПИАМ)



парно кн. Владимир со св. вмч. Евстафием Плакидой (сходство с ним, также потерявшим своих детей, было отмечено в жи-

тии Б. и Г.) и Б. с Г.; напротив, на зап. склоне той же арки, — св. кн. Михаил Черниговский и его боярин Феодор, погибшие в Орде в 1246 г.; Владимир указывает на вост. арку, где изображены праведные Иосиф и Вениамин, сыновья патриарха Иакова (с ними сравнивал св. братьев и автор «Сказания»). С др. стороны апсиды, симметрично Владимиру, Б. и Г., изображены преподобные Антоний и Феодосий Печерские, прославившиеся также в XI в.

Начиная с сер. XVI в. фигуры Б. и Г. размещаются в наосе на гранях подкупольных столпов. В росписи Благовещенского собора Московского Кремля сер. XVI в. они представлены на юж. грани северо-зап. столпа, т. е. слева от центрального прохода и вблизи «царского места»; напротив, на грани юж. столпа, изображены воины-великомученики

Георгий и Димитрий Солунский. В Спасо-Преображенском соборе Ярославля (1563) Б. и Г. пред-

Святые Борис и Глеб. Роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. Мастер Дионисий. 1502–1503 гг.

ставлены на зап. гранях зап. пары столпов наоса, их образы встречают вхо-

дящего в собор. Различные варианты изображения избранных святых, часто с включением визант. императоров и Б. и Г., представлены в следующих росписях: Архангельского собора Московского Кремля (восходит к 1565); Смоленского собора Новодевичьего мон-ря (1598); ц. Св. Троицы в Вязёмах (ок. 1600); Благовещенского собора Сольвычегодска (1601); Рождественского собора в Суздале (восходит к 1636); Успенского собора Московского Кремля (1642–1643); Ризоположенской ц. Московского Кремля (1644); Успенского собора Княгинина мон-ря во Владимире (1647–1648); Успенского собора ТСЛ (1684); Троицкого собора Ипатьевского мон-ря в Костроме (1684); Софийского собора в Вологде (1686–1688); Спасо-Преображенского собора Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале (1689) и др. В бесстолпных храмах образы Б. и Г. стали располагаться в верхних зонах росписей, напр. в Троицкой (ныне Покровской) ц. Александровской слободы (1571), в медальонах на вост. гранях шатра, в ц. Воскресения в Ростове (70-е гг. XVII в.), в откосах окон верхнего яруса наряду с кн. Владимиром и имп. равноап. Константином.

В иконах и в прикладном искусстве изображения Б. и Г. (с кн. Владимиром и без него) часто соотносятся с темой св. Креста и с образами святых Констан-



Святые Борис и Глеб.
Фрагмент «Киликиевского креста»
из Спасо-Прилуцкого мон-ря в Вологде.
1-я треть XVI в. (ВГИАХМЗ)

тина и Елены. Так, на «Киликиевском» кресте (кон. XV в., ВГИАХМЗ) резная костяная пластина с фигурами святых Константина и Елены по сторонам креста корреспондируется с пластиной, где Б. и Г. поднимают мученический крест. На иконе «Воздвижение креста» (XVI в., ГТГ) по сторонам креста изображены Константин и Елена, а ниже, строго под ними, в ряду избранных святых, — Б. и Г. С темой св. Креста, христ. воинства и Небесного Иерусалима образы Б. и Г. связаны на иконе «Благословенно воинство Небесного Царя...» (сер. XVI в.) из Успенского собора Московского Кремля: в центре, в окружении пеших воинов, изображен царь Константин на коне, с крестом, движущийся к Небесному Иерусалиму за арх. Михаилом и Иисусом Навином(?), вслед за ними др. святые воины во главе с князьями Владимиром, Б. и Г. на конях.

Начиная с XVI в. значение образов Б. и Г. именно как рус. в сонме христ. святости подчеркивается включением их изображений в развивавшиеся в тот период многофигурные композиции, гл. обр. посвященные прославлению Богородицы: напр., иконы «О Тебе радуется» (1-й трети XVI в.) из Успенского собора в Дмитрове (ГТГ; в группе мучеников справа вверху с Владимиром); Покрова Богородицы (новгородская 40-х гг. XVI в.) из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ; в группе мучеников слева вверху с Владимиром).

Б. и Г. входят в состав иконографических изводов, возникших в период позднего средневековья. Этот извод представлен иконами, к-рые связаны с семьей боярина, затем царя Бориса Феодоровича Годунова, где изображены святые покровители самого Бориса и членов его семьи, как правило, это Б. и в пару к нему Г., мч. Феодот Анкирский (Киринейский), по-

кровитель 2-го имени царя (Богдан — греч. Феодот), вмч. Феодор Стратилат (святой сына), равноап. Мария Магдалина (святая жены), прп. Ксения Римлянина (святая дочери). Эти святые представлены 2 симметричными группами, напр. на иконах Прокопия *Чирина* рубежа XVI—XVII вв. (ГТГ). На иконе 1581—1589 гг. из ПИАМ — 4 фигуры (без Г. и св. Феодора Стратилата, на иконе из ГРМ — 5 фронтальных фигур, без мч. Феодота Анкирского, причем Б. помещен в центре на первом плане, а др. святые, в т. ч. Г., — на втором). Подобные иконографические решения в «годуновских» иконах, нарушавшие традицию и разрушавшие парность изображений Б. и Г., вызвали жесткую критику современников: «Тех святыю двоицу, не разлучимую Богом, человекоугодницы иконописаньми на диках разлучаху единого от другого» («Временник» Ивана Тимофеева. С. 294). Образы Б. и Г. присутствуют также на золотых дробницах с черневыми изображениями, к-рые являются частью убора, исполненного по заказу Бориса Годунова в 1599—1600 гг. для оклада иконы Св. Троицы письма Андрея Рублёва в Троице-Сергиевом мон-ре. На надгробном покрове Бориса Годунова (усыпальница Годуновых ок. Успенского собора Троице-Сергиева мон-ря), пожертвованном царем Василием Ивановичем Шуйским в нач. XVII в., была укреплена большая золотая пластина-дробница с черневым изображением Б. и Г. (см. об этом: *Спирина*. С. 458).

Народное представление о Б. и Г. нашло отражение в иконографических изводах образов св. князей-защитников и покровителей города. На иконе ок. 1701 г. (КИАМЗ) князья изображены в рост, вполборота к Иисусу Христу в облаках, а между ними виден охваченный пожаром Каргополь с башнями, храмами, деревянными шатровыми колокольнями. Композиционная схема соответствует изображениям основателей мон-рей (напр., преподобных Зосимы и Савватия с Соловецким мон-рем). В центре иконы между Б. и Г. расположен картуш с благодарственной молитвой святым. Надпись на нижнем поле сообщает, что икона исполнена в память о спасении города от пожара в 1700 г. благодаря заступничеству Б. и Г., в чем можно видеть развитие древнего почитания князей как защитников всей Руси, они возносят молитву «ни о едином бо граде, ни о дву, ни о вьси..., нъ о всеи земли Русьской» (*Абрамович*. С. 50).

В житийных иконах Б. и Г. XVI в. в отличие от древнейшей иконы с житием св. князей из Коломны может быть изменен состав клейм, художественными средствами (ритмикой линий, жестами) подчеркнута предопределенность событий свыше (в среднике иконы вел. кн. Вла-

димир, Б. и Г. 1-й трети XVI в. из собр. Г. Д. Филимонова, ныне в ГТГ), в др. иконах внимание может быть обращено на детализацию эпизодов (ПИАМ, в среднике иконы 1545 г. — вел. кн. Владимир, Б. и Г.); композиция иконы XVI в. из Покровского собора на Рву в Москве отличается разреженностью, «прозрачностью» немногочисленных клейм, включением сцен совместного моления Б. и Г. перед Нерукотворным образом Спасителя. В житийных циклах 1-й пол.—сер. XVII в. усложняются архитектурные и пейзажные фоны, появляется большое число фигур, роскошью орнамента княжеские одежды напоминают боярские облачения XVII в. (икона из собр. В. А. Бондаренко), изображение кн. Владимира, сидящего на престоле в окружении придворных, напоминает царские приемы (верхнее центральное клеймо



Святые Борис и Глеб.
Икона. 1-я пол. XVII в. (ГИМ)

житийной рамы иконы 20—30-х гг. XVII в. из собрания С. П. Рябушинского, ныне в ГТГ). В нек-рых иконах XVII в. происходят значительные иконографические изменения. На иконе из Троицкой ц. в Муроме (МИХМ), где в среднике — только фигуры Б. и Г., основная часть клейм посвящена кн. Владимиру, подробно представлена предыстория мученических подвигов князей (выбор веры, сношения с визант. императорами Василием и Константином, женитьба на царевне Анне, крещение Владимира и киевлян), и лишь на нек-рых клеймах изображена история Б. и Г. (см.: *Хлебов*). На иконе кон. XVII в. (ГВСМЗ, в центре — кн. Владимир, Б. и Г.) первые 4 клейма посвящены рождению и Крещению каждого из братьев, тем самым житийный цикл приобретает недостающие элементы традиц. канона. На не раскрытой в наст. время иконе 2-й пол. XVII в. (?) из Благовещенской ц. в Вологде (ВГИАХМЗ) в житийный цикл включены помимо обычных редкие сцены

явления Спасителя, Богородицы и Иоанна Предтечи Б. Нестандартны и клейма на 2 створках триптиха (средник утрачен) (1673, ГРМ; вклад некоего Бориса Козынина в неизвестный мон-рь — «Лавру»), где в 2 последних сценах Б. и Г. помогают рус. войску в битвах: в 1-й — явление братьев в ладье Пелгусию, «старейшине земли Ижорской», накануне Невской битвы (из Жития св. Александра Невского), во 2-й — комбинация из Сказания о Мамаевом побоище (Б. и Г. во главе рус. войска) и Повести об азовском осажденном ситидии (о том, как донские казаки захватили тур. крепость Азов в 1642).

XVIII–XX вв. Поздняя иконография Б. и Г. повторяла уже сложившиеся схемы, изображения св. князей присутствовали на минейных иконах и в числе избранных святых (невьянская икона «Чудо св. Димитрия Солунского с избранными святыми на полях», 4-я четв. XIX в., частное собрание. Екатеринбург; «Собор избранных святых в предстоянии перед иконой Богоматери «Знамение», 1914 г., Екатеринбургский музей изобразительных искусств), в произведениях медного литья (литая медная икона с эмалевыми вставками, XIX в., частное собрание. Новосибирская обл.; медная литая икона, XIX в., ЦМиАР). В нач. XX в.



Святые Борис и Глеб.
Литая икона. XIX в. (ГИМ)

с развитием реставрации и науки о национальном средневеке. искусство древние иконы, в т. ч. св. князей, становились образцами для совр. иконописцев, напр., икона Б. и Г., XIV в., из собрания Н. П. Лихачева, в 1908 г. была отреставрирована в мастерской М. О. и Г. О. Чириковых и скопирована (ныне в ГМИР).

Ист.: Книга Паломник: Сказание мест святых в Цареграде, Антония, архиеп. Новгородского, в 1200 г. / Под ред. Х. М. Лопарева // ППС. СПб., 1899. Т. 17. Вып. 3 (51); *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 4, 18, 23, 30, 49, 50, 51–52, 54, 57, 58, 63; «Временник» Ивана Ти-

мофеева // ПЛДР. М., 1987. [Вып.] Кон. XVI — нач. XVII в.

Лит.: *Кондаков Н. П.* Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI в. СПб., 1906; *Лихачев Н. П.* Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба, по рукописям кон. XV ст. СПб., 1907; *Айналов Д. В.* Очерки и заметки по истории древнерус. искусства: 4 миниатюры «Сказания» о святых Борисе и Глебе Сильвестровского сборника // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 3; *Нерадовский П. И.* Борис и Глеб из собр. Н. П. Лихачева // Русская икона. СПб., 1914. Сб. 1. С. 62–78; *Лесючевский В. И.* Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // Сов. Арх. 1946. Вып. 8. С. 225–247; *Смирнова Э. С.* Отражение лит. произведений о Борисе и Глебе в древнерус. станковой живописи // ТОДРЛ. 1959. Т. 15. С. 312–327; *Николаева Т. В.* Произведения мелкой пластики XIII–XVII вв. в собрании Загорского музея: Кат. Загорск, 1960. С. 73–76; *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 1–2. № 33, 67, 70, 180, 280, 410, 521, 805, 806; *Лаурин В. К.* Две иконы из новгородского Зверина мон-ря: (К вопр. о новгородской иконописи 1-й пол. XIV в.) // Сообщ. ГРМ. Л., 1964. Вып. 8. С. 105–119; *Попов А. В.* О роли иконографических изображений в изучении лит. произведений о Борисе и Глебе // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 24–45; Искусство древнего Севера: По залам музея. Архангельск, 1967. № 13; *Вагнер Г. К.* Скульптура Древней Руси, XII в.: Владимир. Боголюбово. М., 1969; *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1: Печати X — нач. XIII в.; *Алешковский М. X.* Древнерусские глебоборисовские энколпионы 1072–1150 гг. // ДРИ. М., 1972. [Вып.] Художественная культура домонгольской Руси. С. 104–125; *Макарова Т. И.* Перегородчатые эмали Древней Руси. М., 1975. Кат. 97–99, 120–121; *Банк А. В.* Два свидетельства почитания культа Бориса и Глеба вне пределов России // Преслав. София, 1976. Вып. 2. С. 144–154; *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI вв. М., 1979. Кат. живописи, № 1; кат. прикладного искусства, № 1, 21; *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Др. Руси: Рукописная книга Северо-Вост. Руси XII — нач. XV в. М., 1980; *Стирнина Л. М.* Неизвестные произведения искусства и исторические документы, связанные с погребальным комплексом Годуновых // ПКНО. 1980. Л., 1981. С. 457–465; *Смирнова Э. С., Лаурин В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Великого Новгорода. XV век. М., 1982. Кат. 4; *Николаева Т. В.* Древнерус. мелкая пластика из камня XI–XV вв. М., 1983. Кат. 1, 30, 75; *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до нач. XVI в. М., 1983. Кат. 9, 13, 17, 37, 84; *Хлебов Г. В.* Житийная икона Бориса и Глеба из Мурома // ПКНО. 1982. Л., 1984. С. 263–274; *Плешанова И. И., Лихачева Л. Д.* Древнерус. декоративно-прикладное искусство в собрании Государственного Русского музея: Кат. Л., 1985. № 4. С. 18; ГТГ: Кат. собр. М., 1995. Т. 1, № 9, 31, 32, 58; *Борбевитц И.* Представе св. Бориса и Глеба у Милешеве и српско-руске везе прве полу. XIII ст. // 36. радова са међунар. науч. скупа «Свети Сава у српској историји и традицији». Београд, 1998. С. 295–308; *Янин В. Л., Гайдук П. Г.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3: Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг.; *Жарнов Ю. Э., Жарнова В. И.* Произведения прикладного искусства из раскопок во Владимире // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.] Византия и Древняя Русь: К 100-летию А. Н. Грабара (1896–1990). С. 451–461;

Васильева О. А. Житийная икона 1545 г. «Владимир, Борис и Глеб» из собр. Псковского музея-заповедника // ПКНО. 2000. М., 2001. С. 178–184; *Пивоварова Н. В.* Фрески церкви Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002; *Смирнова Э. С.* Заметки о связях иконографии св. Димитрия Солунского и свв. благоверных князей Бориса и Глеба (мотивы уподобления) // Искусство христ. мира. М., 2002. Вып. 6. С. 115–122.

Э. С. Смирнова

БОРИС КАЗАНСКИЙ (Салтыков Борис Иванович?; † март 1553, близ Свияжска), мч. (пам. 2 окт., 4 окт. — в Соборе Казанских святых). Б. К. в числе др. Казанских мучеников (*Иоанн, Стефан, Петр, Иаков, Феодор 1-й, Сильван, Феодор 2-й, Василий 1-й, Феодор 3-й, Димитрий, Михаил, Иоанн, Василий 2-й*) упоминается в неск. синодиках XIX в., происходящих из Казанской епархии, в частности в Синодике загородного архиерейского дома Казанских епископов. В Синодике Зилантова Успенского мон-ря назван погибший в борьбе с татарами боярский сын Б. И. Салтыков; есть основание отождествить Б. К. с Салтыковым.

Б. К. происходил из знатного рода, в нач. 50-х гг. XVI в. был московским дворянином, служил по дворовому списку по Вязме. Участвовал в походе 1552 г. на Казань. После взятия города был назначен 2-м воеводой Свияжска при 1-м воеводе боярине и кн. П. И. Шуйском. Вскоре после ухода из Казани царя Иоанна Грозного с основным войском в крае вспыхнуло восстание коренного населения. В кон. дек. 1552 г. Б. К. с отрядом дворян, стрельцов и лояльных царю служилых татар разгромил «луговых и горных людей» между Свияжском и р. Цивиль. В марте следующего года воевода был вновь направлен против восставших «горных людей» — татар и чувашей. На этот раз отряд Б. К. был разгромлен, погибли 256 и были взяты в плен 200 чел., в их числе и Б. К., к-рый в плену был казнен.

Начало особого празднования памяти Казанских мучеников (в т. ч. Б. К.) было установлено Казанским митр. сщмч. *Ермогеном* (впосл. Патриарх Московский) в 1592 г. по благословению св. Патриарха *Иова*. Митр. Ермоген повелел «побиенным под Казанью и общею смертию скончавшимся пети большую вечную память (т. е., по-видимому, без перечисления имен.— *Игум. А.*)» (*Платон (Любарский), архим.* Сборник древностей Казанской епархии и других



приснопамятных обстоятельств. Каз., 1868. С. 67–75). Неясно, было ли после 1592 г. установлено Казанским мученикам (известным по именам) местное празднование в принятом ныне значении. В агиологической лит-ре XIX–XX вв. как о местночтимых о них пишет еп. *Димитрий (Самбикин)*, др. агиологам их имена были неизвестны. Включение имен Казанских мучеников, погибших в плену в марте 1553 г., в Собор Казанских святых (установлен в 1984) завершило установление их местного почитания и празднования. Отдельная память Б. К. отмечается 2 окт. – в день взятия Казани.

Ист.: Тысячная книга 1550 года и Дворовая тетрадь 50-х гг. XVI в. М.; Л., 1950. С. 187; ПСРЛ. М., 1965. Т. 13. С. 229–230, 526–527; Т. 29. С. 214–215, 230; Синодик Успенского Зилантова мон-ря. Каз., 1840.

Лит.: *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Вып. 2. Окт. С. 24; *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во 2-й пол. XV–XVI в. С. 238–239, 249; *Ермолаев И. П.* Среднее Поволжье во 2-й пол. XVI–XVII в.: (Управление Казанским краем). Каз., 1982. С. 15–16, 18.

*Игумен. Андроник (Трубачёв),
Е. В. Липаков*

БОРИСОВ Андрей (1734, Москва – 19.02.1791, Выговское общежительство), киновиарх *Выголексинского общежительства* (1780–1791), писатель. Из семьи московского откупщика, после смерти отца возглавил дело. Отказавшись от женитьбы, Б. заинтересовался старообрядчеством, однако московские старообрядцы приняли его крайне осторожно, поскольку он ходил в «немецком платье». Деловые поездки по России Б. совмещал с изучением старообрядчества. В одну из таких поездок, в 1754 г., он посетил Выголексинское общежительство и беседовал с наставниками Мануилом Петровым, Трифоном Петровым и Даниилом Матвеевым. Это посещение имело решающее влияние на дальнейшую судьбу молодого человека; вернувшись домой, он окончательно решил присоединиться к старообрядчеству. После паломничества в Киево-Печерскую лавру Б. год прожил тайно у московских беспоповцев. При старообрядческом перекрещивании принял имя Феодор. В 1756 г. переселился в Выговское общежительство, духовным отцом и лит. наставником Б. стал Мануил Петров. В 1756 г. перевез на Выг мать Пелагею Михайловну и отдал на нужды общежительства все свое состояние. В по-

следующие годы Б., уже как представитель выговской общины, ездил по России и вел беседы о древнем благочестии; часто бывая в Москве и С.-Петербурге, завел полезные знакомства, в т. ч. с петербургским ген.-губернатором У. С. Потаповым, кн. Г. А. *Потёмкиным*. В 1780 г. (несмотря на преследовавшие Б. наговоры) был выбран настоятелем. Согласно старообрядческому преданию, во многом благодаря хлопотам Б. состоялись указы имп. Екатерины II 1782 и 1783 гг. об отмене двойного налога на старообрядцев и запрещении употреблять в офиц. документах слово «раскольник». С именем Б. связан период возрождения духовной и материальной жизни Выговского общежительства. Киновиарх разработал проект создания на р. Выг «старообрядческой академии», осуществлению которого помешали 3 сильнейших пожара 1787 г. в муж. и жен. общежительствах и смерть Б.

Б., человек широко образованный, приверженец идей франц. Просвещения, стал известным писателем позднего старообрядчества, продолжившим жанровые и стилистические традиции выговской лит. школы. Его лит. наследие включает в себя ок. 30 сочинений, сохранившихся в рукописях, и еще ок. 10, указанных *Павлом Любопытным*. Основной труд – Житие Андрея Денисова, написанное не позднее 1787–1788 гг. на основании письменных и устных источников и содержащее наряду с полной биографией Андрея Денисова подробное изложение истории общежительства. Ряд сочинений Б. посвящены почитанию мощей святых, пониманию благочестия, таинству Брака. Перу Б. принадлежат также сочинения исторические («Краткое повествование» о Выгорецком общежительстве, 1790), поучения (на Четырнадцатую и Пятидесятую), четыре слова на обновление выговских храмов после пожара (1788), слово на день памяти Андрея Денисова (1787–1788), слово на перенесение из Москвы в Лексинскую обитель образа Спасителя; сочинения автобиографического характера («Благодарное возответствие за произносимья приветствия», «Прискорбное поведание»). В сочинениях Б., написанных с полным соблюдением правил риторики, насыщенных цитатами из Свящ. Писания,

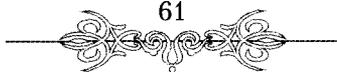
нашли отражение идеи, господствовавшие в Выголексинском общежительстве в кон. XVIII в.: необходимость обновления памяти о первых киновиархах и правил монастырского общежития, духовное утешение в случающихся невзгодах. Б., прилагавший усилия к объединению различных течений старообрядчества, вел обширную переписку с руководителями др. беспоповских общин, в т. ч. Г. И. *Скачковым*, В. *Емельяновым*.

Лит.: *Любопытный П.* Исторический словарь 86 раскольников отцов и учителей. Б. м., б. г. С. 16–19; *Дружинин В. Г.* Писания рус. старообрядцев. СПб., 1912. С. 62–68; *Островский Д.* Выговская пустынь и ее значение в истории старообрядческого раскола во 2-й пол. XVIII в. // ТКДА. 1915. № 9. С. 128–141; *Любомиров П. Г.* Выговское общежительство. М.; Саратов, 1924; *Ромм Ж.* В Выговском монастыре // Краевед Карелии. Петрозаводск, 1990. С. 152–159; *Юхименко Е. М.* Дни тезоименитства выговских наставников // ТОДРЛ. 1996. Т. 50. С. 627–632; *она же.* Старообрядческая агрография кон. XVIII в. // Герменевтика. М., 2000. Сб. 10. С. 563–615; *она же.* Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и лит-ра. М., 2002. 2 т., passim; *Crummey R.* The Cultural Worlds of Andrei Borisov // FzOG. 1998. Bd. 54. S. 57–79.

Е. М. Юхименко

БОРИСОВ (Царёв-Борисов) **ГОРОДОК**, вотчина Бориса Годунова на берегу р. Протвы с дворцовым комплексом, окруженным крепостными стенами, и стоящей вне укреплений ц. во имя святых Бориса и Глеба (не сохр.), архитектура к-рой подводит итог развитию шатрового зодчества во 2-й пол. XVI в.; ныне с. Борисово в 11 км от Можайска Московской обл.

Строительство храма и крепости, очевидно, происходило одновременно, хотя точные даты закладки сооружений неизвестны. Попытки датировать ансамбль 1585–1586 гг. (В. В. Косточкин) основаны на неверном прочтении известий Пискаревского летописца: «Да в Верейском уезде в селе Борисове на Городище по челобитью же боярина Бориса Федоровича Годунова зделан храм камен» (ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 200), из сведений к-рого можно лишь предполагать, что храм начали строить до воцарения Годунова, т. е. до 1598 г. Датировка строительства и освящения церкви 1603 г. основана на сведениях вятского «Временника» XVII в.: «В лето 7111 (1603) ...ходил царь Борис Федорович с царицею и с чады, молитися в Боровеск, к Пафнотию чудотворцу,

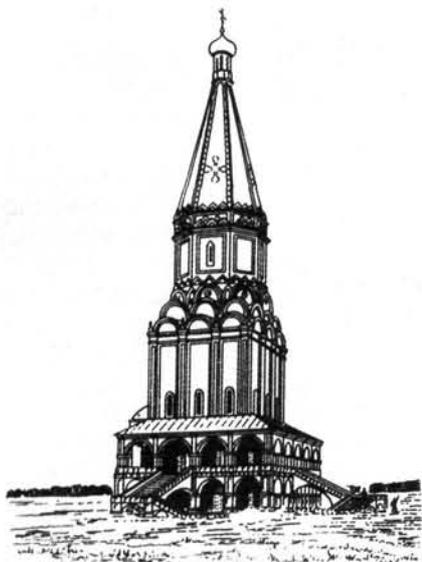


и отнесе ему раку серебряну. Оттуда иде на Борисов, и ту церковь каменную созда и освяти» (Временник, еже нарицается летописец Российских князей // Тр. Вятской губ. ученой арх. комис. Вятка, 1905. Вып. 2. С. 47). П. А. Раппопорт связал это известие с освящением храма. Поскольку, по его мнению, сооружение подобного здания обычно занимало 4–5 лет, закладка церкви должна была состояться в 90-х гг. XVI в. Однако в статье Временника нарушена последовательность событий. Согласно Новому летописцу, поездка царской семьи в Боровск состоялась в авг. 1601 г.: «Сам пойте молитися в Можаяск и Боровек и был в своем селе Борисове на Вяземе и туто пиrowал многие дни» (ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. С. 55), из чего можно заключить, что храм был освящен в 1601 г.

Во 2-й пол. XVIII в. разрушающаяся крепость и ц. Бориса и Глеба были зафиксированы на чертежах архит. Г. Харькова (планы и фасады крепости и церкви) и плане И. Лёвшина (ГНИМА). К нач. XIX в. постройки Б. г. пришли в запустение, их стали постепенно разбирать. Археологические исследования фундаментных рвов церкви проводились Раппопортом в 40-х гг. XX в.

Шатровая церковь святых Бориса и Глеба стояла на высоком подклете и была окружена с 3 сторон 2-ярусной папертью. Переход от четверика к восьмерику был оформлен в виде горки кокошников, нижний ряд к-рых расположен выше громпов. Судя по чертежу Харькова, на полице восьмерика были постав-

Борисоглебская церковь. Реконструкция



лены глухие барабаны дополнительных главок, по 2 на осевых гранях аттика, наподобие декоративных глав на центральном и зап. шатровых столпах Покровского собора на Рву, и церкви в с. Остров времени Иоанна IV. В декорации использованы италянизирующие мотивы, распространенные в архитектуре годовновской эпохи: поверхности апсид, стен и лопаток четверика, граней восьмерика и аттика над ним были украшены декоративными нишами в профилированных рамках, возможно, что между кокошниками были поставлены фиалы (Раппопорт). Судя по сохранившимся описаниям, можно полагать, что подклет был белокаменным, стены церкви – кирпичными с деталями из белого камня. Церковь достигала в высоту 74 м и была самым грандиозным из шатровых храмов в истории средневековья рус. архитектуры. Предание уравнивало ее по высоте с храмом-колокольней Ивана Великого в Московском Кремле. Считали, что она была возведена мастером, условно названным «зодчим Бориса Годунова» (Раппопорт), к созданиям к-рого относят также церкви в Вязёмах, Хорошёве, собор Пафнутиева боровского мон-ря.

Крепость Б. г. имела в плане полукруг, 4 башни, 2 ворот. Строительство Б. г. выявило стремление Годунова превзойти масштабы царских резиденций: крепость, окруженная рвом, указывает на подражание Александровой слободе, а шатровая церковь – загородным ансамблям сел Коломенского и Остров, храмы к-рых она превосходила по высоте. Исследователи допускали, что крепость мог выстроить зодчий кон. XVI в. Федор Конь. Сохранившиеся чертежи стен и башен крепости указывают на сходство с укреплениями Смоленска, возведенными им в 1595–1602 гг. Строительство крепости Б. г. Косточкин рассматривал в ряду др. мероприятий, направленных на укрепление зап. границы страны. Назначение форпоста Б. г. оправдал в 1618 г., когда его безуспешно штурмовал королевич Владислав: «...литовские ж люди многиды к нему приходяху и не можуху ничево ему зделати, что тот городок крепок добре» (Новый летописец. Там же. С. 143).

Лит.: Раппопорт П. А. Годуновская церковь в Борисове городке // КСИИМК. М., 1947. № 18. С. 66–69; он же. Борисов городок //

МИА. 1955. Вып. 44. С. 59–76; он же. Новые материалы о Борисовом городке // Культура и искусство Древней Руси. Л., 1967. С. 131–137; Косточкин В. В. Государев мастер Федор Конь. М., 1964. С. 159–165; Баталов А. Л. Московское каменное зодчество кон. XVI в. М., 1996. С. 60–61.

А. Л. Баталов

БОРИСОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ТИХВИНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, в Грайворонском у. Курской губ. Основан ген.-фельдмаршалом Б. П. Шереметевым в своем



*Гр. Б. П. Шереметев.
Гравюра. Сер. XIX в. (РГБ)*

имении – слободе Борисовке по обету, данному накануне Полтавского сражения. По свидетельству гр. Н. П. Шереметева, фельдмаршал убедил Петра I отложить запланированное на 26 июня 1709 г. генеральное сражение под Полтавой, чтобы почтить Тихвинскую икону Божией Матери, празднование к-рой приходится на этот день. В битве, состоявшейся на следующий день, Б. П. Шереметев был чудесным образом спасен от гибели. Возвращаясь из-под Полтавы, Петр I и Шереметев в нач. июля 1709 г. побывали в Борисовке. По преданию, царь лично выбрал место для буд. обители – на горе над р. Ворсклой и установил крест, на месте к-рого в 1711 г. была поставлена деревянная часовня. Шереметев пожертвовал в часовню копию знаменосной Тихвинской иконы, сопровождавшей его в сражениях, и посвятил новоучрежденную обитель Тихвинскому образу Богородицы. К 1714 г. территория мон-ря была обнесена деревянной оградой, на месте часовни построен деревянный храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери, не позднее 1719 г. сооружена одноглавая теплая Преображенская ц. с трапезной, кельи,



2 дома для священников, устроены сад и скотный двор. Первой игуменьей Б. м. была, вероятно, Иустина, после нее — Иулиания (Данилевская).

В XVIII–XIX вв. Шереметевы были ктиторами обители. В 1714 г. Б. П. Шереметев составил устав мон-ря («Завет, или Артикул как содержать новопостроенную обитель»), в соответствии с к-рым в обители должны были жить 12 монахинь, избравших для себя игуменью, иеромонах-духовник, эконо, воротник, водовоз, пастух, содержание насельницам выдавалось из доходов борисовской вотчины. В мон-ре полагалась общая трапеза, хранить и готовить в кельях еду запрещалось, все работы осуществлялись насельницами, за хозяйством надзирали шафар (эконом), к-рого выбирали из жителей слободы. Кроме воскресных и праздничных богослужений, мужчины в мон-рь не допускались. После кончины Б. П. Шереметева ктитором обители в 1719 г. стал гр. П. Б. Шереметев († 1788), благодаря прошению к-рого предполагавшееся в 1764 г. упразднение Б. м. не состоялось. Новый ктитор внес изменения в устав: увеличил жалованье сестрам и священнику, предписал более обильную трапезу и др. На его средства на месте обветшавшей была выстроена и 1 нояб. 1775 г. освящена новая деревянная Тихвинская ц., устроено 8 келий, где к кон. XVIII в. проживали игум. Анфия (1794–1801) и 6 монахинь. 27 апр. 1800 г. гр. Н. П. Шереметев утвердил новое штатное положение, увеличив число насельниц и денежное содержание, ежегодно обители выплачивалось ок. 1930 р.

К нач. XIX в. Б. м. пришел в упадок, жизнь мон-ря не соответствовала уставу основателя: с увеличением числа сестер был нарушен завет об общей трапезе, монахини содержали на своем иждивении послушниц-трудниц и др. Попытки игум. Афанасии (Котельниковой; 1801–1813) возобновить исполнение «Артикула» натолкнулись на сопротивление сестер и были безрезультатны. Ок. 1812 г. Б. м. посетил старец *Василий (Кишкин)*, в 1815 г. он направил в обитель своих духовных дочерей, к-рые убедили игум. Августу (1814–1822) и др. сестер ввести устав «пустынных обителей». 16 нояб. 1821 г. Курский еп. *Евгений (Казанцев)* по прошению

игум. Августы утвердил в Б. м. устав *Глинской пустыни*, приспособленный для борисовских сестер учеником старца Василия прп. *Филаретом (Данилевским)*. Эта мера способствовала внутреннему и внешнему процветанию обители. Иером. Василий называл Б. м. «вторым небом», Киевский митр. Филарет (Амфитеатров) говорил, что «монастырь сей основан на камени».

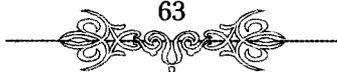
К сер. XIX в. в Б. м. жили ок. 350 насельниц, действовали 3 храма: холодная Тихвинская ц. (построена в 1822–1826 на месте одноименной), теплая каменная Преображенская ц. (построена в 1831–1834, в 1846 расширена, в 1848 в ней был устроен придел во имя святителей Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоуста), храм во имя свт. Николая на 2-м этаже большого корпуса (освящен в 1856, перестроен в 1901–1903). В марте 1859 г. Преображенский храм, уже не вмещавший насельниц, был снесен, на его месте построен новый пятиглавый одноименный храм с колокольней (освящен в 1862). Иконы Спасителя и Божией Матери для Преображенского храма были написаны в Пантелеимоновом мон-ре на Афоне. К нач. XX в. в Б. м. также имелся дом настоятельницы, 7 келейных корпусов, 2 гостиницы, больница, 4 дома для священников, скотный двор. В первые годы существования мон-ря Б. П. Шереметев направил в Борисовку из С.-Петербурга живописца Игнатьева и др. мастеров для росписи храмов и обучения местных жителей основам иконописи, что привело к возникновению борисовской школы иконописи. В 1902 г. в Б. м. были открыты иконописная мастерская и школа с бесплатным 4-летним обучением. В 1909 г. в мон-ре при большом стечении паломников праздновался 200-летний юбилей Полтавской победы.

Б. м. явил сонм подвижниц, среди к-рых известны стяжавшая дар непрестанной молитвы мон. Тарсилия (Гезева; † 26 июня 1817), ее сокелейница мон. Евпраксия (Логонова; † 1835), мон. Маргарита (Симонова; 1-я пол. XIX в.), схим. Агриппина (Шеншина; † 8 июля 1831). После панихиды по схим. Агриппине получали исцеления больные туберкулезом. Более 40 лет подвизалась в Б. м. мон. Ираида (схиигум. Юлия; † 1844), каждые сутки прочитывавшая Псалтирь. Мн. сестры Б. м. — схим. Лео-

нида (Литовкина) (сестра прп. *Иосифа (Литовкина)*), схим. Лаврентия — окормлялись у Оптинских старцев прп. *Амеросия*, прп. *Льва (Наголкина)*. Особым уважением и авторитетом у насельниц пользовался духовник обители свящ. Феодор Турьянский († 1859), находившийся в духовном общении с прп. Львом (Наголкиным).

В обители особо почитались 2 списка Тихвинской иконы Божией Матери. Подаренный Б. П. Шереметевым образ, согласно описанию 1799 г., хранился в Тихвинской ц., «подле иконостаса по правую сторону», от него происходили многочисленные исцеления. На аналое в Тихвинском храме находилась др. почитаемая святыня — точная копия с явленной близ Тихвина иконы, к-рую в 1838 г. привез из *тихвинского Большого мон-ря* прп. Леонид (Наголкин). В мон-ре почитались также древняя икона свт. Николая Чудотворца, напрестольный крест с частицами Животворящего Креста Господня и святых, особо берегли напрестольное Евангелие (М., 1698), подаренное Б. П. Шереметевым.

В авг. 1923 г. в Борисовке было организовано Временное управление монастырского поселка, началась опись монастырского имущества. 25 авг. комендант поселка Н. Шевченко рапортовал о ликвидации Б. м., имущество к-рого было частично передано в детдома и больницы, частично распродано. В окт. 1923 г. насельниц выдворили из мон-ря, нек-рых направили в дом престарелых, др. поселились в окрестностях Борисовки, неск. инокинь перешли в жен. Корсунский скит упраздненного белгородского Рождество-Богородицкого мон-ря. В монастырских зданиях разместили детский дом «Новый свет» им. К. Либкнехта, на месте монастырского кладбища в кон. 40-х гг. XX в. был разбит фруктовый сад. В наст. время из монастырских построек сохранился двухэтажный корпус, принадлежащий школе-интернату. В храме арх. Михаила пос. Борисовка находится перенесенная в него после закрытия Б. м. Тихвинская икона Божией Матери, в Борисовском краеведческом музее хранятся личные вещи нек-рых сестер. 11 дек. 1999 г. Белгородский архиеп. *Иоанн (Попов)* освятил поклонный крест и камень на месте Б. м.



Арх.: ГА Белгородской обл. Ф. 129. Оп. 1. Д. 2. Л. 2–3; Ф. Р–428. Оп. 1. Д. 87. Л. 21–105.

Ист.: Переписка и бумаги гр. Б. П. Шереметева. СПб., 1879.

Лит.: *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Борисовской пуст., сост. по монастырским док-там и записям. Б. м., 1884; *Златоверховников Н. И.* Памятники старины и нового времени Курской губ. Курск, 1902; *Каплинский И.* Памяти игум. Ларисы Борисовской обители // Курские Ев. 1908. № 41; Богородицкий Тихвинский мон-рь Курской губ. М., 1914; *Субботин П.* Борисовская Богородицко-Тихвинская обитель: История основания, ее подвижники, чудеса при Тихвинской иконе Божией Матери. Белгород, б. г.

Д. Б. Кочетов

БОРИСОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Минской епархии, учреждено определением Свящ. Синода РПЦ 13 марта 2002 г., названо по г. Борисов Минской обл. (Беларусь). 31 марта 2002 г. в минском Свято-Духовом кафедральном соборе во епископа Борисовского был хиротонисан Иоанн (Хома). Местонахождением епископа Борисовского был Минск. Решением Свящ. Синода РПЦ от 7 окт. 2002 г. еп. Иоанн назначен на Брестскую кафедру.

Сведения М. Е. Губонина о том, что в 1923 г. существовала обновленческая Борисовская кафедра, к-рую возглавлял Филарет (Раменский) (Акты свят. Тихона. С. 915, 996), а также сообщение митр. Мануила (Лемешевского) о хиротонии Филарета (Раменского) во епископа Борисовского в 1926 г. (Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 6. С. 435) не подтверждаются архивными документами (Центр. архив КГБ Республики Беларусь. Д. 23379-с).

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2002. № 4. С. 20.

Г. Н. Шейкин

БОРИСОВЫ КАМНИ, памятники древнерус. лапидарной эпиграфики и иконографии, сохранившиеся на территории Беларуси (в пределах Полоцкого княжества). Это крупные валуны (высота 1,8–3 м, до 8 м в окружности) с тщательно резанными вглубь шестиконечными крестами и надписями, призывающими помощь Божию. Самое большое число Б. к. обнаружено на отмелях в русле Зап. Двины ниже Полоцка (у с. Подкостельцы в 5 км от Полоцка), у пос. Друя Браสลавского р-на, у г. Дисна (2 – у бывш. дер. Болотки Миорского р-на, один – возле бывш. дер. Наконники Верхнедвинского р-на), 2 известны на суше

(у дер. Дятлово Оршанского р-на, т. н. Рогволодов камень, и около с. Высокий Городец Толочинского р-на); в лит-ре упоминались и др., позже утраченные, валуны с надписями, к-рые не удалось прочесть, а также камни с крестами, но без надписей.

Большинство крестов на валунах высечено, по-видимому, по приказу полоцкого кн. Бориса Всеславовича (княжил с кон. 1127 по нач. 1129), о чем свидетельствует повторяющийся текст их надписей: «Господи, помози рабу своему Борису». В одном случае назван сын кн. Бориса Василий-Рогволод и поставлена дата (7 мая 1171); известны также кресты с надписями неких Сулибора и Воротиши («Сулиборь хрьст» и «Воротишин хрьст»). Формула надписи для выражения благочестия князя является стандартной и повторяется как в офиц. документах (на печатях, монетах и т. п.), так и в памятных знаках (моленные граффити на стенах храмов и т. п.). Конкретные функции не до конца ясны, возможно, надписи высекались в голодные годы в надежде на помощь Божию, могли предназначаться для освящения древних языческих фетишей, служить путевыми или пограничными знаками и т. п. В народе Б. к., с к-рыми связан целый ряд преданий, известны под названиями: Борис, Борис-Хлебник, Борис-Глеб, Борисоглебский, Писарь, Писаник и др.

Открытие Б. к. сыграло значительную роль в становлении науки о церковных древностях в России в XVIII–XIX вв., однако большинство их было уничтожено при инженерных работах. Сохранились 2 Б. к.: из дер. Болотки (самый маленький, с надписью «Сулиборь хрьст», в 1887–1888 был поднят со дна реки и отправлен в Москву, в наст. время находится в Музее-заповеднике «Ко-

Борисов камень из дер. Болотки (ГМЗК)



ломенское»); из с. Подкостельцы (в 1981 поднят со дна реки и установлен возле Софийского собора в Полоцке).

Лит.: *Таранович В. П.* К вопросу о древних лапидарных памятниках с ист. надписями на территории Белорусской ССР // Сов. Арх. 1946. № 8. С. 249–260 [полная библиография]; *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI–XIV вв. М., 1964. С. 26–27; *Алексеев Л. В.* Археология и краеведение Беларуси. XVI в. – 30-е гг. XX в. Минск, 1996. С. 97–134.

Э. П. И.

БОРИСОГЛЕБСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ВЫШГОРОДЕ

первая церковь на Руси, освященная в память св. князей-страстотерпцев *Бориса и Глеба*, в пригороде Киева. История церкви тесно связана с прославлением святых. Согласно житию, мощи мучеников покоились у вышгородской ц. св. Василия, построенной, очевидно, при равноап. кн. Владимире: тело Бориса, согласно летописи, было погребено в 1015 г., а тело Глеба перенесено туда в начале княжения Ярослава Мудрого. Б. ц. была возведена при кн. Ярославе Мудром на месте сторешней ц. св. Василия. Первоначально поставили «клетку малу», в к-рой поместили гробы св. братьев «над землею, на десне стране», затем кн. Ярослав повелел выстроить церковь «велику... имеющую верхов 5», куда 24 июля были помещены раки св. Бориса и Глеба также на правой стороне. Следующий одноглавый храм вместо обветшавшего храма Ярослава был построен стяжанием кн. Изяслава Ярославича и освящен 20 мая 1072 г. Тогда же в присутствии митрополита и церковных властей в нее были перенесены мощи. Тело св. Бориса в деревянной раке несли на плечах и положили в каменный саркофаг князя Ярославича, мощи Глеба в каменном гробу перевезли на санях. Среди участников события упоминается свящ. Б. ц. Лазарь, к-рый именуется «старейшина клириком църкве тоя».

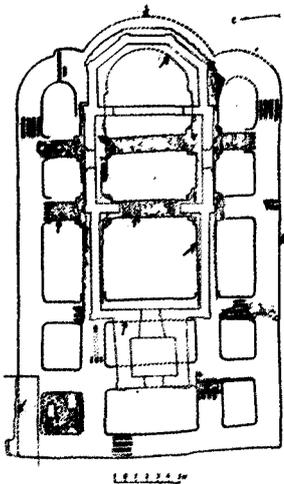
Киевский кн. Святослав Ярославич в конце своей жизни начал строить в Вышгороде каменный храм в честь мучеников, однако к моменту его кончины (1076) стены еще не были увенчаны сводами. При кн. Всеволоде Ярославиче, вероятно в 80–90-х гг. XI в., здание было достроено, но по завершении работ верх обрушился, и храм пребывал в руинах, пока в 10-х гг. XII в. его не



восстановил сын Святослава Олег. Освящена церковь была 1 мая 1115 г. в присутствии киевского кн. Владимира Всеволодовича Мономаха, черниговских князей Олега Святославича и его брата Давида, митр. Никифора с архиереями и игуменами киевских мон-рей во главе с Прохором Печерским. На следующий день в храм перевезли каменные раки с мощами святых, но установлены они не были, т. к. между князьями возник спор. Владимир Мономах желал поставить раки посреди храма «и терем серебрян поставити над нима» (киворий), Олег с Давидом хотели поместить их в нише-аркосолии в юж. стене храма («комару иде же отец мой назнаменал на правой стороне»). Спор решился жребием, положенным на престоле, в пользу Святославичей, и на 4-й день раки были установлены. Владимир Мономах украсил («покова сребром и златом») ниши. Начиная с 1115 г. храм неоднократно упоминался в летописях, но после монг. нашествия сведения о нем исчезают.

Ко 2-й пол. XVI в. Б. ц., по-видимому, запустела и была разрушена, как и сам Вышгород. Пустошь на месте церкви принадлежала Преображенскому Межигорскому мон-рю, была вместе с ним передана во владение коронному писарю Е. Высоцкому (о чем сохранились грамоты Сигизмунда Августа от 1 сент. 1571 и 10 мая 1572). Руины Б. ц. в нач. XVII в. разбирались для строительства доминиканского костела св. Николая в Киеве. На месте храма, по-видимому, ставились деревянные церкви: первая упомянута в 1614 г., где в 1654 г. прославилась чудотворениями *Киево-Братская икона Божией Матери*, после 1662 г. — вторая. Это здание простояло до 1744 г., примерно в то же время была возведена 3-я деревянная церковь, разобранная в 1860 г. На ее месте в 1861–1863 гг. поставили небольшой каменный храм, сохранившийся до наст. времени.

Попытки раскопок на месте храма известны с 1816 г.; перед строительством каменного здания в 60-х гг. XIX в. древние фундаменты были полностью открыты, частично описаны и сопоставлены с планами древнейших церквей Киева (св. Кирилла, мц. Ирины и собора Михайловского Златоверхого мон-ря). Для участников III Археологического съезда, проходившего в Киеве в сент.



Борисоглебская церковь в Вышгороде.
План фундаментов по материалам раскопок 1952 г.

1874 г., кладки фундаментов раскрывали под рук. А. С. Уварова. В 30-х гг. XX в. раскопки частей сооружения, лежавших вне здания 60-х гг. XIX в., проводил Институт археологии АН УССР, но методика и фиксация отрываемых кладок были крайне несовершенны. Полностью открыть фундаменты и представить план здания удалось во время проведения археологических работ экспедицией ИИМК под рук. М. К. Каргера в 1952 г. От храма, заложеного во 2-й пол. XI в., сохранились фундаментные рвы, части фундамента и зап. стены. В 90-х гг. XX в. было предпринято неск. попыток продолжить археологические исследования Б. ц.

По размерам Б. ц. была одной из самых больших в домонг. Руси, сравнимой со Спасо-Преображенским собором в Чернигове (30–40-е гг. XI в.) и Софией Киевской (сер. XI в.). Это крестово-купольное здание, с нартексом, башней для подъема на хоры в сев.-зап. углу. Объем башни в плане не был выявлен. План церкви имеет большую протяженность по оси запад–восток (42 м), меньшая ширина (24 м) и дополнительная пространственная ячейка между алтарной частью и подкупольным квадратом придают плану «базиликальность». Размер подкупольного квадрата (сторона близка 8 м) указывает на значительный объем купола и на большую высоту здания, что подтверждают глубокие (2,5 м) и широкие (2,4 м в нижней части, 1,5–1,8 м в верхней) фундаменты, основание к-рых покоилось на деревянных субструкциях (4 ряда лежней,

скрепленных железными костылями). Базы под опоры соединялись друг с другом и со стенами ленточными фундаментами, расширяющимися в точках опор. Лестничная башня возведена на сплошном фундаменте. Стены были сложены из кирпича в технике кладки «со скрытым рядом» и включением рядов камня (по-видимому, поздний случай применения смешанной кладки — *opus mixtum*). Фасады были украшены арочными нишами с 2 ступями, кровли покрыты свинцом, изнутри храм был расписан фресками и вымощен поливными плитками.

Ист. см. в ст. *Борис и Глеб*.

Лит.: Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1961. Т. 2. С. 310–336; Раппопорт П. А. Древнерусская архитектура X–XIII вв. Л., 1982. С. 27–28. № 37; Андрусенко Г. Храм святых Бориса и Глеба у Вышгороді // Пам'ятки архітектури і монументального мистецтва в світлі нових досліджень: Наук. конф. Нац. Заповідника «Софія Київська». К., 1996. С. 41–42; Орлов Р., Козюба В. Дослідження храму св. Бориса і Глеба у Вишгороді // Там же. С. 43–44.

Л. А. Беллев

БОРИСОГЛЕБСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ДЕТИНЦЕ ВЕЛИКОГО НОВГОРОДА, первый храм в городе, освященный в честь св. князей-страстотерпцев *Бориса и Глеба*.

Находился в юж. части городской крепости (др. названия: «святую мученику Бориса и Глеба в граде», «церковь Бориса и Глеба в Околотке»). Летописцы считали, что Б. ц. стояла на месте деревянного здания собора Св. Софии 989 г., сгоревшего, по сообщению Новгородской первой летописи, в 1049 г. («а ту стояла святая Софья конец Пискуплей улице, идеже ныне поставил Сотьке церковь камену святого Бориса и Глеба над Волховом» — НПЛ. С. 181).

В 1146 г. была построена первая деревянная Б. ц., в 1167–1173 гг. перестроена в камне новгородцем Сотком Сытиничем, известным как прообраз былинного Садко. О богатстве и красоте храма упоминается при описании пожара 1262 г.: «Сгоре от грома церкы святого мученика Бориса и Глеба; горазда бо бяше и лепа» (НПЛ. С. 83).

Тесную связь истории Б. ц. со сложением в XIII–XV вв. местной традиции почитания князей Бориса и Глеба как воинов и заступников новгородской независимости проследил В. Л. Янин. По его мнению, Б. ц. приобрела особый статус в структуре церковной и городской организации: она была вечевым храмом



Людина и Загородного концов и аристократической Прусской ул., а в XIV в. обрела значение второго (после Софийского собора) центрального храма города. В 1300 г. здесь «знаменали» (т. е. рукополагали) нового архиеп. Феоктиста, к-рый был поставлен затем в Св. Софии в присутствии митр. Максима, епископов Симеона Ростовского и Андрея Тверского (единственный случай в истории Новгорода). В нач. XIV в. храм рухнул, и в 1302 г. было начато его восстановление (НПЛ. С. 331). На поновление храма расходовались общегородские средства, добытые войной, как в 1350 г. («поновиша церковь камену святых Бориса и Глеба Ореховским серебром в [о]колотке» — ПСРЛ. Т. 4. Вып. 1. С. 280). Церковь горела в 1405 г. и была отстроена владыкой Евфимием II в 1441 г. «на старой основе», «и быша ему пособьници новгородци» (НПЛ. С. 421). Полностью была разобрана во 2-й пол. XVII в.

В наст. время место древнего храма определяется по ц. св. Андрея Стратилата, к-рая в кон. XVI в. была приделом Б. ц. и под стенами к-рой находятся остатки юго-зап. лестничной башни. Облик Б. ц. известен по рисункам XVII в. и данным раскопок, проведенных А. А. Строковым и В. А. Богусевичем в 1940 г. (материалы этих работ считались утраченными, но обнаружены в городском архиве Вел. Новгорода) и М. К. Каргером в 1969 г. Здание не уступало по размерам Георгиевскому собору Юрьева мон-ря, представляло собой 6-столпную церковь, имело 3 апсиды и прямоугольную лестничную башню, примыкавшую к юго-зап. углу. Наружные стены были расчленены лопатками с сильным выносом. В технике кладки сохранялись визант. элементы: деревянные лежни-субструкции под основанием, ленточные фундаменты и раствор с добавлением цемента. Раскопки показали, что храм был расписан фресками, его стены украшало множество вкладных каменных крестов; внутри и снаружи было открыто множество погребений, в алтаре — остатки епископского сидалища и горнего места.

Лит.: *Строков А. А.* Раскопки в Новгороде в 1940 г. // КСИИМК. Вып. 11. 1945. С. 65–73; *Янин В. Л.* Церковь Бориса и Глеба в новгородском Детинце: (О новгородском источнике «Жития Александра Невского») // *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 125–135; *Ратнопорт П. А.*

Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. № 98.

Л. А. Беляев

БОРИСОГЛЕБСКАЯ ЦЕРКОВЬ В КИДЕКШЕ, построена ростово-суздальским кн. *Юрием Долгоруким* в 1152 г. в своей загородной резиденции, в 4 км от г. Суздаля Владимирской обл. Возможно, село принадлежало его сыну, кн. *Борису Юрьевичу*, к-рый был похоронен здесь в 1159 г.



Борисоглебская церковь в Кидекше

В 1239 г. церковь ремонтировали (был настлан новый пол) и освятили на праздник св. князей-страстотерпцев *Бориса и Глеба* «великим священнем» (ПСРЛ. Т. 1. Ст. 469).

Церковь 4-столпная, с 3 апсидами; размеры снаружи — 15×18,9 м, сторона подкупольного квадрата — 4,9 м. Особенности строительных приемов и архитектуры храма (очень широкие ленточные фундаменты из речного булыжника на белом известковом растворе; кладка стен из гладкотесаного известняка с внутренней забутовкой; сдержанный декор в виде пояса 2-уступчатых арок на гладких консолях и поребрика) позволили О. М. Иоаннисяну отнести ее к произведению мастеров из Галицкой земли, знакомых с романским зодчеством Польши. В зап. части церкви были хоры, под ними 2 ниши — *аркосолия* (в 1947 в сев. нише Н. П. *Сычёв* обнаружил фреску 80-х гг. XII в.).

Первоначальное здание сохранилось не полностью: в 60-х гг. XVII в. были заново сложены своды и вост. часть храма, стены сохранились в основном до аркатурного пояса. В 1851 г. во время раскопок вокруг храма гр. А. С. *Уваров* нашел «об-

ломки колонн и баляс». В последние десятилетия XX в. в храме проводились реставрационные работы и раскопки (В. П. Глазов), была обнаружена плинфа, на нижних частях стен — остатки фресок.

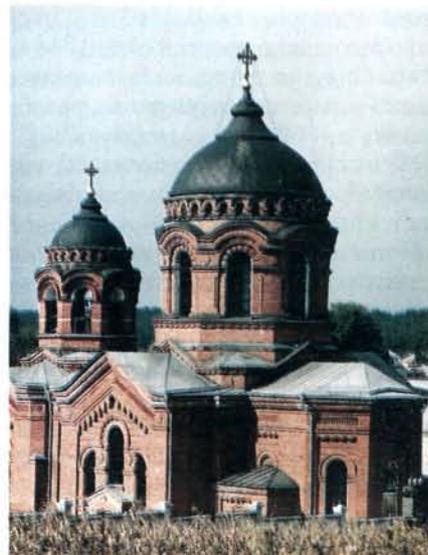
Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Ст. 349, 417; Т. 2. С. 493; Т. 24. С. 77, 78.

Лит.: *Сычёв Н. П.* Предполагаемое изображение жены Юрия Долгорукого // СИИИ. Т. 1. С. 51–62; *Ратнопорт П. А.* Русская архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. № 85; *Глазов В. П.* Археологические исследования памятников зодчества XII–XIII вв. в Кидекше и Суздале // Археол. открытия 1994 г. М., 1995. С. 81–82; *Иоаннисян О. М.* К истории польско-рус. архитектурных связей в кон. XI — нач. XII в. // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.:] Русь и страны визант. мира: XII в. С. 206–230.

Л. А. Беляев

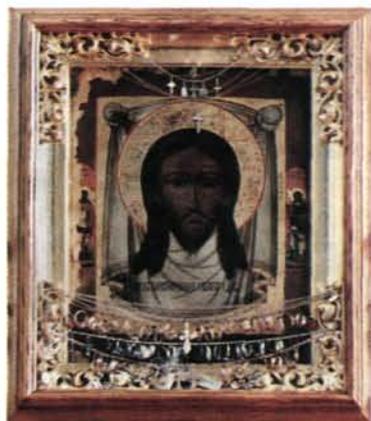
БОРИСОГЛЕБСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Харьковской и Богодуховской епархии), в с. Водяном Змиёвского р-на Харьковской обл. Основан по постановлению Свящ. Синода УПЦ от 15 апр. 1997 г., в соответствии с к-рым жен. община, существовавшая при Борисоглебском храме в с. Водяном, была преобразована в мон-рь. Храм во имя св. князей Бориса и Глеба был построен в 1905 г. на месте деревянной Борисоглебской ц. (поставлена в 1819) по проекту И. Х. Немцова на средства проф. Харьковского ун-та Ф. А. Зеленогорского и благотворительницы С. Н. Ключарёвой. В 1932 г. храм был закрыт и превращен в склад, в 1942 г. в нем возобновились богослужения. В 1984–1985 гг. местные

Борисоглебская церковь. 1905 г. Фотография. 2001 г.





власти планировали взорвать церковь, в результате протеста верующих постановление было отменено, однако храм был вновь закрыт. В 1991 г. по благословию Харьковского митр. *Никодима (Руснака)* в Борисоглебской ц. возобновились богослужения. Активная реставрация храма началась после назначения в 1995 г. его настоятелем игум. Севастиана (Щербакова). При храме сложилась жен. монашеская об-



Нерукотворный образ Спасителя. Икона. XIX в. Фотография. 2001 г.

щина, в 1997 г. преобразованная в Б. м., первой настоятельницей к-рого стала мон. Серафима (Санталова). С 30 дек. 1997 г. мон-рем управляла мон. (со 2 окт. 2000 игумения) Мария Магдалина (Кашкина), с марта 2002 г. — мон. Серафима (Мерлан), духовником является архим. Севастиан (Щербаков). В 1997–2002 гг. в обители были построены 2 келейных корпуса, трапезная, прачечная, хозяйственные помещения, имеется приусадебное хозяйство (10 га земли). В нач. 2003 г. в Б. м. жили ок. 50 насельниц, сестры оказывают просветительскую и благотворительную помощь расположенным неподалеку колонии и больнице.

20 июля 1997 г. в мон-ре во время Божественной литургии обновилась икона Нерукотворного образа Спасителя, подаренная Борисоглебскому храму А. Л. Проскуриной 9 янв. 1997 г. Во время чтения Евангелия некогда потемневший образ чудесным образом очистился, проступили ранее неразличимые лики архангелов Михаила и Рафаила, затем в течение 5 дней от иконы исходило благоухание. Специально созванная епархиальная комиссия освидетельствовала икону, о чем был составлен рапорт митр. Киевскому и всея Украины *Владимиру (Сабодану)*.

Постановлением Синода УПЦ от 28 окт. 1997 г. икону было признано «считать чудотворной». Синод утвердил тропарь, кондак, величание и службу в память чудесного обновления, а также день празднования — 7 (20) июля. В Б. м. ежедневно совершается крестный ход с чудотворным образом Спасителя, раз в году икону крестным ходом переносят из Б. м. в *харьковский Покрова Пресв. Богородицы мон-рь*. В Б. м. хранятся частицы мощей свт. *Афанасия III (Пателлария)* К-польского, свт. *Мелетия (Леонтовича)*, сщмч. *Александра (Петровского)*, свт. *Луки (Войно-Ясенецкого)*, прп. *Кукуши (Величко)*, прп. *Гавриила Афонского*.

Арх.: Арх. ЦНЦ.

Лит.: Служба и акафист Всемилоливому Спасу, пречудному обновлению Его Нерукотворного Образа в Свято-Борисоглебском жен. мон-ре. Харьков, 1998; *Никодим [Руснак], митр.* Господь обновляет Свой Божественный Лик // Харьковские ЕВ. 2001. № 8 (87). С. 9.

БОРИСОГЛЕБСКИЙ НА УСТЬЕ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Ярославской и Ростовской епархии), в пос. Борисоглебском Борисоглебского р-на Ярославской обл., на берегу р. Устье. Согласно составленной в Б. м. в сер. XVI в. «Повести о Борисоглебском монастыре от колких лет и како бысть начало», обитель была основана пришедшим ок. 1360 г. из новгородских земель в ростовские леса прп. *Феодором Ростовским* и вскоре поселившимся вместе с ним прп. *Павлом Ростовским*. В 1363 г. прп. *Сергий Радонежский* избрал и благословил место буд. обители, ростовский кн. Константин Васильевич и Ростовский еп. Игнатий дозволили преподобным Феодору и Павлу построить кельи и ц. во имя св. князей Бориса и Глеба, к-рые явились подвижникам и обещали покровительствовать

мон-рю. Когда собралась братия, на вклады ростовской знати построили Борисоглебский храм, кельи, срубили деревянную крепость, защищавшую сев.-вост. путь к Москве. Первый игумен прп. Феодор вскоре назначил своим преемником прп. Павла, а сам, желая уединения, ушел на Белое оз., где в устье р. Ковжи основал Никольский мон-рь. Спустя неск. лет, предвидя кончину, прп. Феодор вернулся в Б. м., где преставился 22 окт. 1410 г. (?). После его кончины в продолжение мн. лет игум. Павел управлял обоими мон-рями. Преподобные Феодор и Павел погребены в сев. части Борисоглебского собора, мощи находятся под спудом.

После кончины игум. Павла настоятелями Б. м. последовательно были игумены Савелий, Михаил, Иона, Питирим. При игум. Питириме обитель пользовалась особым покровительством вел. кн. *Василия II Васильевича*, к-рый дал Б. м. первый земельный вклад — «село Шульце с деревнями по своим родителям и прародителям в наследие вечных благ». В 1433–1434 гг. Василий II, изгнанный с великокняжеского стола звенигородским кн. *Юрием Дмитриевичем*, укрывался в Б. м. В 1440 г. игум. Питирим крестил сына Василия II — буд. вел. кн. *Иоанна III*. С 1503 г. до кончины в 1511 г. в Б. м. жил на покое Ростовский еп. Тихон (Мальшкин), почитаемый в обители как святой (пам. 29 марта). В 1996 г. при строительных работах близ алтаря Борисоглебского собора была найдена надгробная плита с могилы еп. Тихона. Неск. раз (первые в 1545) обитель посещал *Иоанн IV Грозный*. В период *отрицания* мон-рь неизменно пользовался благосклонностью царя. В числе 10 крупнейших обителей Б. м. получал значительные пожалования от Иоанна Грозного на

помин души царевича *Иоанна Иоанновича*, цариц *Анастасии Романовны*, Марии Нагой,

Борисоглебский на Устье мон-рь. Вид с северо-востока. Фотография. 2003 г.



Марфы Собакиной, казненных бояр. *Борис Годунов* вложил в Б. м. 300 р. на помин по царю *Феодору Иоанновичу*.





Царь *Михаил Феодорович* подтвердил прежние привилегии мон-ря. Мон-рь входил в число «степенных», где в сер. XVII в. занимал 16-е место, обладал значительной б-кой. По неполным данным «Описи книгам, в степенных монастырях находившимся» (ЧОИДР. 1848. Т. 6. С. 1–44), здесь значилось неск. десятков томов. К кон. XVII — нач. XVIII в. Б. м., богатейший в Ростовской митрополии, владел 22 тыс. дес. земли, к нему были приписаны 4 мон-ря: жен. Троицкий на Бору, Никольский на Ковже, Никольский на Бою и Спасская пуст. близ с. Вошажникова. В 1763 г. обитель владела 6785 крестьянами.

В Б. м. подвизался прп. *Иринарх*, затворник Ростовский († 1616), по преданию предсказавший разорение Москвы польск. войсками и благословивший князей Д. М. Пожарского и М. В. Скопина-Шуйского на борьбу с интервентами. (Подтверждением этого предания может служить тот факт, что после освобождения Москвы кн. Пожарский освободил мон-рь от поставки припасов для войска.) В мон-ре близ ограды находилась тесная, длиной 3 м, шириной менее 1,5 м, келья прп. Иринарха (восстановлена в кон. 90-х гг. XX в.), в к-рой подвижник провел 38 лет в затворе, прикованный цепями к стенам. Согласно описанию архим. Амфилохия (Сергиевского) 1856 г., вериги подвижника состояли из 142 металлических крестов, камня, цепей, железного кольца на голову и железной палки; в кон. 90-х гг. XX в. Угличский музей передал в Б. м. часть вериг подвижника. Прп. Иринарх был погребен в выкопанной им самим могиле в Б. м., в наст. время его мощи почитают под спудом в Ильинском приделе Борисоглебского собора. В 1662–1666 гг. в Б. м. находился в заточении Суздальский архиеп. *Стефан*. 32 года в обители подвизался местночтимый юродивый Алексей Степанович († 1781).

Первоначально Б. м. управляли игумены, с 1688 г. — архимандриты. При учреждении штатов (1764) Б. м. был отнесен ко 2-му классу. В 1900 г. мон-рь владел 246 дес. земли и получал из казны 1249 р. 7 к. на содержание. В нач. XX в. в обители жили ок. 20 чел. братии и 40 послушников. С 1901 г. действовала иконописная мастерская и школа для братии. При мон-ре с 27 апр. по 4 мая проводи-

лась ежегодная ярмарка, по понедельникам — еженедельные торги.

Храмы и другие постройки монастыря. В 1522 г. по повелению вел. кн. Василия III Иоанновича в Б. м. началось каменное строительство, возглавил к-рое ростовский мастер *Григорий Борисов*, ему приписывают все постройки мон-ря XVI в. Четырехстолпный, трехапсидный, одноглавый собор во имя страстотерпцев Бориса и Глеба, освященный 22 сент. 1524 г., стал первым каменным сооружением в Б. м. Декорация фасадов собора свидетельствует о влиянии построек итал. зодчих, работавших в Москве в нач. XVI в.: архивольты закомар и карниз, объединяющий фасады, профилированы, входы в храм оформлены как перспективные



фасадов, хотя и близка к внешнему убранству Борисоглебского собора, но имеет отличия: фасад разделен на

Борисоглебский собор, Благовещенская церковь и настоятельские покои

порталы. Внутреннее пространство собора перекрыто крестовыми сводами, опирающимися на крещатые столбы, стены гладкие, без лопаток. На протяжении столетий внешний вид храма претерпел изменения: в XVII в. щелевидные окна были растесаны и получили прямоугольную форму; в 1778–1780 гг. надстроили барабан, шлемовидную главу заменили луковичной, позакомарное покрытие — четырехскатной кровлей; в нач. XIX в. вокруг центральной главы были надстроены 4 главки, снятые в 20-х гг. XX в.; в 1810 г. к зап. фасаду пристроили придел во имя прор. Илии.

До кон. XVIII в. собор не был расписан, в описи 1735 г. упоминается лишь настенный образ святых Бориса и Глеба (эта фреска XVI в., на к-рой изображены князья-страстотерпцы с припадающими к их ногам в молении игуменами Феодором и Павлом, а также св. кн. Владимир и свт. Леонтий Ростовский, была открыта в 1956 в аркосолии сев. стены, у гробницы основателей мон-ря). В 1783 г. собор был полностью расписан изнутри, включая купол, своды

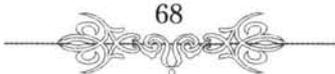
и стены, картинами на евангельские сюжеты, написанными масляной краской. В 1842 и 1911 гг. росписи поновлялись. Последние работы проводились под рук. худож. Ф. Е. Егорова, образцом послужили росписи В. М. *Васнецова* во Владимирском соборе Киева. Древний иконостас храма был уничтожен после 1917 г., совр. деревянный иконостас с иконами праотеческого и пророческого рядов привезен в нач. 90-х гг. XX в. из церкви с. Губачёва.

Вторая по времени каменная постройка Б. м. — теплая Благовещенская ц. с трапезной, возведенная в 1524–1526 гг. на месте некогда существовавшего деревянного храма. Это бесстолпная одноглавая церковь с крещатым сводом. Декорация

фасадов, хотя и близка к внешнему убранству Борисоглебского собора, но имеет отличия: фасад разделен на

прясла лопатками, похожими на пилястры, профилированный карниз проходит по фасадам не на уровне impostов лопаток, а намного ниже, что создает впечатление большей стройности и легкости, а также превращает завершения прясел в арки. Внешний вид церкви был сильно изменен в кон. XVII в. перестройкой сводов трапезной, сооружением прямоугольного в плане алтаря, заменой первоначального (возможно, трехлопастного) покрытия храма на четырехскатное. С зап. стороны было пристроено богато декорированное крыльцо. В ходе реставрационных работ 90-х гг. XX в. были найдены фрагменты фресковой композиции «Благовещение», по стилю близкие к росписям XVI–XVII вв. К Благовещенской ц. примыкают настоятельские покои, сооруженные в XVI в. и полностью перестроенные в XVII в. В XVI в. в Б. м. были также возведены каменные просфорный дом и братский корпус, где разместились поварня и погребя. К XVIII в. относится сооружение казначейского (архиерейского) корпуса, здание к-рого в 1822–1862 гг. занимало Ростовское ДУ.

Возведение первых каменных стен в Б. м. относится, вероятно, к XVI в.





К кон. XVII в. мон-рь стал мощным оборонительным сооружением: в 70–90-х гг. его территория была обнесена крепостными стенами, их длина составляет 1040 м, высота — 10–12 м, толщина — 3 м, с 14 башнями высотой от 25 до 40 м. Круглые в плане башни сев. стены мон-ря являются почти точной копией башен Ростовского кремля, выстроенных в кон. XVII в. при митр. *Ионе (Сысоевиче)*. Башни декорированы фигурными украшениями из тесаного кирпича. Одновременно с постройкой крепостных стен над юж. воротами обители была сооружена пятиглавая четырехстолпная ц. прп. Сергия Радонежского (освящена 7 сент. 1680). Проезды ворот расписаны в кон. XVII в. многофигурными



Церковь во имя прп. Сергия Радонежского. 1680 г. Фотография. Кон. XX в.

композициями с изображениями Христа и святых, к-рые представлены в рост или погрудно в медальонах, на внутренней арке проезда располагался образ «Спас Благое молчание»; бóльшая часть росписей утрачена или пребывает в плохом состоянии. 25 окт. 1682 г. в Б. м. была освящена трехъярусная звонница, почти без изменений сохранившаяся до наст. времени. Пристроенное тогда же крыльцо звонницы было украшено многоцветными («ценными») рельефными изразцами, производство к-рых процветало в Ярославле. В нач. 90-х гг. XVII в. над Водяными воротами мон-ря была возведена Сретенская ц. (освящена в 1692). Планировка мон-ря, вероятно, сложилась к кон. XVII в. Согласно самому раннему из известных планов обители — на 1773 г.,



Церковь в честь Сретения Господня. 1692 г. Фотография И. Ф. Барцевского. Нач. XX в.

всю зап. часть занимал сад, сев.-вост. — огороды. К нач. XIX в. в мон-ре существовали 3 пруда, 2 сада, кедровая роща и орешник.

Святые. В Б. м. хранился восьмиконечный деревянный крест, к-рым, по преданию, прп. Сергий благословил основателей обители (в наст. время в собрании Борисоглебского музея). Крест обит тонким листом золоченого серебра, оклад сделан, вероятно, в 1-й четв. XV в. В обители почитался список с *Лиддской (Римской) иконы Божией Матери*, привезенный в Б. м. из Москвы 9 февр. 1588 г. строителем Варлаамом (с 1954 — в Ростовском музее). В 2001 г. по благословению Ярославского архиеп. *Михея (Хархарова)* в ТСЛ был выполнен список с иконы и передан в Б. м. Др. реликвия мон-ря — «охранное знамя Сапеги» (в наст. время в ГТГ). Знамя выполнено в форме хоругви, на нем изображен арх. Михаил, охраняющий ворота рая, и Иисус Навин. По легенде, это знамя Ян Сапега захватил в одном из сражений с рус. войсками (более вероятно, что это произведение годуновской школы шитья происходит из суздальского Покровского мон-ря, разграбленного поляками). Спасаясь после пораже-



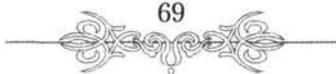
Борисоглебский на Устье мон-рь. Вид с запада. Фотография. 2002 г.

под управлением Карасёвой, в посл. Борисоглебский музей вновь стал филиалом РЯАХМЗ.

ния от рус. войск под Калязином, Сапега остановился лагерем у Б. м. и оставил знамя в обители.

Б. м. в 1924–2003 гг. Постановлением Борисоглебского волостного исполкома от 5 сент. 1924 г. здания Б. м. были переданы Ростовскому гос. музею. Несмотря на это, из упраздненного мон-ря в большом числе изымались художественные и письменные памятники, наиболее ценные из них вывозились в Ростов, Ярославль и Москву; иконы из Ростовского и Борисоглебского музеев составили основу собрания живописи ростово-суздальской школы в ГТГ. Бóльшая часть монастырских икон была уничтожена. 8 нояб. 1928 г. в нек-рых помещениях Б. м. открылась музейная экспозиция, мн. помещения музей сдал в аренду.

К 1940 г. Борисоглебский собор, Сретенская и Сергиевская церкви использовались под склад, в настоятельских покоях размещались банк и архив, в братском корпусе — общежитие милиции, в рассольном корпусе — кондитерское производство и склад льносемени, в подклете Благовещенской ц. — колбасное производство. В трапезной Благовещенской ц. помещалась музейная экспозиция. Приспосабливая паперть Борисоглебского собора под электростанцию, сломали потолок и пол, оголили фундамент. Белокаменные могильные плиты с монастырского кладбища использовались под фундамент домов, мраморные и гранитные памятники в 1935 г. были увезены в Москву для строительства метрополитена. Работа по охране памятников интенсифицировалась в 1941–1954 гг., когда музей возглавляла М. Н. Карасёва, благодаря ее усилиям мн. памятники были спасены от разрушения. 8 февр. 1954 г. Борисоглебский музей закрыли, его фонды должны были поступить в Ростовский музей. 29 сент. 1961 г. Борисоглебский исполком принял решение об организации народного музея в пос. Борисоглебском



В 1989 г. Борисоглебский собор был возвращен РПЦ и открыт как приходской храм. Определением Свящ. Синода РПЦ от 24 нояб. 1994 г. приход был преобразован в муж. мон-рь. К 2003 г. обители переданы Борисоглебский собор, Благовещенская ц., Сергиевская надвратная ц., келья-часовня св. Иринарха. К нач. 2003 г. наместником Б. м. является игум. Иоанн (Титов), в обители подвизаются 2 иеромонаха, 3 иеродиакона, 2 монаха. С 1997 г. ежегодно перед днем памяти прор. Илии совершается пеший крестный ход из Б. м. к источнику прп. Иринарха на его родине близ с. Кондакова, в 40 км от мон-ря; во время крестного хода паломники по очереди несут на себе вериги преподобного. С 1998 г. в Б. м. проходят ежегодные всероссийские Иринарховские научно-практические чтения.

Арх.: ГТГ. ОР. Ф. 8.11. Ед. хр. 340; ГА Ярославской обл. Ф. Р-1400. Оп. 1. Ед. хр. 140. Л. 5-6; РЯАХМЗ. А-129. Л. 91; А-91. Л. 141, 143; Ростовский филиал ГА Ярославской обл. Ф. Р-74. Оп. 1. Ед. хр. 17. Л. 1, 93; Ед. хр. 21. Л. 93; Ед. хр. 76. Л. 20; Ф. Р-140. Оп. 1. Ед. хр. 293. Л. 7; Ф. Р-166. Оп. 1. Ед. хр. 492. Л. 4, 7-7 об.; Ф. Р-512. Оп. 1. Ед. хр. 170. Л. 6-7, 154 об.-155; Ед. хр. 567. Л. 35-36; Ф. Р-512. Оп. 3. Ед. хр. 151. Л. 40; Ф. Р-882. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 1, 2; Ед. хр. 5. Л. 7; Ед. хр. 7. Л. 32-32 об., 49; Ед. хр. 9. Л. 3-4; Ед. хр. 23. Л. 1, 4, 7; Ед. хр. 26. Л. 1-3, 5-6, 8, 11-12; Ед. хр. 38. Л. 7/-8, 19-24; Ед. хр. 46. Л. 6; Ед. хр. 72; Ед. хр. 127. Л. 10.

Ист.: Амфилохий (Сергиевский), архим. Жизнь прп. Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского мон-ря. М., 1863; Переписные книги г. Москвы, сост. в 1738-1742 гг. М., 1881. Т. 3. С. 23; Повесть о Борисоглебском мон-ре, коликих лет и како бысть его начало. Ярославль, 1875; Титов А. А. Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского мон-ря в XV, XVI, XVII и XVIII ст. Ярославль, 1881; Мат-лы для истории Ростовского Борисоглебского мон-ря // Ярославские Ев. 1890. С. 397-400, 423-427; Лопарев Х. Повесть о Борисоглебском мон-ре (около Ростова) XVI в. СПб., 1892; Житие прп. Иринарха // РИБ. СПб., 1909. Т. 13.

Лит.: Боголюбовский А. Ростовский Борисоглебский мон-рь // Ярославские Ев. 1864. Ч. неофиц. С. 274-277, 283-287, 293-295, 301-303, 310-313, 314-319, 324-327; Амфилохий (Сергиевский), архим. Ростовские древности: История построения церкви Ростовского Борисоглебского мон-ря // Вестн. Об-ва древнерус. искусства. М., 1876. Смесь. Отд. С. 1-3; Титов А. А. Ростовский Борисоглебский мон-рь, что на Устье, Ярославской епархии // ИВ. 1891. Т. 40. № 6 (Дек.). С. 767-782; Антоний, архим. Ростовский второклассный Борисоглебский мон-рь и его основатели прп. Федор и Павел. Жизнеописание Борисоглебского затворника прп. Иринарха. Ярославль, 1907; Баниге В. С., Брюсова В. Г., Гнедовский Б. В., Шапов Н. Б. Ростов Ярославский. Ярославль, 1957. С. 159-179; Тюнина М. Н. Ростов Великий. Ярославль, 1969. С. 171-202; Кривоносов В. Т., Макаров Б. А.

Архитектурный ансамбль Борисоглебского мон-ря. М., 1987; Мельник А. Г. К истории Борисоглебского музея // Сообщ. Ростовского музея. Ростов, 1991. Вып. 1. С. 120-131; он же. О звоннице Борисоглебского мон-ря // Там же. Ярославль, 1995. Вып. 7. С. 215-226; он же. История колоколов Борисоглебского мон-ря // Там же. С. 227-239; он же. Новые данные по истории ансамбля Ростовского Борисоглебского мон-ря // Мельник А. Г. Исследования памятников архитектуры Ростова Великого. Ростов, 1997. С. 76-104; Лапшина С. А. О колоколах Борисоглебского музея // Сообщ. Ростовского музея. Ярославль, 1995. Вып. 7. С. 239-246; Стрельников С. В. Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского мон-ря // История и культура Ростовской земли, 1997. Ростов, 1998. С. 53-58; Кривоносов В. Т. Борисоглебский мон-рь: Архитект. ансамбль. М., 2001.

Ю. Е. Букатина, Е. Э. Спрингис

БОРИС ФЕОДОРОВИЧ ГОДУНОВ († 13.04.1605), рус. царь (с 17 февр. 1598). Принадлежал к младшей ветви костромского дворянского рода, члены которого почитали своим родоначальником татар.



Царь Борис Годунов.

Миниатюра из Титулярника. 1672 г.
(РГАДА. Ф. 135. № 7. Л. 38)

мурзу Чета (в Крещении Захария) — основателя *Ипатьевского костромского мон-ря*. Рано лишившись отца, Б. Г. воспитывался дядей Д. И. Годуновым († 1606), имевшим при дворе царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* чин постельничего. Б. Г. начал службу в 1567 г., когда был принят в опричный двор Иоанна IV. Положение Б. Г. в этом дворе упрочилось благодаря женьтибе на дочери Малюты Скуратова. На свадьбе царя с Марфой Собакиной 28 окт. 1571 г. Малюта Скуратов и его зять были друзьями царской невесты. Б. Г. сохранил расположе-

ние царя и после отмены опричнины и смерти Малюты, в восстановленном царем в 1575 г. особом дворе он занял высокую должность кравчего, в 1578 г. получил боярский сан. В 1575 г. сестра Б. Г. Ирина вышла замуж за царевича Феодора (см. *Феодор Иоаннович*). Несмотря на высокий сан и родственную связь с царской семьей, Б. Г. не получал адм. или военных назначений, не принадлежал к кругу близких советников Иоанна IV. О его участии в событиях этого времени практически ничего не известно.

Вскоре после смерти Иоанна IV Б. Г. получил от царя Феодора Иоанновича высокий сан боярина конюшого и уже на приеме посла Речи Посполитой Льва Сапеги 2 июня 1584 г. стоял «у государева места выше рынд». После тяжелой болезни в 1585 г. царского дяди Н. Р. Юрьева Б. Г. фактически стал правителем Русского гос-ва при неспособном вести гос. дела царе. В 1585-1586 гг. правитель отстоял свое исключительное положение в борьбе с др. вельможами: кн. И. Ф. Мстиславским, затем кн. И. П. Шуйским. Мстиславский был вынужден принять постриг в Кирилло-Белозерском мон-ре, Шуйский был сослан в Каргополь и там убит. Подверглись опалам и разным наказаниям также их сторонники. В отличие от Иоанна IV Б. Г., устраняя политических противников, не подвергал гонениям их родственников. Столкновения Б. Г. с Шуйским сопровождалась волнениями в Москве, когда власти «в Кремле-городе в осаде сидели», — правитель, очевидно, не пользовался популярностью среди москвичей.

Еще до сосредоточения всей власти в руках Б. Г. было ликвидировано установленное Иоанном IV разделение страны на 2 части; Б. Г. отстранил от управления близких приближенных покойного Иоанна IV — его думных дворян, выходцев из худародных фамилий, в остальном же порядки, сложившиеся при покойном царе, остались в силе. После смерти Иоанна Грозного Россия находилась в состоянии глубокого хозяйственного кризиса, вызванного не в последнюю очередь резким ростом налогов в условиях многолетней войны. Значительная часть населения погибла или бежала на окраины, огромные земельные площади в центре страны запусте-



«Царь Феодор Иоаннович делает правителем России Бориса Годунова в 1584 г.» Гравюра. XIX в. (РГБ)

ли, — все это прямо сказывалось на боеспособности дворянского ополчения, не способного нести службу с разоренных поместий. Проведенные во 2-й пол. 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. писцовые описания большей части земель Русского гос-ва позволили установить для населения по-силительные нормы обложения, что давало возможность постепенно преодолевать последствия разорения. К кон. 90-х гг. XVI в. определенное улучшение было налицо, хотя докризисный уровень не был достигнут.

Б. Г. видел выход из кризиса в развитии барского хозяйства, что должно было поддержать главную военную силу гос-ва — помещиков. Указом 1594 г. была «обелена» (освобождена от налогов) барская запашка, гос. власть активно содействовала распространению барщины там, где ее не было (в частности, на церковных землях). Эти меры тяжело сказывались на положении сельского населения, не оправившегося от последствий разрухи предыдущих лет. С этой же целью Б. Г. содействовал отмене податных привилегий, к-рыми ранее пользовались богатые и влиятельные землевладельцы. Власть проводили сыск перешедших на эти земли помещичьих и черносошных крестьян и возвращали их на прежние места обитания. Запрет переходов крестьян, введенный в конце правления Иоанна IV в качестве чрезвычайной временной меры, стал при Б. Г. постоянно действующей нормой права. Писцовые описания 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. сопровождалось массовым возвращением беглых на прежние места, а запись в книги становилась основанием для «крепос-

ти». В 1597 г. был установлен 5-летний срок сыска беглых. Запрет переходов распространялся не только на крестьянское, но и на посадское население. «Посадское строение», проводившееся уже в годы царствования Б. Г., сопровождалось массовым возвращением на посад людей, поселившихся во владениях частных лиц.

Сильной стороной политики Б. Г. было использование положения, сложившегося в связи с бегством населения на юж. и вост. окраины страны, для освоения этих территорий. На Н. Волге были основаны Самара, Царицын, Саратов; на юге, в Диком поле, — Воронеж и Курск, позднее Белгород и Оскол. Пользуясь уходом крымских татар в 90-х гг. XVI в. на войну против Габсбургов, Б. Г. сумел продвинуть линии рус. обороны в Диком поле далеко на юг, вплоть до Северского Донца, где в кон. XVI в. была поставлена крепость Царёв-Борисов. Определенных успехов Б. Г. достиг в области внешней политики. После удачной войны со Швецией правитель по Тязвинскому миру 1595 г. добился возвращения России новгородских пригородов, захваченных шведами в последние годы Ливонской войны. Укрепились позиции России на юге: в 1587 г. была восстановлена зависимость от России Большой Ногайской Орды, в 1588 г. возродилась рус. крепость на Тереке и были возобновлены союзные отношения с кабардинскими князьями. К 1586 г. относится установление постоянных дипломатических отношений с Кахетинским царством, с кахетинским царем Александром велись переговоры о принятии царства под покровительство России и о совместных действиях против османов и враждебных Русскому гос-ву князей на территории совр. Дагестана. Было завершено завоевание Сибирского ханства. В правление Б. Г. имело место большое крепостное строительство: были построены Белый город и Деревянный город в Москве, каменные крепости в Астрахани, Казани и Смоленске.

Среди простого населения Б. Г. не пользовался популярностью. Сразу после гибели в Угличе в 1591 г. младшего брата царя царевича св. *Димитрия* распространились слухи, что он убит по приказу Б. Г. Правителя обвиняли в устройстве пожара в Москве и др. рус. городах, в

том, что навел татар на Москву. После рождения в 1593 г. дочери Феодора Иоанновича царевны Феодосии появился слух, что к бездетной царице внесли в спальню чужого ребенка, чтобы дать царю наследницу и тем обеспечить будущее правителя. Позднее добавились обвинения в умерщвлении царя Феодора. Обвинения в отравлении царя и попытке подменить ребенка были очевидным вымыслом. Мнения исследователей о том, был ли Б. Г. организатором убийства царевича Димитрия, расходятся; в их распоряжении нет фактов, к-рые могли бы подтвердить или опровергнуть это обвинение.

В отличие от простых людей дворянство было довольно политикой Б. Г., и после кончины бездетного царя Феодора земский собор 17 февр. 1598 г. избрал Б. Г. царем. Участники собора дважды просили Б. Г. согласиться на принятие престола, для чего в Новодевичий мон-рь, где в то время находились



«Избрание Бориса Годунова в цари в 1598 г.» Гравюра. XIX в. (РГБ)

Б. Г. и царица-вдова, были устроены торжественные шествия с московскими святынями. В конце концов Б. Г. 21 февр. согласился взойти на трон, венчание состоялось 1 сент. 1598 г. Царствование Б. Г. отличалось от предшествующего правления рядом особенностей. Поощряя доносы холопов на своих господ, Б. Г. стремился расправиться с недовольными его возвышением представителями знати. Репрессии, направленные прежде всего против Романовых и их сторонников, носили массовый характер. Б. Г., тяжело болевший с 1599 г., таким способом пытался обеспечить бесконфликтный

переход власти в руки его сына Феодора. Начало царствования Б. Г. сопровождалось выдачей жалования дворянам и широкой раздачей податных льгот, но затем с наступлением жестокого голода 1601–1603 гг. положение осложнилось. Попытки Б. Г. бороться с голодом и его последствиями путем организации общественных работ, раздачи казенных запасов и борьбы со спекулянтами хлебом оказались неадекватны размерам бедствия. Социальная напряженность возросла. Обычным явлением стала посылка воевод против «разбойников», отряды к-рых



доходили до самой Москвы. Жестоко страдавшие от лишений люди полагали, что Бог так карает страну за грехи ее правителя. Пытаясь уменьшить социальное напряжение, Б. Г. на время разрешил переход крестьян, но это восстановило против него низшие слои дворянского сословия. Выдвинутые в Дикое поле передовые форпосты рус. обороны нуждались в продовольствии, поэтому Б. Г. наложил на служилых людей тех районов юга, к-рые теперь оказались в тылу, обязанность пахать «государеву десятинную пашню», что вызвало их острое недовольство. Когда в Речи Посполитой появился самозванец, выдававший себя за чудесно спасшегося царевича Димитрия (см. *Лжедмитрий I*), служилые люди юга признали его своим правителем и подняли восстание против Б. Г. В разгар борьбы с восставшими царь неожиданно скончался от удара.

Отношения Б. Г. с высшей церковной иерархией первоначально не сложились. Согласно рассказу Хронографа, митр. Дионисий вместе с кн. И. П. Шуйским, др. вельможами, противниками Б. Г., и московскими купцами в 1586 г. принял участие в соборном челобитье царю Феодору Иоанновичу о его разводе с бес-

плодной женой. В кон. 1586 г. митрополит был смещен с кафедры и сослан в Хутынский мон-рь в Новгороде, вместе с ним утратил кафедру Крутицкий еп. Варлаам, сосланный также в Новгород в Антониев мон-рь. С преемником Дионисия митр. св. *Иовом*, близким к прителю еще до возведения на митрополичью кафедру, и др. иерархами у Б. Г. серьезных конфликтов не было. Высших церковных иерархов и Б. Г. дополнительно объединяла «проиосифлянская» ориентация. В 1585 г. Ростовский архиеп. Евфимий позволил себе резкие отзывы об «иосифлянах», после чего был смещен с кафедры и заменен свт. *Иовом*, установившим в 1591 г. общерус. почитание

*«Голод при царе
Борисе Годунове в 1601 г.»
Гравюра. XIX в. (РГБ)*

прп. *Иосифа Волоцкого*. К «иосифлянам» принадлежал и один

из виднейших иерархов того времени свт. *Ермоген Казанский* (впосл. Патриарх Московский). Б. Г. сыграл большую роль в учреждении Патриаршества в России. Именно он вел переговоры сначала с Антиохийским Патриархом *Иоакимом V Довом* в 1586 г., затем с посетившим Москву К-польским Патриархом *Иеремией II*, добившись согласия последнего на учреждение Московского Патриаршества в 1589 г. Не

*Царь Борис Феодорович Годунов.
Портрет кон. XVII–XVIII в.
(«Пушкинский заповедник»)*



случайно при утверждении этого решения на Соборе в К-поле в 1590 г. участники особой грамотой благодарили Б. Г. за милости и выражали свою радость, что могли удовлетворить его желания. Отношения Б. Г. с высшей церковной иерархией и впосл. оставались достаточно тесными. Патриарх Иов оказал активное содействие избранию Б. Г. на царский трон, Церковь всем своим авторитетом поддержала Б. Г. в его борьбе с Лжедмитрием, предав самозванца анафеме.

В 1584 г. при участии Б. Г. был созван Собор, к-рый принял решение об отмене тарханов (тархан — освобождение от уплаты главных гос. налогов), к-рым пользовались мн. влиятельные мон-ри. Эта мера должна была быть временной («пока земля поустроитца»), но впосл. решение не было отменено. Эта мера была проведена в жизнь, однако со временем началась выдача грамот с податными привилегиями, к-рые, впрочем, касались лишь отдельных владений, не распространяясь на всю вотчину мон-ря. Исследование податных тетрадей Иосифо-Волоцкого мон-ря 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. показывает, что эта пользовавшаяся покровительством Б. Г. обитель исправно уплачивала все гос. налоги. По расчетам Е. И. Колычевой, в кон. 80-х гг. XVI в. размер оброка с монастырских крестьян (в пользу мон-ря) был в 4 раза меньше денежных поступлений с них в пользу гос-ва. Даже по отношению к такой особенно близкой к царской семье обители, как Троице-Сергиев мон-рь, Б. Г. в 1598 г. ограничился «обелением» лишь монастырской пашни, остальные земли были обложены налогом по льготному окладу, использовавшемуся при обложении поместий. В начале своего царствования Б. Г. освободил от уплаты налогов земельные владения Патриарха, Новгородского и Казанского митрополитов, но жалованные грамоты мон-рям, даже таким влиятельным, как Кириллов Белозерский и Спасо-Евфимиев, подтвержались с оговоркой «опричь наших денежных доходов».

Собор 1584 г. подтвердил решения Собора 1580 г., запретившего мон-рям покупать земли и принимать земельные вклады, а также принимать на свои земли закладчиков. На практике это «уложение» неоднократно нарушалось, в т. ч.



самим царем Феодором Иоанновичем, сделавшим ряд крупных земельных вкладов, в частности в Ипатьевский и Троице-Сергиев мон-ри. Следует при этом иметь в виду, что в ряде случаев были пожалованы запустевшие земли, власть рассчитывала, что мон-ри сумеют их освоить. Особое положение сложилось в Поволжье, где и Казанская кафедра, и мон-ри постоянно получали крупные земельные пожалования, что было связано с заинтересованностью власти в христианизации недавно присоединенного края. Все же после принятия этого закона рост церковного землевладения существенно замедлился. В отличие от царя Феодора Б. Г., давая неоднократно (особенно после воцарения) богатые вклады в такие близкие ему обители, как Иосифо-Волоколамский и Троице-Сергиев мон-ри, жаловал деньги и драгоценные предметы, но не земли. Затрагивала интересы церковных землевладельцев и практика (известная по документам из архива Троице-Сергиева мон-ря), когда часть монастырских земель передавалась в держание помещикам, а мон-рю вместо этого давались в основном запустевшие земли. Прямой ущерб интересам Церкви наносило проводившееся по приказу Б. Г. «посадское строение», к-рое сопровождалось как принудительным возвращением на посад горожан, поселившихся во владениях Церкви, так и включением в состав посада ряда церковных слобод в городах. По отношению к мон-рям Б. Г. использовал в широком объеме те права, к-рыми обладал глава гос-ва в качестве ктитора. В 1592–1594 гг. (при Феодоре Иоанновиче) было проведено писцовое описание владений Троице-Сергиева мон-ря, сопровождавшееся проверкой прав на землю. В описании наряду с данными о размерах земли и налоговых ставках были внесены подробные сведения о повинностях крестьян в пользу мон-ря — очевидно, Б. Г. был намерен осуществлять контроль за этой стороной монастырской жизни. Направленные в 1601 г. в Кирилло-Белозерский мон-рь царские писцы не только описали монастырскую казну и владения мон-ря, но и установили своей властью нормы барщины и оброка монастырских крестьян, а также составили примерную смету доходов и расходов мон-ря.



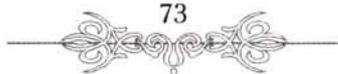
Св. равноап. Мария Магдалина, св. кн. Борис, сщмч. Феодот Кирийский, прп. Ксения. Патрональная икона семьи царя Бориса Феодоровича Годунова. 1589 г. (ПИАМ)

Б. Г., как и др. члены рода Годуновых, покровительствовал костромскому Ипатьевскому мон-рю, в к-ром находилось родовое кладбище Годуновых (там были погребены отец Б. Г. Федор Иванович Годунов по прозвищу Кривой, мать Стефанида Ивановна (в иночестве Снандулия), брат Василий Федорович, дед Иван Григорьевич, прадед Григорий Иванович (в иночестве Герасим), прапрадед Иван Иванович Годун (основатель рода Годуновых) и др.). Благодаря пожертвованиям Д. И. Годунова и Б. Г. в кон. XVI — нач. XVII в. деревянная по преимуществу обитель была полностью перестроена в камне. В частности, в 1595–1597 гг. над св. вратами был возведен

«Вид с Ивановской площади на Грановитую палату и колокольню Ивана Великого». Хромолитография Ж. Арну. Сер. XIX в.



двухшатровый храм во имя вмч. Феодора Стратилата и мц. Ирины (небесных покровителей царской семьи). В 1598 г., после воцарения Б. Г., настоятель Ипатьевского мон-ря был возведен в сан архимандрита. Б. Г. оказывал особое покровительство также Иосифо-Волоколамскому и Троице-Сергиеву мон-рям. Иосифо-Волоколамскому он, еще будучи правителем, подарил с. Неврово в Старицком у., Троице-Сергиев мон-рь получил почти 1,5 тыс. р. и 625-пудовый колокол. До вступления на трон храмоздательная деятельность Б. Г. ограничивалась строительством церквей в принадлежавших ему владениях: Богоявления в с. Красном Костромского у., во имя Св. Троицы в селах Хорошёве и Вязёмы под Москвой, огромный собор во имя святых Бориса и Глеба в Борисовом городке Верейского у. с колокольней, почти равной по высоте колокольне Ивана Великого (достроены и освящены были в начале царствования Б. Г.). Благотворительность Б. Г. по отношению к Церкви приняла особенно широкий размах после его вступления на трон. Именно в это время наиболее чтимые обители стали получать от него вклады, измеряемые мн. сотнями и тысячами рублей. Особенно щедрыми были пожалования Троице-Сергиеву мон-рю, к-рый царь регулярно посещал на Сергиев день. Троицкий старец Варсонофий (Якимов) был крестным отцом наследника престола — царевича Феодора. Б. Г. пожаловал мон-рю много драгоценной церковной утвари, золотой вклад на икону Св. Троицы прп. Андрея Рублёва. При Б. Г. завершилась начатая при царе Феодоре работа по созданию драгоценных раков на гробницы рус. чудотворцев. В 1601 г. царь лично отвез раки на гробницы преподобных Макария и Пафнутия в Калужинский и Пафнутиев боровский мон-ри. По его приказу были изготовлены золотые ковчеги для хранения частиц мощей, находившихся в царской казне. В 1600 г. по приказу царя был позолочен купол Троицкого собора во Пскове, в следующем году перестроена надвратная церковь Можайского кремля, где хранилась чудотворная икона Николы Можайского. По приказу Б. Г. был построен храм Николы Явленного на Арбате, отлит большой колокол для Успенского собора Московского Кремля. Архиеп. *Арсений Элассонский*



сообщал, что Б. Г. возобновил и украсил «девичий монастырь» близ Москвы (Новодевичий).

Желая поднять престиж Москвы как центра христ. мира, Б. Г. стремился уподобить ее древнему центру этого мира — Иерусалиму. В 1598–1599 гг. на Красной площади было поставлено каменное резное Лобное место. Тогда же возник проект строительства на Соборной пл. Кремля грандиозного храма Воскресения Господня по образцу храма в Иерусалиме. Колокольной при нем должна



Усыпальница
Годуновых
в Троице-Сергиевой
лауре. Фотография.
90-е гг. XX в.

была стать надстроена по приказу Б. Г. в 1600 г. колокольная Ивана Великого, для нее был отлит огромный колокол. Строительство было прервано смертью царя. Для буд. храма был изготовлен саркофаг, к-рый воспроизводил хранившийся в иерусалимском храме Гроб Господень, вокруг саркофага находились золотые статуи 2 ангелов, Богоматери, прав. Иосифа, св. Никодима и 12 апостолов. Одна статуя была разбита при захвате Москвы сторонниками Лжедмитрия I, др. разрублены на куски и розданы в виде жалованья солдатам после захвата Москвы поляками.

Б. Г. активно содействовал основанию мон-рей и храмов на территории Поволжья и в Сибири. После установления в сер. 80-х гг. XVI в. дипломатических отношений с Кахетинским царством туда из Москвы стали посылать иконы, книги «и всякое строенье церковное». Искреннее благочестие и забота об интересах Православия сочетались у Б. Г. со стремлением к сближению с зап. гос-вами и интересом к достижениям зап. культуры, за что его порицал *Авраамий (Палицын)*. После вступления на трон Б. Г., ища союза сначала с Австрией, затем с Данией, предлагал руку своей дочери Ксении одному из австр. эрцгерцогов, затем — брату дат. кор. Кристиана IV Иоганну; царь

предполагал выделить буд. зятю удел в России, не требуя его перехода в Православие. Б. Г. посылал за границу агентов не только для найма иностранных специалистов (это делалось и ранее), но и для приглашения в Москву учителей. В нач. XVII в. большая группа детей боярских была отправлена в Зап. Европу «для науки разных языков и грамоте».

Тело Б. Г. было погребено в Архангельском соборе Московского Кремля. Однако примерно через месяц после захвата власти Лжедмитрием I, останки Б. Г. перезахоронили в Варсонофиевском мон-ре в Москве.

В авг. 1607 г., в правление царя *Василия Иоанновича Шуйского*, прах Б. Г., а также его

супруги Марии Григорьевны и сына Феодора Борисовича, убитых по приказу Лжедмитрия, был торжественно перенесен в Троице-Сергиев мон-рь и погребен под папертью Успенского собора; позднее рядом похоронили и дочь Б. Г. царевну Ксению Борисовну (в иночестве Ольгу). В наст. время гробницы Б. Г. и членов его семьи находятся в особом склепе у сев.-зап. угла собора.

Образ Б. Г. оставил глубокий след в рус. искусстве: он привлекал А. С. *Пушкина* (драма «Борис Годунов»), А. К. *Толстого* (драматическая трилогия «Смерть Иоанна Грозного», «Царь Федор Иоаннович», «Царь Борис»), М. П. Мусоргского (опера «Борис Годунов» по драме Пушкина) и др.

Лит.: *Шпаков А. Я.* Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве: Царствование Федора Ивановича. Учреждение Патриаршества в России. Од., 1912. Ч. 1; *Платонов С. Ф.* Борис Годунов. Пг., 1921. М., 1999; *Смирнов П. П.* Подсадские люди и их классовая борьба до середины XVII в. М.; Л., 1947. Т. 1; *Скрябинков Р. Г.* Борис Годунов. М., 1978; *он же.* Россия накануне «Смутного времени». М., 1980; *он же.* Социально-политическая борьба в Русском государстве в начале XVII в. Л., 1985; *Зимин А. А.* В канун грозных потрясений. М., 1986; *Колычева Е. И.* Аграрный строй России XVI в. М., 1987; *Макарий.* История РЦ. Кн. 6; *Баталов А. Л.* Московское каменное зодчество конца XVI в. М., 1996.

Б. Н. Флора

БОРИС ЮРЬЕВИЧ (не позднее 1031/33 — 2 мая 1159), св. блгв. кн. (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых), один из сыновей ростово-суздальского кн. *Юрия Владимировича Долгорукого* от 1-го брака с половчанкой, дочерью хана Аепы Осеневиича, младший брат св. блгв. кн. *Андрея Юрьевича Боголюбского*. Впервые упоминается в февр. 1147 г. как участник вооруженной борьбы за киевский стол, к-рую вел Юрий Долгорукий против своего племянника, тогдашнего киевского кн. Изяслава Мстиславича. После 1-го вокняжения Юрия в Киеве в авг. 1149 г. Б. Ю. получил от отца в держание Белгород (под Киевом), активно участвовал в военных действиях против Изяслава на Волыни, но был вынужден оставить Белгород в результате повторного захвата Киева Изяславом в марте 1151 г. Когда Юрий Долгорукий снова овладел Киевом весной 1155 г., Б. Ю. достался в удел Туров, к-рый, однако, он не смог удержать после смерти отца (15 мая 1157), судя по тому, что не позднее зимы 1157/58 г. на туровском столе оказался Юрий Ярославич, внук киевского кн. Святополка Изяславича (1093–1113). Вскоре Б. Ю. умер, владея, вероятно, каким-то уделом в Суздальской земле, в к-рый входила Кидекша под Суздалем, поскольку именно в здешней ц. св. князей Бориса и Глеба, основанной Юрием Долгоруким (см. *Борисоглебская церковь в Кидекше*), Б. Ю. был похоронен; там же упокоились его жена и в 1202 г. дочь Евфросиния.

В 1675 г. полуразрушенную гробницу Б. Ю. осматривал суздальский воевода Т. Савёлов, описавший ее в письме к Суздальскому архиеп. Стефану. Среди прочего воевода сообщил о нетленности мощей князя («кости целы»). По-видимому, с этого времени можно говорить о начале местного почитания Б. Ю. Канонизация Б. Ю. в Соборе Владимирских святых состоялась в 1982 г., когда было установлено празднование Собору.

Ист.: [Анания Фёдоров]. Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд.: Мат.-лы. С. 91–92; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 324, 328, 330, 345, 349, 417; Т. 2. Стб. 339, 384, 390, 403, 415–417, 478–479, 488, 491, 493.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 552; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 298–299; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Вып. 11 (Июль). С. 271–272.

А. В. Назаренко



БОРКОВ Иосиф Васильевич (1878, Кострома — ?), свящ., богослов, библиист.

Род. в семье священника. Закончил Костромское ДУ, Костромскую ДС (лучший выпускник в 1899). В 1899–1903 гг. учился в КазДА вместе с новомучениками *Амвросием (Полянским)*, *Виктором (Островидовым)*, *Иувеналием (Масловским)*. В академии специализировался по богословскому отд-нию под рук. М. И. Богословского. Закончил академию со степенью кандидата богословия вторым по списку за соч. «Учение Нового Завета о знаменаниях второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа» и оставлен в академии для подготовки к профессорскому званию по кафедре Свящ. Писания НЗ. Но спустя год в связи с вступлением в брак прекратил обучение и 22 апр. 1904 г. был назначен преподавателем общительного богословия Кишинёвской ДС. В 1907 г. защитил в КазДА магист. дис. «О знаменаниях второго пришествия Господа Иисуса Христа по Евангелию и Посланиям святых апостолов». В 1909–1914 гг. был помощником смотрителя и преподавателем истории Вятского ДУ, к 1914 г. имел чин надвornого советника. В 1914 г. архиеп. Вятский и Слободской Филарет (Никольский) рукоположил Б. во иерея. 22 апр. того же года был назначен законоучителем Историко-филологического ин-та кн. Безбородко в Нежине Черниговской губ. и гимназии при нем. Эти должности занимал и в 1917 г. Дальнейшая судьба неизвестна.

В магист. диссертации Б. проводит подробнейшее экзегетическое исследование новозаветной эсхатологии на основании творений св. отцов и работ зап. комментаторов XIX — нач. XX в. В отзывах на диссертацию М. И. Богословский и П. А. Юнгеров упрекали Б. в излишнем полемическом тоне в ущерб исследованию текста, однако оба оценивали сочинение весьма высоко, предлагая также опубликовать речь Б. на защите (см. «Летопись академической жизни»). Б. был продолжателем традиц. апологетической школы Богословского, уделяя много внимания эсхатологическим проблемам, что было не характерно для науки того времени.

Арх.: НАРТ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 555 [Канд. соч.].
Ист.: Отчет о занятиях профессорского сти-

пендиата И. Боркова за 1903/4 учеб. г. // Протоколы заседаний совета КазДА за 1904 г. Каз., 1905. Прил. 5. С. 131–142; Летопись академической жизни // ПС. 1907. Ч. 1. С. 859–861; Протоколы Совета КазДА. Каз., 1903–1905.

Соч.: О знаменаниях второго пришествия Господа Иисуса Христа по Евангелиям и Посланиям Св. Апостолов. Каз., 1906. Ч. 1–2 [Магист. дис.]; Церковь Христова и Царство Божие: (Опыт выяснения означенных понятий и взаимоотношений между ними на основе Слова Божия) // ПС. 1910. № 7/8. С. 3–46; Идеал мудрой жизни по кн. Экклезиаст // Странник. 1909. № 12. С. 665–684; О времени второго пришествия Христова: (Против толкований Бейнингена и его последователей) // ПС. 1912. Т. 1–2; 1913. Т. 1 (отд. изд.: Каз., 1912); Лютеранское учение по Шмальгаузенским членам: (Крит. очерк) // ПС. 1915. Т. 2–3; 1916. Т. 1–2 (отд. изд.: Каз., 1915).

Е. В. Липаков

БОРКОВСКАЯ ВО ИМЯ СВЯТЫТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКАЯ ПУСТЫНЬ, находилась в мест. Борк близ слободы Холуй Вязниковского у. Владимирской губ. (в наст. время пос. Холуй Южского р-на Ивановской обл.). По преданию, основана в 1650 г. кн. И. Д. Пожарским в соответствии с завещанием отца кн. Д. М. Пожарского, в 1612 г. на пути к Москве остановившегося с ополчением в



*Борковская
Николаевская пуст.
Литография.
Кон. XIX в.*

Борке. В сохранившейся духовной грамоте Д. М. Пожарского нет распоряжений о построении пустыни. Однако известно, что царь Михаил Феодорович за заслуги перед отечеством пожаловал кн. Д. М. Пожарскому в вотчину часть слободы Холуй. На связь Пожарских с Б. п. указывает также монастырский синодик (не сохр.), в к-ром род Пожарских записан первым среди поминаемых вкладчиков и храмоздателей. В самом раннем документе, относящемся к пустыни (Память Илариона, митр. Суздальского и Юрьевского, строителю пустыни о высылке 2 книг, 1684 г.— ОПИ ГИМ. Ф. 17.

Оп. 2. Картон 2. № 200), обитель названа Троицкой Холуйской пуст. В кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. пустынь пришла в упадок, по свидетельству Анании Фёдорова она была «безвотчинной, несколько пахотной земли имеющей, також и от подаяния христоролюбцев довольствующейся» (С. 107). Неизвестно, сохранились ли к.-л. монастырские здания к 1764 г.— времени учреждения штатов. Составлявшаяся в обязательном порядке в 1763–1764 гг. на каждую обитель «офицерская» опись имущества по Б. п. отсутствует.

Б. п. была возобновлена в 60-х гг. XVIII в. по инициативе и на средства Астраханского еп. Мефодия († 1776), уроженца Холуйской слободы, сына священника Троицкой ц., и именовалась Троицкой Борковской, что при Холуйской слободе или Борковской. Обитель была отстроена в 60–70-х гг. XVIII в. на средства еп. Мефодия в традициях архитектуры кон. XVII в. 29 июня 1765 г. в Б. п. была освящена теплая трапезная ц. во имя Св. Троицы, 27 окт. 1787 г. переосвященная в честь Казанской иконы Божией Матери (сохр.), с шатровой колокольней (сохр. нижний ярус). В храме было 2 престола: в честь Казанской иконы Божией Матери в воспоминание об образе, внесенном в 1612 г.

впереди рус. войска в освобожден-

ную Москву, и во имя мц. Фотинии Самаряныни, освященный в 1820 г. в память избавления жителей Холуя от «трясавичной» болезни (видимо, малярии). (Слобода Холуй находилась в болотистом месте, и особенно после весеннего разлива рек случались эпидемии этого заболевания.) В 1770 г. был сооружен летний кирпичный пятиглавый Троицкий собор с трапезной, в к-рой располагался придел во имя ап. Иоанна Богослова — небесного покровителя кн. И. Д. Пожарского. В 1866 г. трапезная часть храма была расширена, в ней устроили 2 придела: юж.— во имя ап. Иоанна





Богослова и сев.— во имя свт. Николая Чудотворца, освященные в 1872 г. (собор сохр.). В 1770 г. пустынь обнесли каменной оградой с 4 башенками по углам, к-рая в 1860 г. была расширена. У дороги, ведущей к св. вратам, во 2-й пол. XIX в. стояла деревянная часовня свт. Николая Чудотворца.

В 1-й пол. XIX в. положение Б. п. ухудшилось. Предполагавшаяся к упразднению пустынь была возрождена благодаря усилиям местного землевладельца А. И. Чихачова, обратившегося к властям неск. губернских городов и своим знакомым с просьбой оказать материальную помощь обители. В нояб. 1852 г. Чихачов получил письмо из Москвы от мануфактур-советника П. М. Александрова, пожелавшего благоустроить мон-рь при условии введения в нем общежительного устава. На средства Александрова в 50-х гг. XIX в. были выстроены: деревянный двухэтажный корпус для настоятеля и братии, двухэтажный корпус с трапезной, просфорной и кельями, ряд хозяйственных построек, за монастырской оградой — двухэтажная деревянная гостиница. Немного позднее был сооружен двухэтажный каменный корпус с настоятельскими покоем, в 1863 г. здесь некоторое время проживал на покое еп. Иустин. В 1854 г. Александров пожертвовал в Троицкий собор ценную утварь, облачения, хоругви и плащаницу; в 1856 г. на его средства палехские иконописцы изготовили для собора 6-ярусный резной позолоченный иконостас. В нач. марта 1854 г. по ходатайству игум. Георгия и по благословию Владимирского еп. Иустина в Б. п. был введен общежительный устав по образцу *Саровской пуст.*

В кон. XVII в. пустынь управляли строители. Анания Фёдоров в «Историческом собрании о богоспасаемом граде Суждале» сообщает, что в сер. XVIII в. в Б. п. был «начальствующий игумен с братьями» (С. 107); во 2-й пол. XVIII–XIX в. во главе мон-ря стояли попеременно строители и игумены, с 1894 г.— игумены. Во 2-й пол. XVIII — 1-й пол. XIX в. в Б. п. подвизались ок. 7 насельников, после введения общежития — ок. 18 чел. К 1917 г. в пустыни жили настоятель, казначей, иеромонах, 1–3 иеродиакон, 1–2 монаха, 6–13 послушников. Б. п. владела капиталом в 58133 р. в гос.

процентных бумагах, ей также принадлежали 17 дес. пахотной земли, 15 дес. сенокосной, 137 дес. леса, 9 дес. земли под болотами, озерами и огородами и под кладбищем, а также мельница на р. Лух в Гороховском у.

В Б. п. хранился почитаемый Казанский образ Божией Матери в драгоценном окладе с частицами мошей. Древняя монастырская икона Св. Троицы была украшена серебряной золоченой ризой, устроенной тщанием еп. Мефодия. Почитавшаяся в мон-ре чудотворная икона свт. Николая в драгоценном окладе, по преданию, была пожертвована в первый храм обители, посвященный свт. Николаю, кн. И. Д. Пожарским. Во Владимирском музее хранится рукопись с записью чудес от иконы, происходивших в XIX в. В силу устойчивости предания о существовании в Б. п. в XVII в. Никольского храма и почитании образа свт. Николая пустынь начиная с 50-х гг. XIX в. именовалась Борковской Николаевской. Особо почиталась жителями слободы Холуй монастырская икона мц. Фотинии Самаряныни с изображением Иисуса Христа, сидящего у кладезя. В обители совершались крестные ходы: в день Св. Троицы — в Троицкую ц. слободы Холуй, в день Св. Духа и в престольный праздник ап. Иоанна Богослова (26 сент.) — из Троицкой и Тихвинской церквей слободы в Б. п.

Б. п. была закрыта, по-видимому, в нач. 20-х гг. XX в. В 1941–1945 гг. в монастырских постройках жили эвакуированные из Ленинграда дети. В наст. время в них располагается детский дом. С 7 нояб. 1958 г. до кон. 90-х гг. XX в. в детском доме работал музей, организованный по инициативе директора детдома заслуженного учителя РСФСР В. В. Бормосова.

Арх.: ГА Владимирской обл. Ф. 556; ГА Ивановской обл. Ф. 200; Борковский муж. мон-рь.

Ист.: [Анания Фёдоров]. Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. Кн. 22. 1855. Отд. мат.-лы. С. 1–198. Лит.: [Способин] И. Борковская пуст. // Владимирские ГВ. 1845. Ч. неофиц. № 4; Торжество, совершенное по случаю обновления Борковской Николаевской пустыни и введения в ней общежития 7 марта 1854 г. // Там же. 1854. Ч. неофиц. № 14; Гольшев И. А. Борковская пуст. в Вязниковском у. // Владимирские ГВ. 1868. Ч. неофиц. № 46, 48, 50; он же. Борковская пустынь в Вязниковском у. // Тр. стат. комитета Владимирской губ. Владимир, 1868. Вып. 7. С. 104–138; он же. Борковская

Николаевская пуст. во Владимирской губ., основанная по завещанию кн. Дмитрия Михайловича Пожарского, сыном его Иваном Дмитриевичем: Ист. описание. Владимир, 1871; *Сервицкий А. И.* Упраздненные мон-ри во Владимирской епархии // Владимирские ГВ. 1873. Ч. неофиц. № 8; *Ростиславов Д. И.* Опыт исследования об имуществе и доходах наших мон-рей. СПб., 1876. С. 77, 85, 118; *Касаткин В.* Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 179–185; *Кукулиев У. А., Стариков В. В.* Есть такое село...: Очерки об искусстве с. Холуй. Ярославль, 1973. С. 12–13; Свод памятников архитектуры Ивановской обл. М., 2000. Т. 3. С. 644–648; *Копров В., Пенэжко О., свящ.* Храмы Южного р-на Ивановской обл. Б. м., б. г. С. 25–27.

А. В. Маишафаров

БОРКОЛАБОВСКАЯ [Баркулабовская, Барколабовская] **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 11 июля), чудотворный образ, получивший название по своему местонахождению в *Борколабовском в честь Вознесения Господня жен. мон-ре* в с. Борколабове Быховского р-на Могилёвской обл. (Республика Беларусь). Согласно преданию, записанному в XIX в. на табличке под иконой, Б. и. была помещена в мон-ре в 1659 г. 11 июля, в день памяти Евфимии и св. равноап. кнг. Ольги. В 50-х гг. XVII в., во время военных действий царя Алексея Михайловича на территории Великого княжества Литовского, образ был взят рус. войском под предводительством некоего кн. Пожарского, вероятно в одном из храмов Центр. или Зап. Белоруссии. Когда войско в 1659 г. подошло к стенам Борколабовского мон-ря, обоз, в к-ром находился образ, недвижимо стал и лошади, несмотря на усилия возничих, не могли тронуться с места. Тогда рус. войско оставило икону Божией Матери в мон-ре у игум. Фотинии (Киркоровны). Эти сведения о Б. и. носят легендарный характер: в 1659 г. военных действий в белорус. Приднестровье не было; связь Б. и. с кн. Пожарским, имя к-рого не указано (кн. Семен Романович Пожарский не мог возглавлять рус. войско в Белоруссии, т. к. к этому времени погиб в крымском плену), вероятно, является аллюзией на чудесную помощь иконы Божией Матери кн. Димитрию Пожарскому во время освободительного похода на Москву в 1612 г.

Б. и. первоначально была помещена игум. Фотинией в центре Вознесенской ц. мон-ря, в следующую





Борколабовская икона Божией Матери.
1659 г. (НХМ)

ночь икона чудесным образом переместилась к стене храма. В дальнейшем образ находился летом в Вознесенской ц., а зимой в ц. во имя св. Иоанна Предтечи в особых высоких золоченых киотах, напротив клироса. В 1882 г. Вознесенский храм сгорел, но чудотворный образ, иконостас и утварь были спасены от пожара. После 1920 г. Борколабовский мон-рь закрыли. Во время Великой Отечественной войны Б. и. сохранили бывш. инокини мон-ря (по др. устным сведениям, образ находился в часовне на железнодорожной ст. Быхов). В 1953 г. перед праздником Пасхи чудотворный образ был принесен в ц. Св. Троицы в Быхове и помещен в специальный пристенный киот. В 1979 г. Н. Ф. Высоцкая провела реставрационное укрепление и атрибуцию иконы.

Образ написан темперой на доске (размер 125×88,5×3 см) по левкасу, украшенному по фону орнаментальной резьбой и позолотой. По стилистическим признакам может быть причислен к выдающимся памятникам белорус. иконописи 1-й пол.—сер. XVII в. и соотнесен с произведениями иконописи Слуцка (случко-полесской школы) — главного центра Православия Белоруссии в тот период. Б. и. принадлежит к иконографическому типу «Богоматерь Одигитрия», напоминающему извод «Богоматерь Перивлепта». Иконография близка *Иверской* и *Ильинской (Черниговской)* иконам Божией Матери. Подобный извод, в основе

к-рого, очевидно, лежало почитание *Полоцкой Эфесско-Корсунской иконы Божией Матери* — главной Богородичной святыни Белоруссии с сер. XII в., был широко распространен в иконописи в центре и на юго-западе Белоруссии в 1-й пол.—сер. XVII в., о чем свидетельствует ряд сохранившихся произведений.

Особенности иконографии Б. и.: Божия Матерь изображена почти поколенно, облачена в темно-пурпурный мафорий, украшенный 3 золотыми ажурными звездами и золотой кружевной каймой с кистями, темно-зеленое платье имеет широкую жемчужную обнизь на горловине и поручах, золотой нимб гравирован лучистым сиянием. Лик Богородицы исполнен царственной красоты, благородства и скорби. Склонив голову к Младенцу, восседающему на Ее левой руке, высоко поднятой вверх правой рукой Она указывает на благословляющую десницу Сына. Младенец Христос, в белом хитоне-рубашке с отложным воротом, препоясанном красным кушаком, и охристо-красном гиматии с обильным золотым ассистом, слегка повернут к Богоматери, благословляет правой рукой, в левой руке держит свиток.

Серебряный позолоченный оклад Б. и. (не сохр.) был украшен драгоценными камнями и жемчугом; в серебряной звезде подле ножек Богомладенца находились частицы мощей св. Евфросинии Полоцкой и св. Лонгина. Сохранились сведения о реставрации и частичной переделке оклада в 1868 г.

На поклонение образу в Борколабовский мон-рь стекались паломники не только правосл. вероисповедания, но и униаты и католики. Образ прославился чудесами во время Северной войны и войны 1812 г. В 1900 г. прекратился падеж скота после крестного хода с образом. У крестьянок Могилёвской губ. был известен обычай покупать в мон-ре на храмовые праздники фигурки животных, сделанные из воска, и прикладывать их к Б. и., затем фигурки приносились домой как знак помощи Божией Матери в сохранении домашних животных от болезней.

Существовало неск. списков Б. и. в самом мон-ре и в храмах близлежащих городов и сел. Список из Борколабовского мон-ря (не сохр.) имел живописные клейма с изобра-

жением чудес Б. и. В приходской Михайловской ц. с. Борколабова особо почиталась двухсторонняя икона с образом Божией Матери на одной стороне и арх. Михаила — на др. (не сохр.). По преданию, в сер. XVII в. эта икона была подарена неким кн. Пожарским кн. Сапеге, передавшему ее в Борколабовскую ц. Список, выполненный в нач. XX в. худож. Ореховым, находился в часовне на вокзале г. Могилёва. Сохранившиеся списки Б. и. можно увидеть в иконостасе быховской ц. Св. Троицы, в соборной Национального художественного музея Республики Беларусь и в Николаевском соборе одноименного мон-ря г. Могилёва. На иконе из Никольского мон-ря сделана стихотворная надпись: «Въ Варкалабове стоить Богомати / тамо источаеть реки Благодати сей дру-/гій образъ какъ на месте зрети прибегай / те къ ней, отцы и дети / тамо въ молитвахъ успехъ получаютъ съ верою / молясь за все то / дознають». Этот образ, написанный в сер.—2-й пол. XVIII в., имел сверху изображения ангелов (почти утрачены), коронующих Божию Матерь, и серебряный оклад (не сохр.), выполненный в 1781 г. могилёвским ювелиром П. Слижиком. В ц. св. Онуфрия того же Никольского мон-ря находится еще один список Б. и., обретенный в 1992 г. Перед иконой теплятся 3 лампы, полученные в дар из Фессалоники; ежедневно совершается молебен.

Лит.: *Без-Корнилович М. О.* Ист. сведения о примечательных местах в Белоруссии. СПб., 1855. С. 205; *Жудро Ф. А.* Заметки о Могилевской иконе копии Баркулабовской // Рус. паломник. 1903. № 39; *он же.* Барколабовский Св.-Вознесенский жен. мон-рь // Могилевские Ев. 1906. № 7–9, 11–13, 16; *Сергий [Соколов?], архим.* Из истории православия и братской школы г. Могилева // Могилевские Ев. 1885. № 3. С. 57; Календарь для духовенства Могилевской епархии на 1899 г. Могилев, 1899. С. 133–134; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 462–463; *Высоцкая Н. Ф.* Аутар ступнага артыкула // Жывапіс Беларусі XII–XVIII ст. Мінск, 1980. Ил. 46; Православные монастыри Беларуси. Минск, 2003. С. 119–120, 124–125.

Ю. А. Пискун

БОРКОЛАБОВСКИЙ [Барколабовский, Баркулабовский] **В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ**, в урочище Барок в имени Баркола (совр. с. Борколабово Быховского р-на Могилёвской обл.), на берегу Днепра. Владевший Барколой кн.

Богдан Богданович Соломерецкий в 1626 г. задумал основать в имении общежительный Свято-Духов мон-рь на 25 насельников для противодействия унии (см. ст. *Брестская уния*), насильственно насаждавшейся среди правосл. населения Речи Посполитой. Кн. Соломерецкий назначил на содержание мон-ря помимо земель Барколы еще 3 села. Скорая кончина князя помешала устройству обители. Его намерения осуществили мстиславский подкоморий Богдан Вильгельмович Стеткевич и его супруга Елена Богдановна, дочь кн. Соломерецкого, унаследовавшие владения князя. Свято-Духов мон-рь супруги основали в 1631 г. в своем имении Буйничи (см. *Буйничский мон-рь*), в Барколе же при участии Могилёвского еп. *Сильвестра (Косова)* была создана жен. обитель в честь Вознесения Господня. Грамотой Стеткевича от 24 июня 1641 г. мон-рю предоставлялись замок в Оршанском повете, имение Баркола, в т. ч. остров и урочище Барок, а также право на рыбную ловлю в Днепре (участок от мон-ря до Быхова). Стеткевич подчинил Б. м. муж. кутеинскому в честь Богоявления Господня мон-рю (учрежденному Стеткевичем ок. 1623), игум. кутеинского мон-ря *Иоилу (Труцевичу)* поручил устроить новоучрежденную обитель по образцу жен. Кутеинского Успенского мон-ря, основанного матерью Стеткевича. Из Кутеинского жен. мон-ря в Б. м. перевели часть насельниц, заимствовали общежительный устав. Настоятели кутеинских мон-рей игум. Иоиль и игум. Фотиния (Киркоровна) должны были заложить в Б. м. «церкви и келии и что потреба будет, муром и деревом будовати». Стеткевич завещал Б. м. «пребывать навсегда в Православии» и в подчинении К-польскому Патриарху, в юрисдикции к-рого в те годы состояла *Западнорусская митрополия*.

В 1648 г. в Б. м. была построена деревянная Вознесенская ц. (освящена в 1649), затем храм во имя св. Иоанна Предтечи с приделом свт. Николая Чудотворца. В обители почиталась *Борколабовская икона Божией Матери*. В 1679 г. по благословению Киевского митр. *Иосифа (Нелобовича-Тукальского)* в Рождественском приделе Вознесенской ц. были положены частицы мощей мучеников Сергия и Вакха.

После присоединения Поднепровья к Российской империи в 1772 г., при свт. *Георгии (Конисском)*, Б. м. перешел в ведение Могилёвских архиереев Русской Церкви. В 1835 г., из-за того что Днепр подмывал монастырские здания, Б. м. был приписан к Буйничскому мон-рю, в к-рый перевели большую часть насельниц. Оставленные на попечение неск. инокинь постройки Б. м. к сер. XIX в. пришли в запустение. На месте сгоревшей в 1885 г. Вознесенской ц. в кон. XIX в. был построен холодный деревянный храм. В кон. XIX — нач. XX в. при Б. м. действовала церковноприходская школа для девочек. В 1901 г. мон-рь вновь стал самостоятельным, в нем проживали ок. 80 насельниц. Обитель была закрыта после 1918 г., постройки разобраны в 30-х гг.

Арх.: *Mapa do granicy dobr Barkalabowskich // РО Национальной б-ки Вильнюсского ун-та. Шифр 23–103.*

Ист.: АЗР. Т. 5. С. 68–70; ПСРЛ. Т. 32. М., 1975 [Боркулабовская летопись].

Лит.: *Жудро Ф. А.* Боркулабовский Св.-Вознесенский мон-рь. Могилев на Днепре, 1906; *Слюнькова И. Н.* Мон-ри восточной и западной традиций: Наследие архитектуры Беларуси. М., 2001.

И. Н. Слюнькова

БОРОВИКОВСКИЙ Владимир Лукич (24.07.1757, г. Миргород — 6.04.1825, С.-Петербург), рус. живописец, иконописец. Род. в семье казачьего старшины, потомственного



В. Л. Боровиковский.

Фототипия с портрета худож. И. В. Бугаевского-Благодарного (РГБ)

иконописца, получившего в 1796 г. дворянство. Первые уроки живописи брал у своего отца вместе с братьями Иваном и Петром. В 1774 г. вступил в Миргородский полк, в 1783 г. в чине поручика вышел в от-



Богоматерь с Младенцем.

1-я четв. XIX в.

Худож. В. Л. Боровиковский (ГРМ)

ставку и занялся иконописью, составившей значительную часть его живописного наследия укр. периода (большинство работ не сохр.). В 1784 г. Б. исполнил иконостас для Троицкой ц. в Миргороде и ряд икон. Все работы написаны маслом, в их стиле заметно влияние как зап. иконных образцов («Неувядаемый Цвет», 1787, Киевский художественный музей), так и светского искусства («Царь Давид», 1787, ГРМ).

В 1787 г. предводитель миргородского дворянства поэт В. В. Капнист привлек Б. к оформлению дворца, в к-ром должна была остановиться имп. Екатерина II во время путешествия в Крым. Императрице понравились аллегорические композиции мастера (не сохр.), и она пригласила его в С.-Петербург.

В дек. 1788 г. Б. приехал в С.-Петербург, где первое время жил в доме архит. Н. А. Львова. Большое влияние на формирование мировоззрения и эстетических взглядов Б. оказал литературно-художественный кружок Львова, один из значительных центров просветительства в рус. культуре XVIII в., куда входили Г. Р. Державин, М. М. Херасков, Д. Г. Левицкий и др. С 1792 г. Б. занимался живописью у австр. худож. И. Б. Лампи Старшего, пользовался советами Левицкого. В ранний петербургский период Б. писал миниатюрные портреты, получившие распространение в рус. культуре кон. XVIII в. (напр., порт-



рет В. В. Капниста, нач. 90-х гг. XVIII в., ГРМ). В 1794 г. за портрет «Екатерина II на прогулке в Царскосельском парке» (1794, ГТГ) он получил звание «назначенного» в академики, за портрет вел. кн. Константина Павловича (Чувашский гос. художественный музей, Чебоксары) был удостоен звания академика (1795); с 1802 г. советник АХ.

Творчество Б. является вершиной сентиментального портрета в рус. искусстве (портреты М. И. Лопухиной (1797, ГТГ), ген. Ф. А. Боровского (1799, ГРМ)). В кон. 1790 — нач. 1800 г. им написаны парадные портреты, в к-рых сочетались условность и индивидуальная характеристика моделей, а также семейные портреты (графини А. И. Безбородко с дочерьми Любовью и Клеопатрой, (1803, ГРМ), Г. Г. Кушелёва с детьми и др.).

В С.-Петербурге Б. не оставлял занятия религ. живописью: в 1791 г. написал образы в технике гризайли для церкви в имении Львова Арпачево в Тверской губ. К 90-м гг. XVIII в. относятся иконы для собора Борисоглебского мон-ря в Торжке и Иосифовского собора в Могилёве. Для царских врат главного иконостаса Казанского собора в С.-Петербурге написал Благовещение, об-



Св. блгв. вел. кн. Александр Невский.
Кон. XVIII — нач. XIX в.
Худож. В. Л. Боровиковский (ГТГ)

разы евангелистов и др. (1804–1811), позднее Б. сделал с них литографии. Религ. живопись Б. связана с традицией «украинского барокко», с характерной реалистической трактовкой объемов и пространства.

В 1814–1815 гг. Б. выполнил иконостас для Покровской церкви с. Романовка Черниговской губ. В иконах заметны отступления от традиц. иконописи, возможно, это было связано с душевным состоянием художника, уходом в мистику. В 1802 г. под влиянием Н. И. Новикова и статс-секретаря АХ А. Ф. Лабзина Б. вступил в масонскую ложу «Умирающий сфинкс». Среди работ этого периода известны портреты духовных лиц: Католикоса Грузии Антония (1811, ГТГ), митр. *Михаила (Десницкого)* (1816, ГРМ). В 1819–1824 гг. был членом «Духовного союза» Е. Ф. Тагариновой.

Б. имел частную школу в С.-Петербурге, среди его учеников наиболее известны А. Г. Венецианов, И. В. Бугаевский-Благородный.

Лит.: *Архангельская А. И.* Боровиковский. М., 1946; *Алексеева Т. В.* Боровиковский. М., 1960; *она же.* В. Л. Боровиковский и рус. культура на рубеже XVIII–XIX вв. М., 1975; *Михайлова К. В.* В. Л. Боровиковский. М., 1968; *Маркина Л. А.* Новые приобретения произведений Левицкого и Боровиковского в Третьяковской галерее // *Искусство.* М., 1993. № 1. С. 74–77; *Петнинова Е. Ф.* Русские живописцы XVIII в. СПб., 2002. С. 174–187.

Н. А. Топурия

БОРОВИЧСКАЯ ЕПАРХИЯ, создана в 1934 г. вслед. преобразования *Боровичского викариата* Новгородской епархии; кафедральный город — Боровичи (Новгородская обл.). Единственным Боровичским епископом был Никита (Стягов), ранее викарный Боровичский архиеп., 9 янв. 1935 г. возведенный в сан архиепископа. 19 авг. 1936 г. архиеп. Никита скончался, а в 1937 г. власти возбудили дело против «контрреволюционной группировки церковников», созданной почившим архиереем. Перед судом предстали 60 чел., среди них приехавший в Боровичи после 15-летнего заключения архиеп. Полоцкий и Витебский *Гавриил (Воеводин)*, прот. Иоанн Державин, др. священнослужители, монашествующие из Пятницкой пуст., активные прихожане. 17 дек. 1937 г. под Боровичами был расстрелян 51 чел., 9 чел. были приговорены к разным срокам заключения в лагерях. После 1936 г. епископы на Б. е. не назначались.

В 1924–1933 гг. существовала обновленческая Боровичская епархия, к-рой управляли: Александр Лебедев (21 марта 1924 — 23 окт. 1925, являлся также временно управляющим обновленческой Новгород-

ской епархией), Николай Гиляровский (1 янв. 1925–1929), Александр Щербаков (1929–1930), Капитон Лавров (1930–1931), Аристарх Николаевский (29 июля 1931 — 9 авг. 1933), Геронтий Шевлягин (1933). Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 6. С. 85; *он же.* Каталог рус. архиереев-обновленцев. Ч. 1. С. 19, 40, 77, 156; Ч. 2. С. 42; Акты свт. Тихона. С. 915 и далее; *Петров М. Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 276–279.

БОРОВИЧСКИЙ В ЧЕСТЬ СОШЕСТВИЯ СЯТЫГО ДУХА НА АПОСТОЛОВА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, в г. Боровичи Новгородской обл., на правом берегу р. Мста (ул. Александра Невского), ныне архиерейское подворье Новгородской и Старорусской епархии. Точная дата основания неизвестна. Согласно надписи на утраченной в XX в. раке св. прав. *Иакова Боровичского*, Б. м. был основан в 1327 г., ц. в честь Сошествия Св. Духа построена в 1345 г. Эта т. зр. отражена в работах XIX в.: «История Российской иерархии» архим. *Амвросия (Орнатского)*, «Описание Боровичского Свято-Духова монастыря с окрестностями» и др. Первым сохранившимся документальным свидетельством о ц. в честь Сошествия Св. Духа является житие св. прав. *Иакова Боровичского* (XVI в.), в к-ром повествуется о перенесении мощей святого в окт. 1544 г. из деревянной часовни, поставленной на берегу Мсты на месте, где колода со св. мощами пристала к берегу, в незадолго до этого построенный храм Сошествия Св. Духа на апостолов (неизвестно, была ли церковь в то время монастырской или приходской). В 1572 г. свящ. новгородского Розважского мон-ря Трифон, свящ. Софийского собора Посник и диак. Димитриевской ц. Симеон, направленные в Б. м. Новгородским архиеп. *Леонидом*, засвидетельствовали исцеления от мощей св. *Иакова*. Согласно самой ранней описи Б. м., содержащейся в писцовой кн. Бежецкой пятины письма Василия Звенигородского (1582), все монастырские постройки были деревянными: 3 храма, 11 келий и ограда со св. вратами; в обители жили игумен и 14 монахов. Сообщается также, что мон-рь «стал ново после прежних больших писцов», т. е. либо был основан вновь, либо нек-рое время пребывал в запустении. Ряд сведений по истории Б. м. во 2-й пол.





XVI в. содержатся также в пространном «обыске» по поводу явления мощей прп. Иакова и чудес от них, включенном в сборник того же времени — ГИМ. Син. 447 (см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1862. Отд. 2. Ч. 3. № 234. С. 131–133), однако этот источник остается неопубликованным и неизученным.

В 1654 г. по инициативе Патриарха *Никона* грамотой царя Алексея Михайловича с. Боровичи и мон-рь с земельными владениями были приписаны к *валдайскому в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рю*. Мощи св. Иакова по указу Патриарха были перенесены в собор Валдайской обители, в Святодуховской ц. Б. м. оставили ковчег с ребром святого. Опись Б. м. 1658 г. упоминает 3 обветшавших деревянных храма: соборы в честь Сошествия Св. Духа с шатровым завершением и Покровский, ц. во имя св. Иакова Боровичского над зап. вратами, а также деревянные колокольню, 2 кельи и хлебню. При участии Патриарха *Никона* в Боровичах, на левом берегу Мсты, был основан Ново-духов мон-рь, в 1664 г. там заложены каменный храм. Часть деревянных построек, в т. ч. надвратный храм из Б. м., перенесли во вновь устроенную обитель. После низложения Патриарха *Никона* строительные работы в Ново-духовом мон-ре прекратились. В 1673 г. не-

ревели убранство для алтаря, подаренное кн. Ф. Мстиславским. Из Ново-духова мон-ря в Б. м. перенесли деревянные строения, в т. ч. ц. во имя Иакова Боровичского. В 1712 г. Валдайский и Боровичский мон-ри с вотчинами были приписаны к Александро-Невскому мон-рю, в 1730 г. Б. м. вновь значился приписным к получившему самостоятельность Валдайскому мон-рю. После пожара 1732 г. и наводнения 1743 г. в Б. м. были построены новая деревянная ограда с башнями, к востоку от собора — деревянные св. врата с ц. Иакова Боровичского. В описи 1765 г. упоминается также каменная колокольня при соборе Св. Духа. Вместо деревянной, сгоревшей в 1778 г. была построена каменная надвратная церковь с колокольней (1792).

В 1-й пол. XIX в. каменное строительство в мон-ре активизировалось: в 1809 г. к западу от собора был возведен двухэтажный настоятельский корпус, в 20-х гг. по проекту губ. архит. М. М. Пправе — вост. ряд братских корпусов, примкнувший к надвратной церкви, в 30–40-х гг. — каменная ограда с башнями (каждая завершена круглым барабаном и шпилем) и зап. ряд корпусов с кельями и хозяйственными службами. Одновременно был реконструирован в традициях позднего классицизма Свято-Духов собор, на месте ранее существовавших приделов XVII в. с севера и юга к основному объему были построены более просторные новые: в честь Покрова Пресв. Богородицы и во имя св. прор. Илии. На основном объеме были

Собор в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. 1674–1676 гг. Перестроен в 30–40-х гг. XIX в. Фотография. 2003 г.

устроены карниз и четырехскатная кровля, изменена фасадная декорация. В 1865–1872 гг. по проекту

архит. Г. И. Карпова к северу от собора был построен теплый трапезный храм, освященный в 1872 г. во имя св. Иакова Боровичского, в том же году надвратный храм переосветили в честь Иверской иконы Божией Матери. Большой вклад в пере-

устройство обители внес игум. Мелхиседек. Монастырский архитектурный ансамбль, сложившийся к сер. XIX в., запечатлен на гравюре 1865 г. (хранится в Боровичском филиале Новгородского музея). В 1871–1881 гг. вместо обветшавшей деревянной часовни на месте явления мощей св. Иакова, к юго-востоку от мон-ря, была воздвигнута каменная ц. в честь иконы Божией Матери «Умиление» (приписная к Б. м.), в к-рой хранилась почитаемая икона св. Иакова с изображением Иверского образа Богородицы и Б. м. (в наст. время в Новгородском гос. музее-заповеднике). С этой иконы в мон-ре изготовлялись многочисленные копии для богомольцев. В особом футляре в часовне хранилась часть деревянной колоды, на к-рой приплыл прав. Иаков.

Во вторник Светлой седмицы в память явления мощей св. Иакова в Б. м. совершался крестный ход. Из мон-ря в городской Троицкий собор совершались крестные ходы в праздники Пятидесятницы, Введения во храм Пресв. Богородицы, в день Сошествия Св. Духа на апостолов, в день перенесения мощей св. Иакова Боровичского. В период первой мировой войны в мон-ре был устроен лазарет для раненых. К 1917 г. в Б. м. жили 16 монахов и 10 послушников, мон-рь владел 908 дес. земли.

19 янв. 1918 г. особая комиссия Боровичского уездного исполкома описала монастырское имущество, верующие во главе с иером. Валентином оказали сопротивление властям, за что подверглись денежным штрафам. В февр. 1918 г. Совет рабочих депутатов постановил закрыть мон-ри Боровичского у., весной было изъято имущество Б. м.: документы, продукты, скот. Молодым насельникам предложили покинуть мон-рь, престарелых оставили в организованной при мон-ре богадельне. К маю 1918 г. в Б. м. оставались игум. Владимир, 2 иеромонаха, иеродиакон. В 1920 г. из обители конфисковали серебряную утварь весом более 16 кг. В Свято-Духовом храме некоторое время продолжались богослужения, затем его закрыли. В 20–30-х гг. были разобраны главы куполов собора и ц. Иакова Боровичского. В 1937 г. закрыли храм в честь иконы «Умиление». Здание использовалось под сапожную мастерскую, во время войны здесь изготовляли



достроенную каменную церковь разобрали, кирпич использовали при возведении в 1674–1676 гг. каменного храма в честь Сошествия Св. Духа в Б. м. В строительстве участвовали каменщики из Валдайского мон-ря, оттуда же в новый собор пе-



бутылки с зажигательной смесью, затем в храме находилась керосиновая лавка, склад горюче-смазочных материалов завода «Мстатор»; в 1995 г. возобновились богослужения. Под храмом находится целебный источник св. Иакова, освященный в 1997 г. В 1941–1945 гг. на территории Б. м. располагалась госпиталь, затем воинская часть (до 2001). В 80-х гг. XX в. Боровичский участок Новгородской реставрационной мастерской осуществил ремонт с частичной реставрацией служебных корпусов и сев.-зап. угловой башни. К наст. времени на территории Б. м. сохранились собор Сошествия Св. Духа (XVII в.), Иверская ц. над св. воротами (1792) и теплая ц. прав. Иакова с трапезной палатой (1865–1872), а также настоятельский корпус, братские кельи, хозяйственный комплекс, ограда с неск. башнями. Ребро св. Иакова Боровичского после закрытия мон-ря верующие сохранили и передали сначала в Успенский храм Боровичей, в 1960 г. — в приходской храм вмц. Параскевы Пятницы.

14 сент. 2000 г. в Б. м., в храме св. Иакова, был совершен первый после возобновления здесь церковной

Ист.: Акты Иверского Святоозерского мон-ря // Ист. б.-ка. СПб., 1878. Т. 5. С. 1–3, 54, 114, 424, 660, 476, 824, 258, 329, 824; Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 109.

Лит.: Корнилович М. Описание Боровичского Свято-Духова мон-ря // Сев. пчела. 1832. № 306. 31 дек.; Описание Боровичского Свято-Духова мон-ря с окрестностями. СПб., 1865; *Азбелев С. Н.* Новгородские летописи XVII в. Новгород, 1960. С. 128; ИРИ. Т. 3. С. 431–432; *Рыбкин В. Р.* По Валааму. Петрозаводск, 1990. С. 97; *Секретарь Л. А.* Боровичская святая // Где святая София, там и Новгород. СПб., 1997. С. 268–272; *Петров М. Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 27–28; *Полевиков А. П.* Боровичский край // Краеведч. сб. Вып. 2. СПб., 2002. С. 61–66.

Л. А. Секретарь

БОРОВИЧСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Новгородской епархии, названо по г. Боровичи Новгородской губ. Создано в связи с необходимостью противостоять распространению обновленчества, одним из центров к-рого были Боровичи. Первым Боровичским епископом стал в 1922 г. Серафим (Велицкий), бывш. еп. Крестецкий, вик. Новгородской епархии; в том же году он был назначен на Маловишерское викариатство Новгородской епархии. 19 дек. 1923 г. во епископа Боровичского был хиротонисан Никита

(Стягов), ранее протоиерей новгородского Софийского собора. В июле 1927 г. еп. Никита и неск. служивших в Боровичском у. священников были об-

Рака с частицей мощей св. прав. Иакова Боровичского в Свято-Духовском соборе. Фотография. 2002 г.

винены в контрреволюционную деятельность, однако за недоказанностью обвинения дело было прекращено. В 1934 г. Б. в. было преобразовано в *Боровичскую епархию*.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 6. С. 85; Акты свт. Тихона. С. 915, 958, 983 сл.; *Петров М. Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 207–209.

БОРОВОЙ Виталий Михайлович (род. 18.01.1916; с. Нестеровка Борисовского у. Минской губ., ныне Докшицкий р-н Витебской обл., Белоруссия), протопр. Из бедной белорус. крестьянской семьи. После окончания 7-классной народной польск. школы по благословению и ходатайству местного свщ. Евстафия Недельского поступил в 4-й класс Виленской ДС (1929), с 1936



Протопр. Виталий Боровой. Фотография. 90-е гг. XX в.

по сент. 1939 г. учился на правосл. Богословском фак-те Варшавского ун-та, слушал лекции Н. С. *Арсеньева*, М. В. *Зызыкина* и др. После прекращения занятий в ун-те в связи с оккупацией Польши Германией Б. с осени 1939 г. преподавал рус. и белорус. языки и историю рус. и белорус. лит-ры в школе в родной деревне. В 1941 г. школа была закрыта, и Б. стал чтецом и псаломщиком в храме прп. Серафима Саровского в с. Ситцы Докшицкого р-на.

Переехав в Минск, с нояб. 1941 г. служил делопроизводителем Минской духовной консистории, затем секретарем Минского архиеп. (с марта 1942 митр.) *Пантелеимона (Рожновского)* и находившегося в Минске Могилевского архиеп. *Филофея (Нерко)*. За отказ провозгласить автокефалию Белорусской Церкви в июне 1942 г. нем. власти отстранили митр. Пантелеимона от управления епархией и увезли в Ляданский Благовещенский мон-рь, после чего Б. уехал в Нестеровку. Митр. Пантелеимон вернулся в Минск в апр. 1943 г., и в окт. того же года Б. возобновил свою работу в качестве секретаря Минского епархиального управления. Осенью 1944 г. ввиду наступления Красной Армии оккупационные власти намеревались депортировать Б. вместе с белорус. архиереями в Германию. Во время остановки поезда в Гродно Б. с женой тайно покинули железнодорожный вагон, укрылись в подвале одного из домов, затем добрались до Минска, где поселились у родных. Минским архиеп. *Василием (Ратмировым)* 29 окт. 1944 г. Б. был рукоположен во диакона, 1 нояб. — во иерея, назначен настоятелем кафедрального Петропавловского собора



жизни молебн. С 2003 г. Б. м. является архиерейским подворьем Новгородской епархии, настоятель свщ. Валерий Дьячков. Богослужения совершаются в восстанавливаемом храме Св. Духа. В нем же находится рака с частицей мощей св. Иакова. В окт. 2002 г. в Боровичах и в Б. м. состоялись первые Таисиевские чтения, посвященные игум. *Таисии (Солоповой)*.

Арх.: ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1343. [1765. Опись церквей и утвари Духовского Боровичского мон-ря]; Ф. 672. Оп. 2. Д. 2. 1774–1775. [Договоры по ремонту церкви]; Архив СПб ФИРИ РАН. Ф. 181. Оп. 1. Д. 555. [1709. Опись Свято-Духова мон-ря]; Д. 3345. [1684. Письма архиеп. Корни-



Гомеля, где раскрылся пастырский и проповеднический дар молодого священника. В 1945–1946 гг. по поручению архиеп. Василия Б. возглавил организацию богословских курсов в *Жировицком мон-ре*, в посл. преобразованных в Минскую ДС. В 1945 г. Б. был назначен инспектором и преподавателем истории Церкви в новоучрежденной семинарии, в 1947–1954 гг. являлся также секретарем ее правления. В 1953 г. возведен в сан протоиерея.

В 1953 г. Б. экстерном окончил ЛДА со степенью канд. богословия, в сент. 1954 г. был назначен старшим помощником инспектора академии и преподавателем истории древней Церкви. Защитил магист. дис. «Церковная политика Византийских императоров в связи с так называемой «Акакианской схизмой» (484–519)», за исследование «О коллекции Авеллана» в ЛДА получил степень почетного д-ра богословия. 5 окт. 1962 г. утвержден в звании проф. богословия ЛДА по кафедре зап. исповеданий. С 1972 г. проф. МДА по кафедре зап. исповеданий, с окт. 1982 г. в аспирантуре МДА читал курс «Католичество». В 1987 г. в ЛДАиС прочел цикл лекций «Современное состояние экуменического движения и участие в нем православных Церквей».

В июле 1956 г. Б. выступил с докладом «Символы веры и Соборы» на возобновившихся беседах богословов и церковных историков РПЦ и Англиканской Церкви, проходивших в Москве, в ОВЦС. С 5 июня 1959 г. Б. являлся сотрудником ОВЦС (с 28 авг. 1960 по 15 февр. 1961 — зам. председателя отдела, с 22 февр. 1963 по 23 июня 1966 — 2-м зам. председателя, с 15 дек. 1972 — консультантом, с 26 дек. 1984 по 14 нояб. 1989 — зам. председателя, со 2 окт. 1997 — внештатным консультантом ОВЦС). 28 авг. 1960 г. Б. вошел в состав учреденной Святейшим Патриархом Алексием I Комиссии по межхристианским связям РПЦ (с 17 окт. 1963 Комиссия Свящ. Синода по вопросам христ. единства, в наст. время синодальная *Богословская комиссия*).

Б. был активным участником подготовки вступления РПЦ во *Всемирный Совет Церквей* (ВСЦ), проходившей во 2-й пол. 50-х гг. По приглашению генерального секретаря ВСЦ д-ра В. А. *Виссерт-Хуфта*

в июне–июле 1959 г. Б. находился в Женеве с целью изучения деятельности и структуры Совета; в авг. того же года был наблюдателем от РПЦ на заседании ЦК ВСЦ на о-ве Родос; в дек. участвовал в приеме в Москве 1-й офиц. делегации ВСЦ, возглавляемой Виссерт-Хуфтом, с к-рым Б. плодотворно сотрудничал. По инициативе Русской Церкви на III Ассамблее ВСЦ (нояб. 1961, Нью-Дели) в офиц. документы Совета было внесено положение о том, что основой для единства различных христ. конфессий является исповедание Св. Троицы. Предложение это высказал и разработал Б. Он входил в делегацию Русской Церкви на III Ассамблее ВСЦ, был избран в ЦК ВСЦ (переизбирался до февр. 1991), введен в комиссию «Вера и церковное устройство» и утвержден в должности члена ее рабочего комитета. С марта 1962 г. на протяжении 13 лет (с перерывами) Б. был представителем РПЦ при ВСЦ, настоятелем ц. в честь Рождества Богородицы в Женеве, участвовал в работе всех Ассамблей ВСЦ (включая 7-ю). С июня 1966 по июль 1975 г. был зам. директора комиссии «Вера и церковное устройство». В течение долгого времени трудился в Объединенной рабочей группе ВСЦ и Римско-католической Церкви; присутствовал в качестве наблюдателя от РПЦ на всех заседаниях *Ватиканского II Собора* (1962–1965).

В составе делегации РПЦ участвовал в 1-м Всеправославном совещании на о-ве Родос (24–30 сент. 1961) (см. *Совещания глав правосл. Церквей*), положившем начало подготовке Великого Собора правосл. Церкви. Участвовал в работе Родосской богословской комиссии (создана Свящ. Синодом РПЦ 10 мая 1962), во мн. всеправосл. и двусторонних форумах и диалогах с инославными Церквами. На II Все-христианском мирном конгрессе (28 июня — 5 июля 1964, Прага) выступил с докладом «Проблема существования как завет жизни и мира». С 60-х гг. сотрудничал с *Конференцией европейских Церквей*, Национальным советом Церквей Христа в США и Экуменическим советом Церквей Канады.

В 1973–1978 гг. Б. в сане протопресвитера являлся настоятелем Богоявленского собора в Москве, с 28 дек. 1984 г. — почетным настоя-

телем московского храма Воскресения Словущего на ул. Неждановой (ныне Брюсов пер.). В 80–90-х гг. участвовал в богословских и церковно-исторических конференциях, в т. ч. во II Международной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси (1987, Москва), «Язык Церкви» (1997, Москва), «Предание Церкви и предание школы» (1999). В янв.—февр. 1995 г. в Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк) Б. прочел курс лекций, посвященных памяти протопр. Александра *Шмемана*. В наст. время работает над книгой по истории богословской мысли в России в XX в.

Б. имеет степень д-ра богословия МДА, Бернского ун-та (Швейцария), Карлова ун-та (Прага), Свято-Владимирской семинарии (США). Награжден орденами РПЦ св. кн. Владимира 2-й степени (1980), прп. Сергия Радонежского 1-й степени (1986), св. кн. Даниила 1-й степени (1991), гос. орденом Почета (2000). В 2001 г. получил польск. премию им. св. Альберта «за труды по укреплению межцерковных связей».

Арх.: Арх. ОВЦС.
Соч.: Символы веры и Соборы // ЖМП. 1956. № 9. С. 58–62; *Collectio Avellana* как исторический источник: К истории взаимоотношений Востока и Запада в кон. V и нач. VI в. // БТ. 1960. Сб. 1. С. 113–139; «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человецех благоволение» // Правосл. община. 1991. № 10. С. 3; Об актуальности богословского наследия о. Н. Афанасьева // Афанасьевские чтения. М., 1994. С. 10–25; Миряне и Церковь: Мат-лы богосл. конф. 1995 г. М., 1999. С. 62–67; *Боровой В., прот., Буевский А. С.* РПЦ и экуменическое движение // Православие и экуменизм: Док-ты и мат-лы, 1902–1998. М., 1999. С. 21–29.

А. С. Буевский

БОРОВСКАЯ (БОРСКАЯ) ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ — см. *Цезарская икона Божией Матери*.

БОРОВСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, находился в г. Боровске Калужской губ. Время основания неизвестно, первое упоминание монастырского храма Рождества Христова относится к 1544 г.: в описании Б. м. 1763 г. воспроизводится надпись на камне в стене Рождественской ц.: «Строена в 7052 г. по повелению царя и великаго князя Иоанна Васильевича» (Боровск: Мат-лы для истории города. С. 288). Версия об основании мон-ря в XV в. боровским удельным кн. Владими-





ром Андреевичем (*Зверинский*; Памятная книжка Калужской губ. на 1861 г. и др.) возникла в результате неверного прочтения духовной грамоты вдовы князя Елены (в иночестве Евпраксии) 1433 г. В этой грамоте она благословляла «свои снохи и своего внука князя Василия Ярославича» мон-рем в честь Рождества, но не Христова, как прочли авторы этой версии, а «Святей Богородицы» в Москве (СГГД. Ч. 1. С. 189–191; *Леонид (Кавелин)*. С. 113–117). Существует др. документ, в к-ром упоминается имя «князя Володимира Андреевича». В 1733–1734 гг. в синодальном Казенном приказе разбирался спор о земле между обителью и монастырским причтом. В числе др. была представлена грамота царя *Алексея Михайловича* 1651 г., данная в ответ на «челобитье» «строительницы старицы Анисьи с сестрами». В челобитной говорилось о том, что в 1650 г. по царскому указу в мон-рь приезжал «сыщик Леонтей Корсаков, и у нихде отнял их вкладныя монастырския земли пять селищ, которую землю дал им вкладу по душе своей князь Володимер Андреевич... а теде селища в книгах не написаны, потому как... в те поры тот монастырь был пуст и стариц никою не было» (*Холмогоров*. С. 9–14). В 1556 г. Боровск был передан в удел Владимиру Андреевичу Старицкому, по всей видимости, именно он упоминается в грамоте, а не боровский кн. Владимир Андреевич. Челобитная также свидетельствует о запустении мон-ря в сер. XVI в.

Согласно «Дозорной книге» 1621 г., в 1610 г. крымские татары сожгли Рождественскую ц., кельи и ограду мон-ря, но к 1621 г. на месте прежней церкви на средства прихожан была выстроена новая деревянная и 2 кельи, в к-рых жили 3 монахини; обитель получала ругу. По «Приправочной книге» 1614 г., мон-рю принадлежала пустошь. К 1625 г. в Б. м. прибавилось еще 2 кельи (Там же. С. 7, 201). В 1659 г. по повелению царя *Алексея Михайловича* из казны было выделено 100 р. на новую каменную ц. Рождества Христова. Строительство велось на средства благотворителей, в т. ч. кн. Б. А. Репнина-Оболенского. К кон. XVII в. в Б. м. построили церковь с пристроенной «полаткой каменной» и с трапезной, каменную колокольню с 6 колоколами, 20 келий. В оби-

тели жили 26 сестер вместе с игуменьей. Согласно писцовой книге 1685 г., рядом с городскими торговыми рядами стояла сооруженная на средства горожан и священника монастырской Рождественской ц. богадельня, в к-рой жили 9 чел. По описанию 1701 г., в Б. м. было 20 келий, в к-рых жили 26 насельниц. Сестры «питались трудами своими и Христовым именем», а также получали доход от отданных в аренду сенных покосов, пустоши и огородов.

В 1724–1725 гг. Б. м. был приписан к белёвскому Крестовоздвиженскому мон-рю, после 1727 г. опять стал самостоятельным. В описании мон-ря 1739–1741 гг. помимо Рождественской ц. упоминается каменная ц. в честь Казанской иконы Пресв. Богородицы, пристроенная к первой, число сестер уменьшилось до 19 чел. По описи 1763 г., в Б. м. насчитывалось 8 монахинь и 9 послушниц, к-рые получаемый доход от земли «делят на пропитание... каждая по своим кельям» и зарабатывают рукоделием, т. е. мон-рь был особножительным (Там же. С. 288). В 1764 г. Б. м. был упразднен, Рождественская ц. стала приходской. В 1817 г. на деньги прихожан к ней были пристроены трапезная и колокольня, в 1834 г. на средства московских купцов братьев Протопоповых храм Рождества Христова был отремонтирован, в 1860 г. при нем купцы Протопоповы выстроили богадельню на 10 чел. В 30-х гг. XX в. храм был взорван, на его месте после 1945 г. была построена средняя школа № 2. Постройки мон-ря не сохранились.

В XIX в. с Б. м. связывали неподтвержденные документами легенды о ссылке в мон-рь сестер кн. Е. П. *Урусовой* и боярыни *Феодосии Морозовой*, а также в 1699 г. царевны *Марфы Алексеевны* (в иночестве Маргариты).

Арх.: ГА Калужской обл. Ф. 33. Оп. 3. Д. 1514. Л. 1–1 об. 23.
Ист.: СГГД. С. 189–191; Памятная книжка Калужской губ. на 1861. Калуга, 1861. С. 272; *Попрощий М.* Мат-лы для географии и статистики России. СПб., 1864. Т. 9. Ч. 2. С. 16–17; Боровск: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1888; *Холмогоров Г. И.* Боровская десятина: Мат-лы для истории церкви Калужской епархии // Калужская старина. Калуга, 1904. Т. 4. С. 9–14; *он же.* Мат-лы для истории церквей Калужской епархии // Там же. 1910. Т. 5. С. 174, 186–188; *Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы XIV–XV вв. М., 1948–1951. 2 ч.
Лит.: *Леонид [Кавелин]*, иером. Церк.-ист. исслед. о древней области вятичей, входив-

шей с начала XV и до конца XVIII столетий в состав Крутицкой и частию Суздальской епархии // ЧОИДР. 1862. Кн. 2. Отд. 1. С. V, 143–144; *он же.* Церковно-ист. описание упраздненных мон-рей, находящихся в пределах Калужской епархии. М., 1863. С. 113–117; Памятная книжка Калужской губ. на 1873–1874 г. Калуга, 1874. С. 135; *Прозоровский А. А.* Боровский Рождественский девичий мон-рь // Калужские Ев. 1890. № 18, 20, 21; *Малинин Д. И.* Калуга: Опыт ист. путеводителя по Калуге и главнейшим центрам губернии. Калуга, 1992; Боровск в 1998 г. // Боровск: Страницы истории. Боровск, 1999. № 1.

Е. Б. Емченко

БОРОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Калужской епархии, названо по г. Боровску Калужской губ. Первым еп. Боровским был Алексей (Житецкий), ранее архим. *Пафнутиева боровского мон-ря*, член Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг., хиротонисанный 14 дек. 1919 г., замещал Б. в. до 30 окт. 1924 г. В 1924–1930 гг. епископы на Б. в. не назначались. 2 дек. 1930 г. с Пермской кафедры на Б. в. был переведен сщмч. *Павлин (Крошечкин)*, к-рый одновременно управлял Калужской епархией. После того как 13 окт. 1931 г. еп. Павлин стал правящим Калужским архиереем, Б. в. прекратило существование.
Лит.: *Манил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 1. С. 121. Ч. 5. С. 324; Акты свт. Тихона. С. 915, 960, 987.

БОРОДАЕВСКИЙ Валериан Валерианович (12.12.1874 (по др. сведениям, 1.01.1875), с. Кшень Тимского у. Курской губ.— 16.05.1923, Курск), поэт. Из дворян, учился в Курском реальном уч-ще, в 1894–1900 гг. в Горном ин-те в С.-Петербурге. После окончания ин-та работал инженером на шахтах Донбасса, затем фабричным инспектором в Пабянице (Польша). Первая публикация — стихотворение «Странник: Подражание восточному» (Книжки «Недели». 1899. № 6). В 1903 г. участвовал в *Религиозно-философских собраниях* в С.-Петербурге. В 1906 г. переехал в Самару. В кон. 1908 г., решив полностью посвятить себя лит-ре, поселился в имении Петропавловка Тимского у. Курской губ. В 1909 г. выпустил 2 сборника стихотворений, вошел в круг петербургских символистов, сблизился с Вяч. И. *Ивановым*, оказавшим заметное влияние на его дальнейшее творчество. В 1909–1916 гг. печатался в журналах «Аполлон», «Вестник Европы», «Современник», «Русская мысль».





Состоял членом Антропософского об-ва, учрежденного в Москве в сент. 1913 г. До 1917 г. служил в Курской губ. на выборных земских должностях. После февр. 1917 г. был избран комиссаром Курского губернского земства. После окт. 1917 г. жил в Курске, работал в советских учреждениях, принимал активное участие в деятельности местного союза поэтов.

Философские взгляды Б., сформировавшиеся под влиянием идей рус. религ. мыслителей, в особенности Вл. С. Соловьёва и К. Н. Леонтьева, нашли отражение в ст. «О трагизме в христианстве» (1903), где Б. определил сущность христианства как борьбу противоположностей (войны и мира, ненависти и любви и т. д.), отражающую онтологическую раздвоенность мира между злым и добрым началами. Поэт утверждал, что христианство трагично, поскольку на земле не могут быть воплощены его идеалы. Интерес Б. к религиозно-философским проблемам также выразился в работе над книгой о религ. взглядах Леонтьева (не опубл.) и в поэтическом творчестве. Из произведений Соловьёва Б. заимствовал ключевые для его творчества образы, символизирующие высшую, небесную реальность («София, София, Небесная Дева»), высшую красоту и Вечную Женственность («Небесная Царица»).

Б. примыкал к «неоклассическому» течению внутри символизма, стремясь продолжить традицию рус. поэтов XIX в., в первую очередь Е. А. Баратынского, Ф. И. Тютчева и А. А. Фета. Особенности поэтической манеры Б. отразились уже в первом сб. «Страстные свечи» (1909), свидетельствующем о высоком мастерстве автора. «Страстные свечи» для Б. — символ связи с Богом, звено между высшим миром и земной жизнью. В духе символизма Б. утверждал значимость творчества, к-рое, по его мнению, является единственным способом изменить земной мир, приблизить его к Богу. В предисловии ко 2-му сб. «Стихотворения» (1909) Вяч. Иванов писал о мировоззренческом дуализме Б., в произведениях к-рого человек изображен противоречивым, равно устремленным к духовному подвигу и искушениям. Др. оценку сборнику дал в ж. «Аполлон» Н. С. Гумилёв: отмечая бесспорный талант

поэта, он считал, что глубокая неудовлетворенность миром не позволяет Б. сосредоточиться на поэтических образах, препятствует творчеству. В сб. «Уединенный дол» (часть тиража под названием «На лоне родимой земли», 1914) присутствуют те же идеи и настроения, что и в первых книгах Б. Сборник открывается циклом «Медальоны», включающим стихотворения о Франциске Ассизском, Дж. Мильтоне, Э. Сведенборге, Б. Паскале, гр. Калиостро, О. де Бальзаке. В этих произведениях поэт, по-видимому, развивал антропософскую идею совершенного человека, согласно к-рой идеальная сущность личности скрыта за внешней оболочкой. Б. проявлял интерес ко всему, что, с его т. зр., является отражением высшего мира в земном: «седины затворника-аввы», «юродивый, алкающий боли», «толпа богомолок» и т. д. За земными образами поэт видит сокрытую для других истинную небесную красоту «по-над рокотом пенистых волн», слышит серебряный голос Небесной Царицы. По убеждению Б., через чувственное восприятие повседневности человек, умеющий видеть проявления высших сил в земной жизни, может подняться до духовного созерцания божественного мира.

Арх.: Семейный архив Бородаевских; ГАРФ. Ф. 102. 3 д-во, 1901 г. Д. 330; РГИА. Ф. 23. Оп. 23. Д. 133; РГБ ОР. Ф. 124. Д. 591; ИРЛИ. Ф. 377.

Соч.: О трагизме в христианстве // РВ. 1903. № 2; Письмо к В. В. Розанову // Новый путь. 1904. № 2; Страстные свечи. СПб., 1909; Стихотворения: Элегии, оды, идиллии. СПб., 1909; Уединенный дол. М., 1914; О религиозной правде К. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 253–264. Лит.: Иванов Вяч. Предисловие // Бородаевский В. В. Стихотворения: Элегии, оды, идиллии. СПб., 1909; Гумилев Н. С. Письма о рус. поэзии // Аполлон. 1909. № 1; [Бородаевский С. М.] В. Бородаевский // Золотое руно. 1909. № 10; Верховский Ю. Рец. на кн. «Стихотворения» // Отклики художественной жизни. 1910. № 3; [Гузьмин] М. А. В. Бородаевский // Зилант: Сб. искусства. Каз., 1913; Гельперин Ю. М. В. В. Бородаевский // Русские писатели, 1800–1917. Т. 1. С. 314–315; Петрусенко Н. В. В. В. Бородаевский — поэт символизма // Новый ист. вестн. 2001. № 3 (5).

Н. В. Петрусенко

**БОРОДИНСКИЙ ВО ИМЯ
НЕРУКОТВОРНОГО ОБРАЗА
СПАСИТЕЛЯ ЖЕНСКИЙ МО-
НАСТЫРЬ** (Московской епархии), близ дер. Семёновское Можайского р-на Московской обл. Основан

вдовой ген.-майора А. А. Тучкова, погибшего в 1812 г. в Бородинском сражении, М. М. Тучковой (см. *Мария (Тучкова)*). В 1817 г. она исходатайствовала разрешение имп. Александра I на сооружение поминальной часовни или храма на средней флехи Семёновских укреплений — месте гибели ее мужа. Император пожаловал 10 тыс. р., что составило половину необходимой суммы. Вскоре Тучкова выкупила у местных помещиков 3 дес. земли и получила храмозданную грамоту от Дмитровского архиеп. *Августина (Виноградского)*. В 1817 г. церковь была заложена, а в 1820 г. архиеп. Августин освящена во имя Нерукотворного образа Спасителя.



Церковь в честь
Нерукотворного образа Спасителя.
Фотография. 2002 г.

В храме, ставшем первым памятником воинам, погибшим на Бородинском поле, 26 авг. 1820 г. была помещена полковая икона Ревельского полка — Нерукотворный образ Спасителя — и был установлен белый мраморный крест над символической могилой ген. Тучкова. По благословению свт. *Филарета (Дроздова)* с 1827 г. в Спасском храме ежедневно совершали богослужения иеромонахи *Ферапонтова Лужецкого мон-ря*.

С 1826 г., после кончины единственного сына, Тучкова постоянно жила в доме, построенном в 1817 г. при храме. Постепенно к ней начали съезжаться вдовы погибших при Бородине солдат, собралась небольшая община, получившая в 1833 г. статус Спасо-Бородинского Богоугодного Семёновского общежития, а в нач. 1838 г. — Спасо-Бородинского второклассного жен. мон-ря. Тучкова освободила всех крестьян в своем тульском имении, продала половину имения в Ярославской губ.





тев, А. М. и Т. Б. Потёмкины и др.), купцы (И. В. Прохоров и его братья, Н. В. Игумнов и др.). С 30 июля по 2 авг.

Бородинский мон-рь. Фотография. 2002 г.

1847 г. по приглашению игум. Марии в Б. м. находился свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, он беседовал с сестрами, в т. ч. со своей духовной дочерью *Антонией Московской* (Троилиной), буд. игуменией *Страстной иконы Божией Матери мон-ря*. По благословению схим. *Зосимы (Верховского)* в Б. м. подвизалась схим. *Сарра*

за 20 тыс. р., проценты от этих денег шли на содержание обители. 4 июля 1836 г. в ТСЛ Тучкова по благословению митр. Московского Филарета приняла постриг в рясофор, а 28 июня 1840 г. — в мантию и была возведена в сан игумении. Свт. Филарет составил для Б. м. общежительный устав и стал духовным руководителем сестер. К нач. 40-х гг. в Б. м. жили ок. 200 чел., помимо молитвы насельницы занимались иконописанием, переплетением книг, шитьем, покраской холста и сукна, выпекали по особому монастырскому рецепту бородинский хлеб.

С кон. 30-х гг. XIX в. в Б. м. началось активное строительство: на средства имп. Николая I были возведены стены, колокольня, каменные келейные корпуса с трапезной и теплой ц. во имя прав. Филарета Милостивого, небесного покровителя Московского митрополита (освящена 23 июля 1839). В 1851 г. состоялась закладка пятиглавого храма в честь Владимирской иконы Божией Матери (Бородинское сражение началось 26 авг. — в день празднования Владимирской иконе). Построенный по проекту архит. М. Д. Быковского храм был освящен 5 сент. 1859 г. при сменившей игум. Марию († 29 апр. 1852) игум. Сергии (в миру кнг. С. В. Волконская). При настоятельнице схиигум. Алексии, в 1874 г., закончилось сооружение трапезной ц. в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи, в кон. XIX в. — новых келейных корпусов. При Б. м. действовали гостиница, богадельня, больница, за стенами мон-ря с 1901 г. — церковноприходская школа.

Мон-рь существовал на средства благотворителей, среди к-рых были российские императоры, представители аристократических семей (гр. А. А. Орлова-Чесменская, кнг. Т. В. Юсупова, гр. Д. Шереме-

тев, А. М. и Т. Б. Потёмкины и др.), купцы (И. В. Прохоров и его братья, Н. В. Игумнов и др.). С 30 июля по 2 авг.

ц. Филарета Милостивого — полунощницу, в Спасском и Предтеченском храмах богослужения совершались только на престольные праздники. По нек-рым сведениям, в Великий пост из Н. Новгорода в Б. м. приезжал исповедовать прмч. *Георгий (Лавров)*. 26 февр. 1929 г. мон-рь был закрыт, здания переданы коммунистическому иму. К. Е. Ворошилова. Последняя игум. Лидия (Сахарова) вместе с сестрами поселилась в Семёновском, в нояб. 1930 г. была арестована, после окончания шестилетнего заключения уехала на родину, где скончалась. В 30-х гг. XX в. помещения обители занимали школа, общежитие, военный госпиталь, турбаза. В годы Великой Отечественной войны нем. оккупанты устроили в Б. м. госпиталь. В 50-х гг. на территории обители находились машинно-тракторная станция, затем турбаза. Храмы обветшали, но с 70-х гг.

по инициативе Бородинского военно-исторического музея-заповедника в Б. м. проводились реставрационные работы.

Бородинский мон-рь. Литография. 1883 г. (ГИМ)



ц. Филарета Милостивого — полунощницу, в Спасском и Предтеченском храмах богослужения совершались только на престольные праздники. По нек-рым сведениям, в Великий пост из Н. Новгорода в Б. м. приезжал исповедовать прмч. *Георгий (Лавров)*. 26 февр. 1929 г. мон-рь был закрыт, здания переданы коммунистическому иму. К. Е. Ворошилова. Последняя игум. Лидия (Сахарова) вместе с сестрами поселилась в Семёновском, в нояб. 1930 г. была арестована, после окончания шестилетнего заключения уехала на родину, где скончалась. В 30-х гг. XX в. помещения обители занимали школа, общежитие, военный госпиталь, турбаза. В годы Великой Отечественной войны нем. оккупанты устроили в Б. м. госпиталь. В 50-х гг. на территории обители находились машинно-тракторная станция, затем турбаза. Храмы обветшали, но с 70-х гг.

по инициативе Бородинского военно-исторического музея-заповедника в Б. м. проводились реставрационные работы.

11 авг. 1992 г. часть монастырских зданий была передана РПЦ. 16 авг. 1992 г. во Владимирском соборе митр. Крутицкий Ювеналий (Поярков) отслужил литургию, на к-рой возвел мон. Серафиму (Исаеву) в сан игумении возобновленного мон-ря, с 1999 г. Б. м. управляет игум. Таисия (Исаева). В обители ежегодно 8 сент. после литургии во Владимирском храме совершается крестный ход к главному монументу Бородинского поля, где служатся благодарственный молебен и

Вид Бородинского поля и окрестностей. Хромолитография. 60-е гг. XIX в. (ГИМ)



заупокойная лития. В Б. м. особо почитается свт. Филарет Московский, частица мощей к-рого находится в алтаре





Владимирского храма, также чтится память игум. Марии (Тучковой). К прославлению прп. Рахили в лике местночтимых святых, совершившемуся 26 июля 1996 г., сестрами обители были составлены служба с акафистом и жизнеописание святой; над могилой прп. Рахили, за юж. стеной мон-ря, поставлена деревянная часовня, освященная 10 окт. 1997 г. митр. Ювеналием. 6 июля 1999 г. Б. м. посетил Святейший Патриарх Алексий II.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 746. Ед. хр. 703. Л. 1–4.

Ист.: *Филарет (Дроздов), митр.* Беседа по освящении храма св. прав. Филарета в Спасо-Бородинском мон-ре. СПб., 1839; *он же.* Письма к игум. Спасо-Бородинского мон-ря Сергии. Тверь, 1890; ПСПиР. 1915. [Т. 6/№], № 474; 2 ПСЗ. Т. 8, № 6025; Житие и чудеса прп. Рахили / Спасо-Бородинский мон-рь. М., 1999.

Лит.: *Маслов С.* 50-летие Бородинской битвы и Спасо-Бородинский мон-рь М., 1862; *Брайковский А. А.* Мон-рь во имя Спасителя на Бородинском поле и его основательница. М., 1912; *Тольчева Т.* Спасо-Бородинский мон-рь и его основательница. Можайск, 1993; Подвижницы Спасо-Бородинского мон-ря. Можайск, 1994.

Е. Б. Емченко

БОРОДИЧ Вера Владимировна (18.12.1905, Москва — 14.10.1978, г. Пушкино Московской обл.), исследователь и преподаватель церковнослав. языка. Род. в семье служащих. Окончила 3 класса гимназии, среднюю школу, фак-т языкознания Ленинградского гос. ун-та, аспирантуру. В 1936–1940 гг. преподавала рус. язык в Московском механико-машиностроительном ин-те, затем во Всесоюзном ин-те хозяйства НКВ. В 1943–1944 гг. работала старшим научным редактором Изд-ва иностранных и национальных словарей. В 1944–1967 гг. преподавала на филологическом фак-те МГУ. В 1954 г. защитила докт. дис. «Видовые отношения старославянского глагола». В 1957–1967 гг. профессор МГУ по кафедре юж. и зап. славян (с 1967 на пенсии). С 1970 г. работала в МДА, занималась церковнослав. языком с преподавателями МДАиС, преподавала историю церковнослав. языка на 3-м курсе МДА. В 1974 г. утверждена профессором МДА по кафедре церковнослав. языка. С 1975 г. преподавала историю церковнослав. языка в МДА и церковнослав. язык в МДС. В качестве учебных пособий для студентов московских духов-

ных школ Б. подготовила конспект и словарь церковнослав. языка. В процессе преподавания особое внимание студентов обращала на богослужебные тексты. По мнению Б., знание церковнослав. языка является ключом к пониманию православ. богослужения. Она считала недопустимым и практически невозможным перевод на рус. язык богослужебных текстов, к-рые предлагала исправить по греч. оригиналам с обязательным сохранением всех особенностей церковнослав. языка.

Была награждена Патриаршей грамотой (1971) и орденом св. равноап. кн. Владимира 3-й степени (1975). Похоронена на кладбище в дер. Раханово Московской обл.

Арх.: МДА. Личное дело В. В. Бородич. Соч.: Словарь церковнославянского языка. 1975. Ркп. [Б-ка МДА]; Церковнославянский язык: Конспект. Ркп. [Б-ка МДА].

Лит.: *Кучерявый В., прот.* В. В. Бородич: [Некролог] // ЖМП. 1979. № 10. С. 32.

В. В. Бурега

БОРОЗДИН Константин Матвеевич (13.05.1781, С.-Петербург — 10.05.1848, там же), археолог, историк. Род. в дворянской семье. Получил домашнее образование. В юности числился в Преображенском полку, после службы в Польше с 1816 г. вновь вернулся в гвардию. В 1826–1832 гг. Б. был попечителем С.-Петербургского ун-та и учебного округа; с 1833 г. сенатор; в нояб. 1841 г. избран почетным членом по отд-нию рус. языка и словесности имп. С.-Петербургской АН. Умер в чине тайного советника.

Увлекался лит-рой и генеалогией, в 1805 г. опубликовал «Начертание жизни князя Якова Федоровича Долгорукого», до 1823 г. — «Краткое описание жизни графа Якова Федоровича Остермана». С 1841 г. начал печатать сер. «Опыт исторического родословия...», каждый выпуск к-рой посвящался одной из дворянских фамилий (всего 9 вып.: Нащокины, Измайловы, Апраксины, Бенкендорфы, Ефимовские, Матюшкины, Скавронские, Дивовы, Арсеньевы). В 30-х гг. XIX в. Б. принимал активное участие в издании «Энциклопедического словаря» Плюшара; вел переписку с учеными и писателями: митр. *Евгением (Болховитиновым)*, А. Н. *Олеининым*, Д. И. *Языковым*, В. В. Капнистом и др.; составил б-ку, к-рая в посл. вошла в б-ку Румянцевского музея (в наст. время РГБ).

Важное значение в деятельности Б. имела организация первого «учебного» (художественно-археологического) путешествия по России (1809–1810), предпринятого по повелению имп. Александра I. В состав группы кроме Б. входили архивист А. И. Ермолаев, худож. Д. Иванов, архит. П. С. *Максютин*. Экспедиция исследовала города Русского Севера (Ст. Ладога, Тихвин, Устюжна, Череповец, Белозерск, Вологда), Украины (Киев, Чернигов), центра России (Курск, Боровск, Тула). Результатом работы экспедиции стало собрание акварельных рисунков, фиксирующих памятники архитектуры и искусства. Б. дополнял изображения краткими описаниями, историческими и генеалогическими комментариями и т. п. 4 альбомы с этими материалами, хранящиеся в Гос. Публичной б-ке (СПб.), содержат виды древних крепостей, храмов и предметов (Т. 1 — Ст. Ладога, сев. мон-ри и др. города; Т. 2 — древности из собрания Кириллова Белозерского мон-ря: кадила, чаши, шлемы и др.; Т. 3 — Киев, его окрестности, в т. ч. отдельные памятники; Т. 4 — Чернигов и рус. юж. города России). Их описание издано в «*Библиографических листах*» П. И. Кеплена (1825) и «Трудах Первого археологического съезда в Москве» (Т. 1). Экспедиции удалось также собрать материалы для изучения рус. истории — рукописные сборники, акты. Среди выдающихся находок — Синодик царя *Иоанна IV Грозного*. Работы экспедиции ознаменовали завершение «донаучного», «антикварного» этапа как в археологии Руси, так и в исследованиях древнерус. письменных источников, во многом подготовив научную почву для изучения рус. памятников 2-й четв. XIX в.

Соч.: Ист. исследование духовной грамоты вел. кн. Дмитрия Ивановича // Сев. Архив. 1823. Ч. 6. № 12; Опыт ист. родословия дворян и графов Апраксиных. СПб., 1841; Опыт ист. родословия Арсеньевых. СПб., 1841; Опыт ист. родословия дворян и графов Бенкендорфов. СПб., 1841; Опыт ист. родословия Дивовых. СПб., 1841; Опыт ист. родословия графов Ефимовских. СПб., 1841; Опыт ист. родословия Измайловых. СПб., 1841 и др.

Лит.: Описание бороzdинского собрания рисунков к его археол. путешествию по России / Сост. Д. Поленовым // Тр. 1-го Археол. съезда в Москве. М., 1869. Т. 1; Легендарный человек К. Бороzdин // СПбВед. 1886. № 56; Мат-лы по истории С.-Петербургского ун-та / Под ред. С. В. Рождественского. 1919. Т. 1. С. 78.

Л. А. Беляев





БОРОЗДИН Семен (Семейка), иконописец кон. XVI — нач. XVII в., известен как мастер миниатюрного письма «строгановского» стиля. Работал по заказу Строгановых, преимущественно Никиты Григорьевича. В 1601 г. для Благовещенского собора в Сольвычегодске им были написаны иконы «Святые Косма и Дамиан» и «Рождество свт. Николая с житием» (обе в ГТГ). Имя Б. упомянуто также в надписях на обороте целого ряда небольших икон, хранящихся в музейных и частных собраниях («Седьмой вселенский собор в Никее», «Летопреложение», «Зачатие св. Иоанна Предтечи», «Рождество св. Иоанна Предтечи», «Сретение Владимирской иконы Богоматери», «Неделя о расслабленном», «Богоматерь Боголюбская с ростовскими святителями», «Семь отроков Эфесских» (все в ГРМ); «Симеон Богоприимец» (СИХМ); «Неделя о самарянине» (Гос. музей изобразительных искусств Грузии. Тбилиси). Все они происходят из собрания семьи Строгановых и, по-видимому, первоначально находились в Благовещенском соборе в Сольвычегодске, куда были вложены заказчиками. Несмотря на отсутствие документов, некоторые исследователи предполагают, что Б. был царским мастером; Е. В. Логвиновым было высказано предположение о его идентификации с др. строгановским мастером Семеном *Хромьм*.

Лит.: *Ровинский*. Обзор иконописания. С. 28–29; *Лихачев Н. П.* Материалы для истории рус. иконописания. СПб., 1906. Т. 2. Таб. 257, 479; 273, 503; *Сычев Н.* Выставка произведений искусства «Строгановской школы». Пг., 1923; *Каргер М. К.* Материалы для словаря рус. иконописцев // Мат-лы по рус. искусству. Л., 1928. С. 115–116; *Антонова, Мнев*. Каталог. Т. 2. С. 305, 306; *Гра Е. А.* Иконопись сольвычегодских «иконных горниц» Строгановых: По мат-лам сов. музеев // Музей. М., 1983. [Вып.] 4. С. 54; Искусство строгановских мастеров в собр. ГРМ: Кат. выст. Л., 1987. С. 18–19, 91–92; Искусство строгановских мастеров: Реставрация. Исслед. Пробл.: Кат. выст. / Сост. Е. В. Логвинов. М., 1991. С. 20, 24–26; Подписные и датированные иконы из колл. Пермской худож. галереи: Кат. выст. Пермь, 1993. С. 20; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собр. ГРМ. СПб., 1995. Кат. 92, 103.

Н. И. Комашко

БОРРОМЕО [латиниз. Борромеи; лат. *Borgheseus*; итал. *Borgheseo*] Карло (2.10.1538, Арона, Сев. Италия — 3.11.1584, Милан),

св. католич. Церкви (пам. 4 нояб.), кард. Происходил из знатной ломбардской семьи. С 1552 по 1559 г. изучал право в Павийском ун-те, защитил докт. дис. по гражданскому и каноническому праву. В янв. 1560 г., вскоре после избрания папы *Пия IV*, к-рый прихотился Б. дядей, был вызван в Рим и назначен апостолическим протонотарием. В том же году возведен в сан кардинала. В течение неск. лет получил ряд церковных должностей и *бенефициев*. Имел большое влияние на папу Римского, сыграл значительную роль в возобновлении заседаний *Тридентского Собора* (янв. 1562 — дек. 1563), в одобрении папой решений Собора (янв. 1564) и в проведении этих решений в жизнь. После внезапной смерти брата *Федерико* (нояб. 1562) Б., пережив, по-видимому, духовный кризис, резко изменил стиль жизни, отказался от пышной свиты, постился, занимался богословием, изучал христ. древности и готовился к проповеднической деятельности. Дал новое направление организованной им академии «*Ночи Ватикана*» (1562–1565; лат. *Noctes Vaticanae*; итал. *Notti Vaticane*), ориентируя ее на задачи религ. воспитания. Назначенный в мае 1564 г. архиепископом Милана, Б. окончательно переехал только после смерти папы *Пия IV*, в дек. 1565 г. Там он провел ряд преобразований в соответствии с постановлениями Тридентского Собора. Для подготовки священников им были организованы семинария и др. учебные заведения; поощрял создание религ. братств мирян. В 1572 г. учредил в Милане ун-т *Брера* с фак-тами искусств, филологии и богословия, содействовал появлению различных образовательных учреждений (коллегий), к-рыми руководили представители новых монашеских орденов (*иезуиты, театинцы*). Поощрял благотворительность, жертвуя бедным свои личные доходы, оказывал помощь во время эпидемии чумы в 1576–1577 гг. Б. реорганизовывал структуру еп-ства, распределяя с учетом географических особенностей церковные приходы, регулярно проводил съезды духовенства, для руководства священниками издавал постановления и инструкции, тщательно следя за их выполнением. Канонизирован в 1610 г. папой *Павлом V*.

Соч.: *Opere complete*. Mil., 1747. 5 vol. Ист.: *Documenti circa la vita e le geste di S. Carlo Borromeo*. Mil., 1857–1861. 3 vol. Лит.: *Sylvain Ch.* Histoire de St. Charles Borromeo. P., 1884; *Franceschi D.* S. Carlo Borromeo. Torino, 1938; *Soranzo G.* S. Carlo Borromeo. Mil., 1944; *Orsenigo C.* Vita di S. Carlo Borromeo. Mil., 1965; *Deroo A.* S. Carlo Borromeo il cardinale riformatore. Mil., 1965; *Michelini V.* S. Carlo Borromeo: Cardinale di S. Prassede, arcivescovo di Milano nella corona dei suoi santi. Mil., 1985; *Joannes F. V.* Vita e tempi di Carlo Borromeo. Mil., 1994.

О. Ф. Кудрявцев

БОРРОМИНИ [итал. *Borghini*; наст. фам. *Кастелли*] Франческо (25.09.1599, Биссоне, Швейцария — 2.08.1667, Рим), итал. архит. XVII в., представитель стиля барокко. Участвовал в качестве резчика по камню в строительстве кафедрального собора в Милане. С 1619 г. жил в Риме, как зодчий и резчик по камню работал на строительстве собора св. Петра, палаццо Барберини и купола храма Сант-Андреа делла Валле под рук. своего дяди, архит. Карло Мадерна. В 1625 г. создал первые проекты 2 колоколен для храма Всех святых (бывш. Пантеона) и решетки у входа в капеллу Св. Даров в соборе св. Петра. В 1632 г. получил звание архитектора.

На стиль Б. оказали влияние готические постройки в Милане, архитектурная графика *Леонардо да Винчи*, а также искусство античности и Ренессанса в период совместной работы с К. Мадерна в Риме. К числу первых самостоятельных работ

Фасад церкви Сан-Карло алле Куатро Фонтане. 1634–1667 гг.





Церковь Сант-Иво алла Сапиенца.
1642–1660 гг.

Б. относится ц. Сан-Карло алле Куатро Фонтане (1634–1641, 1665–1667), построенная для монахов ордена босых тринитариев. Овальная в плане постройка, возведенная на маленьком участке в форме трапеции, перекрыта высоким овальным куполом. Особо выразителен двухъярусный фасад, волнообразные очертания его стены повторяют изогнутые линии антаблементов и балюстрад. По контрасту с нижней частью верхний ярус облегчен за счет глубоких ниш, усиливающих эффект «прогибания» стены.



Базилика Сан-Джованни
ин Латерано. 1646–1649 гг.
Гравюра. 1836 г. (РГБ)

Своеобразие планировки отличает ц. Сант-Иво алла Сапиенца (1642–1660), расположенную во внутреннем дворе Римского университета. Ее план имеет форму шестиконечной звезды (аллюзия на храм Соломона), в сложной форме купола угадывается сходство с рисунками Ле-

онардо да Винчи. Строгий двухъярусный фасад, декорированный накладными аркадами и пилястрами, соединен с арочными лоджиями университетских зданий XVI в.; его вогнутая стена образует неглубокую нишу и напоминает алтарную апсиду, а прямоугольный двор и лоджии — соответственно центральный и боковые нефы храма. Подобная идея сакрализации внутреннего пространства двора, освящаемого храмом-алтарем, вероятно, была вызвана влиянием произведений архит. Д. Браманте (папская вилла и Бельведер в Ватикане, первоначальный проект храма монаха Сан-Пьетро ин Монторо (Темплетто)).

Б. — архитектор фасада ц. Сант-Аньезе ин Агоне (на пл. Навона) (1653–1655, завершена К. Райнальди), оратория ордена филиппинцев при ц. Санта-Мария ин Валличелла (1637–1640), дворца Конгрегации по распространению веры (1646–1667), колокольни ц. Сант-Андреа делле Фратте (1653–1665). Б. достраивал палатцу Барберини (архит. Мадерна) и руководил реконструкцией раннехрист. базилики Сан-Джованни ин Латерано (1646–1649).

Важной чертой архитектурного стиля Б. был художественный диалог с великими предшественниками и современниками. Оформляя гигантским ордерами центральный неф Латеранской базилики, он опирался на опыт Микеланджело (фасад дворца Консерваторов на Капитолийском холме), установив т. о. связь между историческим центром и древнейшим христ. храмом имп. Рима. Готический тип «статуи-колонны» был ос-

мыслен в контексте барочного храма: фигуры ангелов вырастают из прямоугольных колонн

верхнего яруса колокольни ц. Сант-Андреа делле Фратте. В оформлении фасада базилики Сант-Аньезе ин Агоне, в сочетании мощного купола и боковых колоколен угадывается сходство с собором св. Петра. Интерьер этого храма выполнен в

традициях монументальной архитектуры барокко: сложная конфигурация стен, обилие декора, богатая полихромия (позолота, цветной мрамор и т. д.). Острая динамика архитектурных форм, оригинальность деталей и вместе с тем внутренняя дисциплина отличают дворец Конгрегации по распространению веры и ораторий ордена филиппинцев.

Работа над основными проектами Б. нередко затягивалась, не все его замыслы были реализованы. Конкуренция с Л. Бернини перешла с годами в личную неприязнь. В отличие от Бернини, связанного с высшей церковной иерархией, Б. строил в основном по заказам монашеских орденов, хотя среди почитателей его таланта были папа Урбан VIII и его родственники из аристократической семьи Барберини. Творческий метод Б. во многом определяется духовным и художественным содержанием стиля барокко, но он абсолютно индивидуален и неповторим. В жизни Б. мощные духовные порывы сочетались с периодами глубокой депрессии, приведшей его к самоубийству.

Соч.: Opus Architectonicum. R., 1720–1725. Лит.: Blunt A. Borromini. L., 1979; Connors J. Borromini and the Roman Oratory: Style and Society. N. Y., 1980; Portoghesi P. Francesco Borromini. Mil., 1968, 1991; Argan G. C. Borromini. Mil., 1952, 1996; Borromini e l' universo barocco: (Catalogo). Mil., 2000; Borsi S. Borromini. Firenze, 2000.

Н. Ф. Боровская

БОРТНЯНСКИЙ Дмитрий Степанович (1751, г. Глухов Нежинского полка, ныне Сумской обл., Украина — 28.09.1825, С.-Петербург), рус. композитор. Творчество Б. ознаменовало собой наступление классического этапа в отечественной церковной музыке.

Б. начал свое муз. образование в глуховской певч. школе, к-рая готовила малолетних певчих для Придворной певческой капеллы. Затем 8-летний мальчик был перевезен в С.-Петербург и определен в штат Капеллы, с к-рой была связана вся его дальнейшая жизнь. Обучение малолетних певчих в Капелле «производилось больше по слуху и подражанию, нежели по правилам. Учитель пения и его помощники учили и больших и малолетних певчих со скрипкой в руках и таким образом направляли слух и голос каждого» (из рапорта министру Импе-



Д. С. Бортнянский.
Фототипия с портрета худож.
М. И. Бельского (РГБ)

раторского двора — РГИА. Ф. 1109 (А. В. Преображенского). Оп. 1. № 59: Документы по истории церковного пения и Придворной певческой капеллы из ее архива и общего архива Министерства императорского двора. Пункт 2).

Один из первых биографов Б., его дальний родственник Д. Долгов, рассказывает историю из детства композитора: «В одну заутреню на Светлое Христово Воскресение маленький Бортнянский, утомленный продолжительным церковным богослужением, заснул на клиросе. Императрица заметила это, и по окончании службы приказала отнести его на свою половину и осторожно положить в постель» (Долгов. С. 18).

Первый успех пришел к Б. в 13-летнем возрасте: он исполнил главную партию Адмета в опере «Альцеста» Г. Ф. Рауфа на либретто А. П. Сумарокова. В кон. 1768 — нач. 1769 г. благодаря содействию своего учителя, итал. композитора Б. Галуппи, Б. за успехи в композиции был направлен пенсионером в Италию. В этот период Б. сочинил 3 оперы в традициях жанра оперы-серия: «Creonte» (Креонт; 1776, Венеция), «Alcides» (Алкид; 1778, Венеция), «Quinto Fabio» (Квинт Фабий; 1779, Модена). Первые две были поставлены в родном городе Галуппи Венеции, вероятно по его протекции. В Италии Б. изучал зап. церковную музыку (произведения Г. Аллегри, А. Скарлатти, Н. Йоммелли), ознакомился с сочинениями Г. Ф. Генделя, В. А. Моцарта и создал ряд духовных произведений на лат. («Gloria», «Ave Maria», «Salve Regina») и нем.

протестант. («Немецкая обедня») религ. тексты.

В 1779 г. Б. вернулся в С.-Петербург и был назначен капельмейстером Капеллы. В 1783 г. его пригласили на должность главного капельмейстера «малого двора» наследника престола Павла Петровича. Для павловского любительского театра Б. написал 3 оперы на франц. языке: «La fête du seigneur» (Празднество сеньора; 1786, Павловск), «Le faucon» (Сокол; 1786, Гатчина), «Le fils rivet, ou La modern Stratonice» (Сын соперник, или Новая Стратоника; 1787, Павловск). Занимаясь музцированием с имп. Марией Феодоровной, Б. создал много инструментальных сочинений: пьесы, сонаты и ансамбли для клавирина, произведения для оркестра, романсы и песни.

Главной областью творчества Б. по возвращении на родину стала духовная музыка, его первая «Херувимская песнь» была написана ок. 1782 г. (изд. СПб., 1782), последняя — в дек. 1811 г. 80–90-е гг. XVIII в. в творчестве Б. были самыми плодотворными. Практически все хоровые концерты, из к-рых в наст. время известно ок. 100 (включая «Хвалебные песни»), были созданы до появления в 1797 г. указа имп. Павла I о запрещении исполнять на службе концерты, но почти половина из них утеряна. При жизни автора и при его содействии было подготовлено к изданию 35 однохорных и 10 двуххорных концертов (изд. автора, 1815–1818), к-рые подверглись значительной авторской переработке. В 80-х гг. XIX в. в издании, предпринятом П. И. Юргенсоном, ряд исправлений был сделан П. И. Чайковским. В наст. время можно восстановить лишь ок. 10 концертов Б., не изданных Капеллой.

Последний период творчества (с кон. 90-х гг. XVIII в.) был почти всецело связан с работой в Капелле, сочинением и изданием церковной музыки. С 1796 г. Б. занимал должность директора вокальной музыки и управляющего хором, к-рая фактически являлась должностью директора Капеллы, но офиц. назначение на пост директора произошло в 1801 г. В 1796 г. Б. получил чин коллежского советника. В те же годы он — активный участник кружка Н. А. Львова, объединившего просвещенных деятелей лит-ры и искусства (Г. Р. Державина, М. М. Хер-

раскова, Д. Г. Левицкого и др.), знаток живописи и собиратель картин (судьба его коллекции неясна). В 1806 г. Б. стал действительным статским советником, в 1815 г. — членом С.-Петербургского филармонического об-ва. С 1816 г. Б. исполнял обязанности цензора духовной музыки.

Рус. хоровую культуру до 1825 г. с полным правом называют «эпохой Бортнянского». Признание и известность пришли к Б. еще при жизни. Его хоровые сочинения получили быстрое распространение в церковных кругах, они звучали не только в храмах Москвы и С.-Петербурга, но и в церквях маленьких провинциальных городов. В период многолетней деятельности Б. на посту директора Придворной певческой капеллы значительно повысился профессиональный уровень коллектива, современники сравнивали его с хором Сикстинской капеллы. Во время великопостных концертов почти все оратории и мессы исполнялись с участием певчих Капеллы и их репертуар в значительной мере был составлен Б. Он стал инициатором еженедельных дневных открытых концертов в Капелле, где исполнялись оратории Генделя («Мессия»), Й. Гайдна («Сотворение мира», «Времена года», «Возвращение Товия»), Л. ван Бетховена («Христос на Елеонской горе», «Сражение при Ватерлоо»), реквиемы Моцарта и Л. Керубини и мн. др.

При жизни Б. стал известен как создатель духовных сочинений: небольших церковных песнопений и концертов, неск. циклов «Литургии» («Простое пение», «Литургия» на 3 голоса, «Немецкая обедня», «Литургия» на 4 голоса, «Великопостная обедня») и цикла ирмосов Великого канона св. Андрея Критского («Помощник и покровитель»), 12 задостойников на великие праздники, причастных стихов и прокимнов. Светская часть его творчества — оперы, кантаты, камерно-инструментальные произведения, романсы и песни — со временем утратила значение.

Согласно канонам эстетики классицизма, произведения Б. посвящены вечным темам и идеалам и почти не актуализируют конкретной национальной специфики. Муз. язык Б. соответствует нормам стиля классицизма: четкая функциональность



гармоний с главенством тонико-доминантовых соотношений, ясность мелодических оборотов с опорой на поступенное движение и аккордовые звуки, квадратность и симметричность строения тем, стройность композиционного плана.

Духовные сочинения Б. условно разделяются на неск. групп. Одну составляют песнопения для ежедневного богослужения, в их мелодике отсутствуют виртуозные пассажи и сложные ритмические рисунки, менее выражены жанровые черты менуэта и марша (Литургия на 3 голоса, ирмосы, одночастные хоры, напр. «Вкусите и видите», «Ныне силы небесныя», «Иже херувимы»). Др. группа представлена концертами. Ранние концерты в основном образуют трехчастный цикл, написаны в мажорных тональностях, в их мелодике используются ритмы и обороты менуэта, полонеза, марша; поздние концерты чаще составляют четырехчастный цикл, в них доминирует минорный лад, более развиты полифонические приемы и формы (имитации, фугато, фуги), преобладают лирико-гимническое начало и элегичность, что связано с влиянием зарождавшегося стиля сентиментализма, для к-рого был характерен жанр элегии.

Отдельная группа песнопений связана с обработками старинных распевов (ок. 16). Интерес к этому жанру усилился в последние годы жизни композитора. В отличие от прот. Петра *Турчанинова* Б. значительно перерабатывал и сокращал старинные мелодии (греч., киевский, знаменный, болг. распевы), так что порой они становились весьма далеки от первоисточника. Прот. *Димитрий Разумовский* полагал, что Б. использовал напевы из синодальных изданий 1772 г.: Ирмолога, Обихода, Октоиха и Праздников (Церковное пение. С. 233–235). А. П. *Преображенский* и прот. *Василий Металлов* считали, что композитор опирался на устную традицию. По сравнению с др. сочинениями обработки Б. отличаются большей ладово-гармонической и ритмической свободой: для них характерны опора на ладовую переменность, свойственную ранним гармонизациям древнерус. распевов, нерегулярная ритмика. К этой же группе песнопений можно отнести «Простое пение», написанное в 1814 г. по имп. заказу. По сути ком-

позитор сочинил образцовый цикл «Литургии», к-рый предназначался для богослужения как в столичных церквях, имевших большие хоровые коллективы, так и в провинциальных храмах, где ее могли пропеть на 2 голоса.

Б. приписывали создание «Проекта об отпечатании древнего русского крюкового пения» (приложение к «Протоколу годичного собрания Общества любителей древней письменности», 1878). В. В. *Стасов* опровергал принадлежность «Проекта» перу композитора, С. В. *Смоленский* отстаивал. Текст «Проекта» грешит мн. ошибками в области грамматики, изобилует преувеличенными обвинительными выражениями в адрес совр. Б. духовной музыки. Судя по стилю и языку, «Проект» вряд ли был написан Б., чье творчество олицетворяло собой «современную» духовную музыку, но мысль о сохранении и публикации образцов древнего рус. муз. искусства близка устремлениям композитора в те годы. По мнению М. Г. *Рыцаревой*, автором «Проекта» мог быть *Турчанинов*, опубликовавший его под фамилией Б. для большей действенности и убедительности высказанных идей (*Рыцарева*. С. 211).

С. А. *Дегтярёв*, А. Л. *Ведель*, но особенно С. И. *Давыдов* и А. Е. *Варламов* испытали воздействие его творчества. Уже при жизни композитор стал классиком хоровой музыки. Его сравнивали с Моцартом, в одном из стихотворений назвали «Орфеем реки Невы» («Д. С. Бортнянскому, на прекрасный его домик в Павловске», гр. Д. И. Хвостов).

Муз. соч.: **Литургии**: на 2 голоса — Простое пение... М., 1814 [квадратная нотация]; [То же]. СПб., 1814 [круглая нотация]; на 3 голоса — СПб., [1815]; Немецкая обедня // РИИИ (СПб.). Ф. 2. Оп. 1. № 862 (арх.); **Ирмосы** первая седмица Великой Четырнадцатницы («Помощник и покровитель»). СПб., 1834; **Концерты**: **4-голосные**: «Воспойте Господеви песнь нову» (№ 1), «Воскликните Господеви вся земля» (№ 4). СПб., 1815; «Торжествуйте днесь, вси любящии Сиона» (№ 2), «Господи, силою Твоею возвеселится Царь» (№ 3), «Услышит тя Господь в день печали» (№ 5); «Слава во вышних Богу» (№ 6), «Приидите возрадуемся Господеви» (№ 7), «Милости Твоя, Господи, во век воспою» (№ 8), «Сей день, его же сотвори Господь» (№ 9); «Пойте Богу нашему, пойте» (№ 10), «Благословен Господь, яко услыша глас моления моего» (№ 11), «Боже, песнь нову воспою Тебе» (№ 12), «Радуется Богу, помощнику нашему» (№ 13), «Отрыгну сердце мое слово благо» (№ 14), «Приидите воспоим, людие» (№ 15), «Вознесу Тя, Боже мой, Царю мой» (№ 16), «Коль воз-

любленна селения Твоя, Господи» (№ 17), «Благо есть исповедатися Господеви» (№ 18), «Рече Господь Господеви моему» (№ 19), «На Тя, Господи, уповах» (№ 20), «Живый в помощи Вышняго» (№ 21), «Господь просвещение мое» (№ 22), «Блажени людие, ведущие воскликновение» (№ 23), «Возведох очи мои в горы» (№ 24), «Не умолчим никогда Богородице» (№ 25), «Господи, Боже Израилев» (№ 26), «Гласом моим ко Господу возвах» (№ 27), «Блажен муж, бояйся Господа» (№ 28), «Восхваляю имя Бога моего с песнию» (№ 29), «Услыши, Боже, глас мой» (№ 30); «Вси языцы воспещите руками» (№ 31), «Скажи ми, Господи, кончину мою» (№ 32), «Вскую прискорбна еси, душе моя» (№ 33), «Да воскреснет Бог» (№ 34), «Господи, кто обитает в жилище Твоем» (№ 35). СПб., 1815–1818; **6-голосный**: «Богоотец убо Давид» // Хоровое и регентское дело. 1913 (прил. к журн.); **8-голосные**: «Исповемся Тебе, Господи» (№ 1), «Хвалите отроцы Господа» (№ 2); «Приидите и видите дела Божия» (№ 3), «Кто взыдет на гору» (№ 4), «Небеса поведают славу Божию» (№ 5), «Кто Бог велий, яко Бог наш» (№ 6), «Слава во вышних Богу» (№ 7), «Воспойте людие боголепно в Сионе» (№ 8), «Се ныне благословите Господа» (№ 9), «Да молчит всякая плоть человека» (№ 10), «Утвердися сердце мое» (№ 11). СПб., 1817–1818; **Хвалебные песни**: на 4 голоса — № 1–4. Б. м., б. г. (изд. Капеллы); № 3. СПб., 1818; на 8 голосов. № 1–10. СПб., 1835; № 5. СПб., 1818; **Отдельные песнопения**: **Трио с хором**: «Да исправится молитва моя» № 1. СПб., [1814–1815]; № 2–3. СПб., 1814–1815; № 4. Б. м., б. г. (изд. Капеллы); «Воскресни Боже». СПб., [1815]; «Архангельский глас вопием Ти, Чистая». СПб., 1817 [без указ. авт.]; «Ис полла эти, дэспота» № 1. СПб., 1818; № 2. М., 1875; «Надежда и предстательство». СПб., 1842; **на 4 голоса**: «Ныне силы небесныя» № 1. СПб., [1810-е гг.]; «О тебе радуется». СПб., 1814–1815; «Достойно есть». СПб., 1815; «Хвалите Господа с небес» № 1. СПб., [1815]; Херувимские № 1–7. СПб., 1815–1816; «Благообразный Иосиф». СПб., 1816; «Радуйтесь праведнии о Господе». СПб., 1816; «Ангел вопиаше». СПб., 1817 [без указ. авт.]; «Отче наш». СПб., 1817; «Вкусите и видите» № 1. СПб., 1825 (с перелож. для ф.-п. П. Турчанинова); «Вкусите и видите» № 2. СПб., 1834; «Плотию уснув». СПб., 1834; «Под Твою милость прибегаем, Богородице». СПб., 1834; «Тело Христово примите». СПб., 1834; «Чертог Твой вижду». СПб., 1834; «Приидите убожам Иосифа» // Партитурное собрание. СПб., 1845. Кн. 2. № 13 (изд. Капеллы); «Благословлю Господа на всякце время». М., 1875; «Хвалите Господа с небес» № 3 // Церковно-певческий сб. СПб., 1901. Т. 2. Ч. 2. С. 124 (№ 87); «Покаяния отверзи ми двери» // Сб. духовно-муз. песнопений разн. авт. для небольшого смех. хора: Из Постной Троицы / Под ред. Е. С. Азеева. СПб., 1912. С. 7–9; «Тебе поем». Рим, 1980; «Господи, силою Твоею возвеселится царь». [М.], б. г.; «Да исполнятся уста наша». [М.], б. г.; Многолетие (большое и малое). [М.], б. г.; «Ныне силы небесныя» № 2. [М.], б. г.; «Слава, и ныне: Единородный». [М.], б. г.; «Слава, и ныне: Дева днесь». [М.], б. г.; «Слава Тебе, Боже наш». [М.], б. г.; «Хвалите Господа с небес». № 2. [М.], б. г.; **на 8 голосов**: «В память вечную» № 1. СПб., 1815; «Во всю землю изыде вестание их» № 1–2. СПб., [1815]; «Творяй ангелы своя духи».





СПб., 1815; Херувимская песнь. СПб., 1815; «Вечери Твоя тайныя». СПб., [1816–1817]; «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу... Единородный Сыне». СПб., 1817; «В память вечную» № 2. М., 1882; «Явился благодать Божия» № 1–4. Б. м., б. г. (изд. Капеллы).

Лит.: Долгов Д. Д. С. Бортнянский: Биограф. очерк // Лит. приб. к журн. «Нувеллист». 1857. Март; Церковное пение в России. М., 1869. Вып. 3. С. 233–235; *Преображенский А. В. Д. С. Бортнянский: К 75-летию со дня смерти* // РМГ. 1900. № 40; *Металлов В., прот.* Очерк истории православ. церк. пения в России. М., 1915; *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России. М.; Л., 1929. Т. 2. Вып. 6; *Рыцарева М. Г.* Композитор Д. Бортнянский. Л., 1979; *Иванов В. Ф.* Дмитро Бортнянский. К., 1980; *Келдыш Ю. В. Д. С. Бортнянский* // История русской музыки. М., 1985. Т. 3. С. 161–193; *Рыжкова Н. А.* Прижизненные издания соч. Д. С. Бортнянского: Сводный кат. СПб., 2001.

А. В. Лебедева-Емелина

БОРЩЁВСКИЙ [Борщёвский] **ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, находился в с. Борщёве (Борщёво) Коротоякского у. Воронежской губ. (ныне Хохольский р-н Воронежской обл.), на правом берегу Дона, в 35 верстах от Воронежа. Основан до 1615 г. игум. Симеоном и донскими казаками с разрешения царя *Михаила Феодоровича* по челобитной Войска Донского от 1611 г. В мон-ре был построен двухэтажный деревянный храм с 4 престолами: во имя Св. Троицы (главный), преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, вмц. Параскевы Пятницы и свт. Николая. Впосл. церковь была перестроена, часть престолов упразднена, в описи 1644 г. упоминают Троицкий храм с приделом свт. Николая. По др. сведениям, в 1-й пол. XVII в. в обители было 2 деревянных храма: Троицкий и Никольский. В 1621 г. по челобитью донских казаков указом царя *Михаила Феодоровича* и Патриарха Филарета обители были пожалованы на Дону, у р. Тихая Сосна, рыбные ловли Богатый Затон (Копанице) «с озера, и с лесами, и со всеми угоды»; мон-рь также получил 450 дес. пашенной земли, 50 дес. покосов и лесные угоды. После сооружения городов Коротояка (1647) и Урыва (1648) начались конфликты мон-ря с жителями уездов этих городов из-за земельных угодий. Тяжба с перерывами продолжалась с 1653 по 1683 г. и решилась в пользу Б. м., к-рому в 1683 г. добавили еще 789 дес. пашенной земли и 40 дес. покосов. В 50-х гг. XVII в. в Б. м. начал действовать конный завод. Обители принадле-

жали 3 мельницы, 4 подворья, в т. ч. в Воронеже, в 1688 г. к мон-рю было приписано 175 крестьянских дворов.

Б. м. являлся составной частью Белгородской черты (строительство завершилось в 40-х гг. XVII в.), предназначенной для защиты от набегов крымских татар. Б. м. контролировал ее 12-километровый участок вдоль Дона от Сухой Голышевки до Пороя, называвшийся Борщёвским. Мон-рь отвечал за ремонтные работы на укреплениях своего участка, крестьяне обители несли повинности по строительству крепостных сооружений Воронежа, одна из крепостных башен города называлась Борщёвской. К сер. XVII в. Б. м. представлял собой хорошо укрепленную крепость: с 3 сторон его окружал дубовый острог с бойницами, над воротами находилась башня с бойницами и колокольней, у монастырских ворот стояли 2 пушки и 2 железные пицали. Слобода, в к-рой жили монастырские крестьяне, наемные работники и казаки, имела укрепления в виде двойных дубовых надолб. Монастырские поля также были окружены надолбами, усиленными 3 караульными острожками.

Основными вкладчиками и постриженниками Б. м. были донские атаманы (часто ходатайствовавшие перед царями за обитель, напр. Епифан Радилев, Наум Васильев, Корней Яковлев, Фрол Минаев) и казаки. Опираясь на поддержку воронежского воеводы и Войска Донского, настоятели и ктиторы мон-ря часто вступали в конфликты с епархиальными архиереями, а иноки, не оставившие казачьих обычаев, споры с соседями зачастую решали с помощью оружия. 9 февр. 1686 г. Б. м. был приписан к воронежскому архиерейскому дому. Мон-рь продолжал принимать донских казаков, желавших принять постриг, др. людям нельзя было оставаться в мон-ре более 3 дней. Неск. раз Б. м. посещал свт. *Митрофан*, еп. Воронежский. В 1764 г. обитель была упразднена, Троицкий храм стал приходским. К наст. времени постройки мон-ря не сохранились.

Ист.: *Вейнберг Л. Б.* Мат-лы для истории Воронежской и соседних губерний. Воронеж, 1891. Т. 2. С. 227–230; ДАИ. Т. 9. С. 106; Т. 10. С. 47; Донские дела. СПб., 1898. Кн. 4. Стб. 814; Окладная книга Рязанской митрополии 1676 г. Воронежский и Елецкий у. // Воронежская старина. 1902. Вып. 1. С. 116; Пере-

писные книги Воронежской епархии мон-рям 1702 г. // Там же. 1903. Вып. 2. С. 211; Мат-лы по истории монашества на Дону. I. Обзор грамот Коллегии экономии // Там же. С. 120–149; Мат-лы по истории монашества на Дону // Там же. 1904. Вып. 5. С. 17–20, 26–31.

Лит.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Ист., геогр. и экономическое описание Воронежской губ. Воронеж, 1800. С. 178–179; Положение мон-рей Воронежской епархии при свт. Митрофане // Воронежская старина. 1903. Вып. 2. С. 170–210; *Никольский П. В.* Монашество на Дону // Там же. 1907. Вып. 6. С. 55–62, 130, 144–151; *Олейников Т. М.* Воронежский архиерейский дом в кон. XVII и XVIII в. // Там же. 1913. Вып. 12. С. 326, 336–347; *Каланов Б. Н.* Роль мон-рей в заселении и хозяйственном освоении Воронежского у. XVII века // История заселения и хозяйственного освоения Воронежского края в эпоху феодализма. Воронеж, 1986. С. 34–46; *Глазьев В. И.* Страницы ранней церковной и монастырской истории г. Воронежа и Воронежского у. // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 2001. С. 57.

А. О. Амеликин

БОСКИН Сергей Михайлович (27.06.1907, Сергиевский посад Дмитровского у., Московской губ. — 19.01.1992, г. Сергиев Посад), протоиак. Род. в семье художника-передвижника М. В. Боскина, посвятившего много картин ТСЛ и ее насельникам, в 1918–1920 гг. входившего в комиссию по охране памятников искусства и старины ТСЛ. После закрытия плавры (1919) Б. часто посещал *Гефсиманский скит*, *Зосимову пуст.* (Владимирской епархии). По благословению последнего перед закрытием мон-ря наместника ТСЛ сщмч. архим. *Крониды (Любимова)* Б. в течение 2,5 лет вместе с Серафимом Голубцовым читал келейное правило у прп. Алексия (Соловьёва). Впосл. Б. женился на А. Н. Беневоленской, дочери сщмч. *Николая Беневоленского*, племянника прп. Алексия. В нояб. 1956 г., когда началось уничтожение Всехсвятского Кокуевского кладбища, на к-ром был первоначально похоронен прп. Алексей, именно Б. удалось перевезти останки старца в семейное захоронение Беневоленских на Северном кладбище Загорска (совр. Сергиев Посад). С 1924 г. Б. занимался в художественных студиях, работал декоратором в местном драмтеатре, помогал отцу в росписи кустарных художественных изделий. В 1930 г., после смерти отца, Б. оставил занятия живописью. В 1934 г. поступил в художественную мастерскую Г. Э. Бострема, к-рому некий старец схиархим. Агафангел дал благословение: «Не будь белой вороной... пиши Ленина... а когда откроется



лавра, будешь заниматься реставрацией церковной живописи». В 1936 г. Б. был принят в Загорское товарищество художников, в последующие годы работал в Загорске и Москве. В 1941–1945 гг. служил в трудармии на Дальн. Востоке.

Вернувшись в Загорск, Б. вместе с Бостремом в февр. 1945 г. приступил к реставрации Ильинского храма, единственного действующего



С. М. Боскин
в реставрационной
мастерской

храма города. Принимал активное участие в церковной жизни, пел на клиросе. Вместе с архим. *Гурием (Егоровым)* участвовал в подготовке и проведении первых, после 26-летнего перерыва, богослужений в Успенском соборе лавры на Страстной седмице 1946 г. В 1946–1961 гг. управлял различными хорами ТСЛ и работал бригадиром по реставрации живописи лавры. Б. участвовал



Настоятель церкви
во имя прор. Илии прот.
Тихон Пелих и протоиак.
Сергий Боскин (слева).
Фотография. 70-е гг. XX в.

в восстановлении трапезного Сергиевского храма, Михеевской ц., Успенского собора, надкладезной часовни, Предтеченской надвратной и Духовской церквей; занимался реставрацией икон, оформлением работ отца. В те же годы Б. вместе с Бостремом реставрировал приходские храмы: в Осташкове (дек. 1949); в Калитниках в Москве (январь–октябрь 1952); Казанский храм в Шеметове

Московской обл. (февр.—март 1953, июль—нояб. 1958); Покровскую ц. в Одинцове-Отрадном Московской обл. и Знаменский храм в с. Ильинском близ Лихославля (июль—октябрь 1953); храм в честь Рождества Христова близ Полотняного Завода в Калужской обл. (лето 1954); храм в честь Всех святых в Архангельске (май—июнь 1958); храм в с. Косицком Новгородской обл. (май 1959).

В сент. 1961 г. по требованию гражданских властей ТСЛ расторгла договор с Б., до 1968 г. художник выполнял светские заказы. В 1968 г. Патриархом Алексием

И Б. был рукоположен во диакона к Ильинскому храму Загорска, в 1982 г.

по состоянию здоровья вышел за штат. В 1974 г. удостоен права служения с двойным ораером, в 1977 г. награжден орденом св. равноап. кн. Владимира 3-й степени. Служение Б. отличалось музыкальностью, достоинством и простотой, он старался донести до молодого поколения образ служения дореволюционной лавры и ее скитов. С сер. 70-х гг. Б. участвовал в издании нотных приложений к начавшим выходить тогда богослужебным книгам. В 80-х гг. собирал материалы и записывал воспоминания

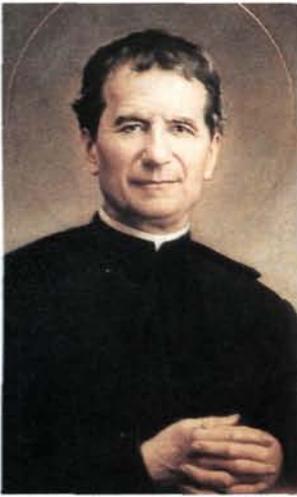
о ТСЛ и ее скитах, о жизни Сергиева Посада в 20–30-х гг. XX в. После открытия Черниговского скита летом 1990 г. помогал налаживать там клиросное пение и церковное чтение и продолжал диаконское служение. Последнее служение Б. совершилось в навечерие Богоявления 18 января 1992 г. в Черниговском скиту, за неск. часов до смерти. Б. погребен на Северном кладбище Сергиева Посада.

Соч.: *Старец иеросхим. Алексий, затворник Смоленской Зосимовой пуст.* / Сост. по записям о. Ильи Четверухина и духовных детей старца С. М. Боскин. Серг. П., 1990. Ркп. (Отрывки опубл.: *Старец Алексий и Зосимова пустынь* // К свету. 1992. № 14. С. 34–41, 70–72); *Пасха 1946 г.: Открытие Лавры при. Сергия*. [Восп.] // Троицкое слово. 1990. № 4. С. 16–24; *Последняя пустынь: Краткая запись о Гермогеновской пустыни* // Там же. 1990. № 2. С. 23–28; *Сергиев Посад нач. XX в. в воспоминаниях...* // Вперед. Серг. П., 2002. № 106. 5 окт. С. 2; *Последняя пустынь* // ЖМП. 1995. № 1/4. С. 24–26.

Лит.: *Куликов Ю.* Главное у них — любовь: [Запись беседы с протоиак. С. Боскиным] // К свету. 1992. № 14. С. 73–76; *Трубачев С. З.* Протоиак. Сергий Боскин. Некролог. Ркп.

Игумен Андроник (Трубачёв)

БОСКО [итал. Bosco] Джованни (16.08.1815, мест. Бекки близ Турина, Пьемонт — 31.01.1888, Турин), св. католич. Церкви (пам. 31 января.), свящ., основатель салезианского ордена (Общество св. Франциска Сальского; лат. Societas S. Francisci Salesii; итал. Salesiani di Don Bosco, S. D. B.— см. *Салезианцы*). Сын пьемонтского крестьянина, рано остался без отца и религ. воспитанием обязан матери. В 9 лет пережил первый опыт религ. видения, возбудивший живой интерес к вере и желание стать священником; впосл. эти видения неоднократно повторялись. В 1835 г. по окончании коллегиума в Кьери поступил в духовную семинарию Кьери, в 1841 г. стал священником; по совету духовника продолжил учебу на богословском фак-те в Турине (1841–1844). В том же году открыл первый ораторий (место для молитвы и собраний) для местной молодежи и посвятил его католич. св. Франциску Сальскому. В 1844–1846 гг. капеллан в жен. приюте св. Филомены. В 1846 г. в пригороде Турина, Вальдокко, Б. стал собирать беспризорников и подростков из беднейших семей в воскресный ораторий и на вечерние курсы, впосл. подобные курсы и оратории получили распространение по всей стране. В 1847 г. в Турине открыл школу для рабочей молодежи при оратории, где при минимуме строгого дисциплинарного воздействия проповедовал внимание к развитию личности ребенка, а в 1856 г. основал общеобразовательную гимназию для кандидатов в священники, к-рая со временем стала домом для молодежи и прообразом буд. салезианских педагогических центров, где подростки могли получать начатки трудового воспитания и религ.



Джованни Боско.
Портрет с прижизненной
фотографии. 1880 г.

знаний. Находясь под большим воздействием Франциска Сальского, избрал его покровителем всех своих педагогических инициатив. В 1859 г. основал в Турине конгрегацию священнослужителей и преподавателей «Общество св. Франциска Сальского». Его устав был одобрен папой Пием IX в 1874 г. Руководствуясь основными принципами христ. воспитания и на основе собственного педагогического опыта Б. в 1875 г. сформулировал т. н. превентивную педагогическую систему, в основу к-рой была положена любовь пастыря к своим духовным детям, опирающаяся на разум, веру и доброту. Новым в христ. педагогике было то, что воспитатель выступал в роли отца, брата и друга, заботящегося прежде всего о создании климата доверия в детском учреждении. Б. рекомендовал избегать наказаний, особенно физических, и говорил о необходимости постоянного присутствия воспитателя при воспитаннике. Способствовал развитию вечерних и технических школ, где молодежь получала светские специальности в религ. обстановке.

Публиковал катехизаторские материалы для молодежи и малограмотных людей, в к-рых доступно объяснялись исторические и теологические понятия; издавал молитвенники, учебники по истории христ. Церкви, истории Италии, основам математики; положил начало изданию популярных серий «Lecture Cattoliche» (Католическое чтение, 71 брошюра за 1853–1884), «Selecta ex latinis scriptoribus» (Избран-

ное из латинских писателей, с 1868), «Latini christiani scriptores» (Латинские христианские писатели, с 1875) и ж. «Bollettino Salesiano» (Салезианский бюллетень, 1877). В 1875 г. по инициативе Б. были направлены первые миссионеры-салезианцы в Юж. Америку.

В 1872 г. Б. учредил жен. конгрегацию «Дочерей Божией Матери, Помощницы верующих» (салезианок; лат. Filiae Mariae Auxiliatricis, FMA), основанную на базе общины Марии Мадзарелло, с 1852 г. занимавшейся аналогичной работой среди девочек, в 1876 г. основал Союз «Помощников-салезианцев» (лат. Cooperati Salesiani) для мирян.

Б. был первым священником, подготовившим экспозицию на национальной промышленной выставке. Благодаря хорошим отношениям с папой Римским и пьемонтским правительством Б. неск. раз выступал посредником между ними.

Канонизирован 1 апр. 1934 г. 24 мая 1946 г. папа Пий XII провозгласил Б. покровителем католич. издателей. В 2002 г. инициативная группа из Кастельнуово-Дон-Боско обратилась к папе Римскому Иоанну Павлу II с просьбой провозгласить Б. покровителем фокусников и иллюзионистов.

Соч.: La storia d'Italia raccontata alla gioventù: Da suoi primi abitatori sino ai nostri giorni. Torino, 1861; Dialogi intorno all'istituzione del giubileo: Colle pratiche devote per la visita della chiesa. Torino, 1865; Cooperatori salesiani ossia un modo pratico per giovare al buon costume ed alla civile società. S. Pier D'Arena, 1879; Il giovane provveduto per la pratica de suoi doveri negli esercizi di cristiana pietà: Per la recita dell'uffizio delle B. Vergine. Torino, 1880; La pedagogia o il metodo preventivo / A cura di C. Di Mari e C. Ciranna. R., 1969; Scritti spirituali / A cura di J. Aubry. R., 1988.

Ист.: Lemoine G. B., Ceria E. Memorie biografiche di don Giovanni Bosco. Torino, 1898–1939. 19 vol.; Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855. Torino, 1946; Epistolario / Ed. E. Ceria. Torino, 1955–1959. 4 vol. Лит.: Joergensen G. Don Bosco. Torino, 1928; Amadei A. Don Bosco e il suo apostolato: Dalle sue memorie personali e da testimonianze di contemporanei. Torino, 1929; Burg C. Don Bosco und seine Pädagogik. Münster, 1948; Braido P. Il sistema preventivo di don Bosco. Torino, 1955; Salotti C., Fritz E. F. Der heilige Johann Bosco. Münch., 1955; Stella P. Gli scritti a stampa di S. Giovanni Bosco. R., 1977; Cukari A. Портреты святых: В 4 т. Милан, 1991. Т. 1. С. 121–150; Don Bosco educatore: Scritti e testimonianze / A cura di P. Braido. R., 1997; Setti D. Дон Боско — друг молодежи. Гатчина, 1998.

Е. В. Калиниченко

БОСНИЯ И ГЕРЦЕГОВИНА
[серб. Босна и Херцеговина; БиГ],

гос-во в Юго-Вост. Европе, на Балканском п-ове. Расположена на территории 2 исторических областей Боснии и Герцеговины. Территория: 51,129 кв. км. Столица: Сараево (434 тыс. в 2002). Крупнейшие города: Баня-Лука, Мостар, Зеница, Тузла. Гос. язык — боснийский (латиница), серб. (кириллица) и хорват. (латиница). **География.** На севере, западе и юге граничит с Хорватией, имеет выход к Адриатическому м. (20 км побережья, г. Неум), на юго-востоке и востоке — с Сербией и Черногорией. **Население:** ок. 3,7 млн чел. (по данным Внешней торговой палаты БиГ на 2002). Ок. 1 млн чел. имеют статус беженцев в др. гос-вах. Этнические группы: боснийцы (славяне, принявшие ислам), сербы, хорваты (из-за военных действий 1992–1995 точных данных о национальном составе населения нет). **Государственное устройство:** в апр. 1992 г. мировое сообщество признало независимость БиГ от Югославии. По Дейтонским соглашениям (нояб. 1995), БиГ состоит из 2 образований — мусульmano-хорват. Федерации Боснии и Герцеговины (Сараево) и Республики Сербской (Баня-Лука), в каждом из к-рых есть президент, парламент и правительство. Органы власти единого гос-ва включают Президиум, Парламентскую ассамблею и Совет министров. Высший законодательный орган — Парламентская ассамблея (скупщина), состоит из 2 палат: Палаты народов (15 депутатов избираются парламентами: по 5 от мусульман и хорватов от Федерации БиГ, 5 сербов от РС) и Палаты представителей (42 депутата избираются прямым голосованием: по 14 от мусульман и хорватов от Федерации БиГ, 14 сербов от РС). Высший орган исполнительной власти — коллегиальный Президиум, к-рый состоит из 3 членов: боснийца и хорвата, избираемых от территории Федерации БиГ, и серба — от территории РС.

Религия. Православие исповедует, по офиц. статистике, 31%, по данным Сараевской епархии, значительно больше $\frac{1}{3}$ населения. На территории БиГ находятся 5 епархий Сербской Православной Церкви: Дабро-Босанская (кафедра в Сараево), Баня-Лукская (кафедра в Баня-Луке), Бихачко-Петровацкая (кафедра в Босанско-Петроваце), Захумско-Герцеговинская (кафедра в Требине) и Зворничко-Тузланская



(кафедра в Зворнике). **Римско-католическая Церковь** объединяет 15–17% населения, с 1994 г. управляется епископской конференцией. Представлена архиеп-ством Врхбосна (кафедра в Сараево), к-рому подчинены Баня-Луки, Мостар-Дувно и Требине-Мркан еп-ства (общее управление в Мостаре). Существует также униатская Крижевецкая епископия (Загреб, Хорватия), объединяющая ок. 5 тыс. верующих. 4% населения относят себя к **протестантам**; действуют неск. **иудейских общин**. Приверженцы **ислама**, сунниты, составляют 40–44% населения страны.

История. Античность. Древнейшее население на совр. территориях БиГ представляли различные иллирийские племена. После покорения их римлянами в I в. по Р. Х. эти земли входили в состав рим. провинций Далмации (побережье Адриатики и горные р-ны БиГ), В. Паннонии (зап. часть долины р. Савы) и Н. Паннонии (вост. часть долины р. Савы). Горные районы были освоены слабо, наибольшее значение приобрела долина р. Савы, через к-рую проходили стратегические дороги и где возник ряд городов, в основном с лат. населением. Иллирийцы в той или иной мере подверглись романизации, однако продолжали существовать как особый этнос. Эта территория, плохо контролируемая Римской империей, в кон. IV в. была предоставлена для заселения готам. Здесь сформировался этнос остготов, к-рые в 80-х гг. V в. под предводительством Теодориха Великого начали завоевание Италии. Ок. 535 г. Далмация вошла в состав Византийской империи, но через 50 лет была завоевана лангобардами.

Христианство на эти земли проникло в I в., св. ап. Павел сообщает о проповеди своего ученика ап. Тита в Далмации (2 Тим 4.10). О широком распространении христианства на этой территории в эпоху поздней античности свидетельствуют сохранившиеся руины церкви в Видоштаке близ Столаца, фрагменты базилика в долине р. Требижат, Зенице и др. местах. Из письменных источников известно о существовании в нач. VI в. Наронской и Бистунской епископских кафедр; их епископы упомянуты в актах церковных Соборов, проходивших в Салоне (совр. Солин) в 530 и 532 гг. К VI в. относится возникновение епархии с ка-

федрой в Дувно, к VII в. — Врхбосанской епархии (г. Врхбосна, ныне Сараево). Христ. общины на территории БиГ, как и всего Иллирика, в то время находились в юрисдикции папы Римского, и епископы были в основном лат. происхождения.

Славянская колонизация и средние века. В VI–VII вв. эта область постепенно заселялась славянами, в т. ч. сербско-хорват. племенами, но они оставляли нетронутыми анклав с немногочисленным рим. (иллирийским) населением. Славяне создали на этой территории в основном племенные союзы и небольшие княжества. В этот период наблюдались кризис в развитии античных городов, ослабление торговых и хозяйственных отношений, а также упадок христ. общин. Благодаря сохранившемуся на этих землях романизованному населению, особенно в городах на Адриатике, и влиянию империи Каролингов, продвинувшей в VIII–IX вв. свои владения к зап. границам совр. БиГ, христианство относительно быстро вернуло свои позиции по сравнению с Центр. Балканами. Кроме того, в IX в. этот регион вместе с соседними Вел. Моравией, Хорватией и проч. пользовался особым вниманием Римской и К-польской Церквей, между к-рыми возникло даже некое соперничество за влияние над ними. Вероятно, ок. 870–874 гг. христианство было принято в БиГ, во всяком случае в юж. приморской части — Травунии, как офиц. религия. В 70–80-х гг. IX в. эти области в церковном отношении могли подчиняться Паннонской архиепископии св. равноап. *Мефодия*. В X в. впервые упоминается название «Босния» в соч. визант. имп. *Константина VII Багрянородного* «Об управлении империей» (Βόσωνα; *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. С. 148) как одна из серб. земель.

В средневековье на территориях Боснии и Захумья (серб. Захумле), Рашки (совр. юго-зап. Сербия) и Зеты (совр. Черногория) происходило складывание серб. этноса. Географическое положение этих земель на границах Западноевроп. региона и Балкан сделало их объектом соперничества между Сербией, Хорватией, Венгрией и Византией, поэтому они попеременно входили в их состав. В правление серб. кн. Властимира (ок. 820–855) земли Треби-

не и Конавле были освобождены от визант. зависимости и включены в состав Сербии (Рашки). В сер. X в. правитель серб. державы Чеслав Клонимирович (930–960) объединил Рашку, Зету и Боснию, но после его смерти Босния стала ареной междоусобиц. После завоевания в 1018 г. Болгарского царства Византийская империя на этих землях установила свое правление. В кон. XI в. (после 1089) дуклянский кн. Бодин присоединил Боснию к своей державе и поставил там кн. Стефана. В XI в. территория совр. БиГ была разделена между Дирахийской К-польского Патриархата и Сплитской (с 1060 под рим. юрисдикцией) архиепископиями; в составе последней существовала Боснийская епископия. После разделения 1054 г. усилилось противостояние между христианами, совершавшими службу на слав. языке и пользовавшимися глаголической, в дальнейшем кириллической письменностью, и сторонниками лат. богослужения. Разрыв между православыми и католиками позднее привел к формированию в Боснии 2 этнических групп: боснийских сербов (православных) и боснийских хорватов (католиков).

С 1078 г. часть Боснии находилась также в юрисдикции архиепископа Дубровника, положение и права к-рого были укреплены папой *Урбаном II* в противовес Сплитскому архиепископу, пользовавшемуся покровительством королей Венгрии. В 1089 г. по просьбе кн. Бодина антипапа *Климент III* возвел в ранг архиепископии еп-ство в Баре, куда как провинция входила и Босния, однако из-за политического ослабления Дуклянского княжества после смерти Бодина (1101) создание нового церковного центра не имело последствий. Босния входила в состав единого серб. гос-ва (Дуклянского княжество, Зета) до рубежа XI–XII вв. (правление кн. Бодина), районы к востоку и югу от нее — Хум, Требине, Конавле и Стон с долиной р. Неретвы (буд. Герцеговина) — оставались в Сербии на протяжении неск. последующих веков. В посл. четв. XII — 2-й четв. XIII в. этими областями владели брат жупана Сербии Стефана Немани кн. Мирослав и его потомки. В 90-х гг. XII в. они были формально выведены в удел младшему сыну Немани Растко (см. *Савва I Сербский*), но





ли участие в Косовской битве на стороне сербов.

Твртко наследовал Стефан Дабиша, степень родства к-рого с предшественником не установлена. В его правление в стране началась междоусобица, в 1394 г. венг. король Сигизмунд, воспользовавшись моментом, поодиночке разгромил противников. Более чем на 30 лет Босния оказалась в состоянии феодальной раздробленности. В 1404–1410 гг. венг. войска совершили ряд походов, завоевав мн. пограничные территории Боснии. С 20-х гг. XV в. Босния пребывала в состоянии непрерывных войн с турками, к-рые вплотную приблизились к границам королевства и оказывали поддержку соперничавшим друг с другом феодалам (многие из них признали себя османскими данниками). Лишь кор. Твртко II (1421–1443) удалось в более скромных границах объединить страну, при этом он, оставаясь тур. данником, был вынужден признать себя и венг. вассалом. Правители отдельных областей Боснии пытались вести самостоятельную внешнюю политику, воюя с далматинскими городами и феодалами. В 1443–1444 гг. Босния приняла участие в антитур. коалиции.

Последний период самостоятельности Боснии (правление кор. Стефана Томаша (1443–1461) и его сына Стефана Томашевича (1461–1463)) отмечен непрерывающимися междоусобицами феодалов и войнами с османами уже на территории страны. Политическая нестабильность в стране не мешала хозяйственному подъему, возведению замков и городов, развитию ремесел и торговли. В ходе междоусобной борьбы в 1448 г. Стефан Вукчич, правитель юж. части Боснийского королевства, провозгласил себя герцогом «св. Саввы», т. к. в его владения входил мон-рь Милешева (ныне территория Сербии), в к-ром хранились мощи св. Саввы Сербского, и его владения в дальнейшем получили название Герцеговина.

В XIII–XV вв. в Боснии велось активное строительство мон-рей: в этот период появились *Папрача*, *Тавна*, *Добричево*, *Завала*, *Житомислич*, *Добрун* и др. После поражения на Косовом поле и возникновения тур. опасности монастырское строительство по существу прекращается.

Конфессиональный состав населения Боснии накануне османского



Мон-рь Житомислич в честь Благовещения Пресв. Богородицы. XVI в.

завоевания был далеко не однороден. «Среднее сословие (городское.— А. Т.) было католическим, сербское сельское население в Вост. Герцеговине оставалось православным, католическим и с элементами богомилства. На остальной территории сельское население на протяжении века в результате деятельности францисканцев все больше склонялось к католицизму» (*Džaja S. Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Hercegovina. Münch., 1984. S. 48*). Правосл. население в кон. XIV–XV в. увеличилось за счет притока сербов с покоренных османами земель. Конфессиональные воззрения боснийских правителей этого периода отличались непоследовательностью. Стефан Томаш, коронованный викарием боснийских францисканцев, в 1446 г. созвал Собор «всей Боснии», на к-ром присутствовали «церковь боснийская и добрые боснийцы» вместе с церковным главой «дедом» Мильем. Герц. Хрвой Вукчич известен как заказчик роскошных лицевых кодексов: глаголического

Мон-рь Завала в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. XVI в.



ского *Хрвоева миссала*, предназначенного для католиков-глаголашей, и кириллического *Хвалова сборника*. Герц. «св. Саввы» Стефан Вукчич хотя и поддерживал связи с Римом, но слыл защитником еретиков, т. к. его главным советником был член боснийской Церкви «гость» Радин. В 1454 г. герцог пригласил францисканцев проповедовать в своих владениях и построил правосл. храм, а из ответов К-польского Патриарха *Геннадия II Схолария* на вопросы братьи Синайского мон-ря известно, что герцог направил туда богатые дары. Богомилство в Боснии фактически прекратило свое существование в 1459–1460 гг., когда, по свидетельству папы *Пия II*, примерно 12 тыс. чел. приняли Крещение, а 40 или более, «упорствуя в заблуждении», бежали к герц. Стефану Вукчичу.

От боснийской письменности доосманского периода сохранились десятки грамот правителей и вельмож, начиная с грамоты бана Кулина 1189 г., свидетельствующих о развитой канцелярской культуре Боснии и практически полном отсутствии лит. творчества. Все кириллические кодексы, написанные в Боснии в XIII–XV вв. (более ранние неизвестны) и связываемые с «боснийской Церковью», представляют книги НЗ в их четкой форме. Они отличаются своеобразным правописанием, близким орфографии хорват. глаголических рукописей, и развивают нормы т. н. зето-хумской школы XII–XIII вв.

Под властью Османской империи. Последний боснийский кор. Стефан Томашевич погиб в 1463 г. в сражении с тур. завоевателями во главе с Мехмедом II. На захваченных территориях был организован Боснийский санджак, в 80-х гг. XV в. возник Герцеговинский санджак, последний оплот сопротивления пал ок. 1490 г. Большинство населения в начальный период завоевания исповедовало Православие, но на рубеже XVI–XVII вв. при поддержке Австрийской империи на Балканах развернулась активная деятельность католич. миссионеров, особенно успешная в зап. землях Боснии. Нек-рые османские вел. визиры 2-й пол. XV–XVI в., происходившие из боснийских потурченцев (Али-паша Семиз, позднее Соколовичи-Сокологлу), оказывали поддержку и покровительство своим правосл. родственникам. В населен-



ных пунктах, являющихся важными коммуникационными перекрестками, разместились тур. гарнизоны, быстро придав им вост. облик и превратив их в очаги исламского влияния. В таких местах мусульм. население за столетие из меньшинства превратилось в большинство. В 1-й пол. XVI в. началась насильственная исламизация христиан, что вызвало миграцию христ. населения. По описаниям путешественников, крупные боснийские поселения в XVI в. уже мало отличались от тур. Удаленные поселения, особенно в горах, долго оставались нетронутыми. Земли БиГ были гос. и давались в награду за службу. Какое-то время можно было получить



Церковь св. Архангелов (старая) в Сараеве. XVI в.

тур. завоевателей, так и возвысившейся боснийско-герцеговинской мусульм. знати, к-рую не всегда могла контролировать центральная власть Османской империи. Особенно тяжелым для населения БиГ был т. н. беглук (барщина), при к-ром кметы бесплатно обрабатывали землю, переселяясь вслед за хозяевами. Ответом на бесправное положение

Надгробия в Радимле близ Столаца. XV–XVI вв.



становились восстания, подготовка к-рых осуществлялась в Герцеговине и Черногории.

Именно на правосл. герцеговинскую знать опирался Патриарх Иоанн II при подготовке восстания в банате в 1594 г., к-рое было жестоко подавлено, и в наказание турки сожгли мощи свт. Саввы Сербского. Сербы начали поиски союзников против Османской империи среди

ленное владение от султана, сохранив христ. веру, но достаточно быстро христиан ограничили в правах, вслед. чего большая часть местной знати перешла в ислам, и мн. мусульмане-сербы смогли добиться высокого положения при султанских дворах. Местное население стало строго делиться на «правоверных» мусульман и райю (стадо). Начавшееся отождествление религии с национальностью в дальнейшем сильно повлияло на самосознание юж. славян, но в этот период еще не стало причиной их этнического разделения.

В 1557 г. была восстановлена Печская Патриархия, юрисдикция к-рой распространилась и на земли БиГ: епископские кафедры в кон. XVI в. находились в Сараеве, Тузле, Зворнике, Житомирлице и Тврдоше. В Герцеговине начинали свое служение мн. церковные деятели, в т. ч. Патриарх Печский Макарий (Соколович), свт. Василий Острожский и др.

Христ. население платило подать, отдавало мальчиков для пополнения войска янычар и испытывало иные притеснения со стороны как

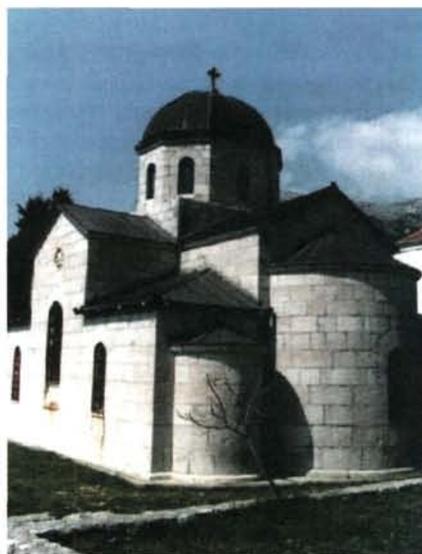
зап. правителей и представителей Римской курии. В 1596 г. Патриарх Печский Иоанн II и митр. Герцеговинский *Виссарион II* обратились за помощью к папе Римскому *Клименту VIII* и австр. имп. Рудольфу II, но выдвинутое понтификом условие — заключение унии — было для них неприемлемо. В борьбе за освобождение принимал участие и митр. Захумский свт. Василий Острожский, но, разочаровавшись в иезуитских интригах, он удалился в мон-рь. Нередко от тур. насилия страдали и католики. Иногда они просили помощи у православных.

Благодаря тому, что Боснийский эялет в XVII в. служил бастионом Османской империи на ее зап. границах и базой для дальнейшей экспансии в страны Центр. Европы, он обладал нек-рыми правами автономии, здесь строились новые и укреплялись старые крепости. Местная мусульм. знать считалась опорой центральной власти, хотя в действительности очень часто выходила из подчинения. Так, вопреки воле Стамбула велись пограничные войны с Хорватией, осуществлялись нападения на венецианские владения в Далмации. Крайне редко мусульм. власти оказывали содействие правосл. населению, как это было при восстановлении Печской Патриархии, но чаще были обратные случаи, что вызывало бунты, напр. в Сараеве в 1682 г.

Антитур. сопротивление усилилось после поражения, к-рое потерпели турки под Веной в 1683 г. В 1689 г. Патриарх Печский *Арсений III (Черноевич)* обещал помощь серб. правосл. населения австр. ген. Пиколомини в войне Свящ. лиги во главе с Австрией против Османской империи, к-рая развернулась на полях Сербии и БиГ. В 1697 г. принц Евгений Савойский взял Сараево, но, согласно заключенному в 1699 г. Карловицкому миру, к Австрии отошла сев. часть земель Боснии, а Сараево осталось в Османской империи.

Правосл. центрами османского периода были мон-ри. К этому времени относятся упоминания о мон-рях Ступле (или Ступе), *Гомионица*, *Моштаница*, *Тврдош*, *Житомирлице*. Среди католич. населения особым авторитетом пользовался орден францисканцев. Христианам запрещалось строить храмы на возвышенностях и в центре города, каменные постройки были разрешены

Мон-рь Тврдош в честь Успения Пресв. Богородицы. XVI в.





только в больших городах. Но стараниями Печских Патриархов обновлялись старые церкви и все же строились новые. Они были простыми в архитектурном плане и находились в отдаленных местах.

Для правосл. культуры БиГ того периода характерно стремление сохранить традицию. Книгописанием в сер. XVI–XVII в. занимались в Сараеве, а также в мон-рях Блишкова, Возуча, Вранштица, Гомионица, Добрун, Дреновица, Житомислич, Завала, Ломница, Моштаница, Пап-рача, Ступе, Тврдош и др.; главной задачей было тиражирование богослужебных текстов. В 1519 г. в Горажде Божидар Горажданин открыл 1-ю в Боснии и Сербии типографию и издал Служебник и Псалтирь, но типография просуществовала недолго.

С XVI в. наблюдалось оживление русско-серб. церковных и культурных связей. Представители мон-рей Боснии наряду с посольствами др. серб. обителей неоднократно посещали Москву, ставшую центром правосл. мира, с целью получения помощи от царя и Русской Церкви. При царе Михаиле Феодоровиче Пап-рачский мон-рь (Пап-рача) получил право каждые 8 лет приезжать в Москву за милостыней (*Бан-тыш-Каменский Н. Н.* Реестры греческим делам Московского архива Коллегии иностранных дел. М., 2001). В XVIII в. эти связи укрепились и приобрели иной характер благодаря деятельности в России выходцев из правосл. семейств БиГ (напр., Милорадовичи). В XVI–XVII вв. известно о существовании лишь одной правосл. серб. школы в Сараеве. В XVI–XVII вв. францисканцы отправляли духовенство на учебу в Италию, Венгрию и католич. школы Славонии, что обеспечивало высокий уровень образования.

11 сент. 1766 г. была упразднена Печская Патриархия и правосл. епархии перешли под юрисдикцию К-польского Патриархата. С этого момента и вплоть до оккупации Австро-Венгерской империей высшая церковная иерархия была греко-фанариотской. Избрание архиереев утверждалось бератами. Существовала практика, по к-рой архиереи за поставление платили тур. чиновникам, о чем свидетельствует брат, выданный Дабро-Босанскому митр. Кириллу в 1776 г. Пастыри плохо знали серб. и церковнослав. языки,



Мон-рь Гомионица близ Баня-Луки. XVI в.

поэтому вводили в богослужение греч. Все это делало фанариотов непопулярными среди населения. Число храмов уменьшалось, ремонт оставшихся производился редко. Литургии часто совершались под открытым небом.

Кризис Османской империи особенно обострился на рубеже XVIII–XIX вв., в эпоху активной рус. экспансии на Черном м., на Кавказе и на Балканах. Для укрепления ослабленной войнами империи власти попытались провести экономические и адм. реформы, к-рые не нашли поддержки в провинциях и спровоцировали рост антиосманского движения, во главе к-рого в нач. XIX в. в БиГ встали представители мусульм. знати. Пытаясь стабилизировать ситуацию, правительство империи старалось опереться на местную знать. В 1794 г. был утвержден уже существующий обычай, по к-рому христиане могли носить только черную одежду без украшений, не могли ездить верхом в городе и впереди мусульман, молодежи запрещалось петь. Хотя тур. власти издавали законы о религ., личной и имущественной свободе христиан, напр. Польханский хатт-и шериф 1839 г. о равенстве всех подданных султана, но они из-за противодействия мусульман редко осуществлялись на практике, поэтому к 50-м гг. при поддержке Сербского княжества во главе освободительного движения оказались представители христ. населения. В 1834 г. вспыхнуло антиосманское восстание под предводительством свящ. Йовицы Вучьяка. В Герцеговине и Черногории в 1852–1853, 1857–1858 и 1861–1862 гг. поднимались восстания под предводительством Луки Вукаловича. Восставшие одержали ряд побед над тур. войсками, но после поражения Чер-

ногории в войне против Турции их движение было подавлено. В результате войны Турция отказалась от пограничных герцеговинских районов в пользу Черногории.

В 1856 г. в Сараеве и в 1859 г. в Мостаре были открыты российские консульства, к-рые старались отстаивать интересы местного правосл. населения. Первым сараевским консулом был назначен А. Ф. *Гильфердинг*. В 60-х гг. благодаря усилиям российских дипломатов удалось добиться изменения порядка финансирования Церкви. Был введен налог, запрещены незаконные поборы и др. В 1872 г. в Сараеве для контроля за деятельностью митрополитов была учреждена скупщина и принят церковный устав, согласно к-рому митрополит нес перед ней ответственность за свои действия. Через российские консульства осуществлялась помощь правосл. церквям и мон-рям. В 50–70-х гг. XIX в. деньги, книги, церковная утварь и облачения из России были направлены практически во все храмы БиГ.

Со 2-й пол. XIX в. намечались положительные изменения в образовании. Открылись школы в Сараеве (с 1850), Есенице, Баня-Луке, Стари-Майдане, Чайниче, Бихаче (с 1865), Мостаре, Прияворе и др. городах. На деньги, поступавшие из России, были открыты учебные заведения для подготовки священников в мон-рях Тавна и Житомислич (1857), семинария в Баня-Луке (1867–1875).

В нач. 1875 г. Герцеговину охватило самое крупное восстание, вызванное увеличением налогов, к кон. года оно распространилось на всю территорию БиГ, восставшие добились значительных успехов благодаря поддержке в южнослав. землях и в России, откуда приехали многочисленные добровольцы и поступала экономическая помощь. В 1876 г. Сербия, Черногория и Болгария объявили войну Турции, к черногорскому войску присоединились герцеговинские повстанцы. В восстаниях принимало участие и католич. население. В 1877 г. в войну с Турцией вступила Россия. После окончания военных действий по Сан-Стефанскому мирному договору 1878 г. за БиГ была признана автономия, но по решению Берлинского конгресса того же года она была оккупирована Австро-Венгрией.





Под властью Австро-Венгрии. Результаты Берлинского конгресса вызвали волнения среди как мусульм., так и христ. населения: 28 июля 1878 г. хаджа Лой организовал «народное правительство», к-рое приняло решение о совместном сопротивлении православных и мусульман оккупантам, но восстание поднять не удалось. Формально БиГ подчинялись османскому султану, но на деле управлялись мин-вом финансов Австро-Венгрии. В 1882 г. мусульм. население БиГ выступило против проведения всеобщей мобилизации. Вена оказала им поддержку, сохранив за ними земельную собственность и ряд привилегий. Для присоединения планов сербов по присоединению своих районов к Сербскому княжеству была проведена их депортация и чересполосное расселение с мусульм. и католич. населением, а на границе с Сербским княжеством поселили католиков. 16 марта 1880 г. была заключена конвенция-конкордат с К-польским Патриархом *Иоакимом III*, согласно к-рой греч. иерархия сменилась на серб., К-польский Патриарх получал от правительства Австро-Венгрии денежную сумму взамен своих доходов, митрополиты утверждались австро-венг. властями и оплачивались из казны. Однако формальное подчинение Церкви в БиГ К-польской Патриархии еще сохранялось: в храмах поминали Вселенского Патриарха как своего главу и получали миро из К-поля.

В то же время при поддержке австро-венг. властей усилилась пропаганда католицизма, к-рый с момента оккупации и до окончания первой мировой войны стал гос. религией. С 1735 г. Ватикан назначал одного апостольского викария в БиГ. В 1846 г. были назначены 2 викария, отдельно для Боснии и для Герцеговины. В 1881 г. Врхбосанская архиепископия с кафедрой в Сараеве была возведена в ранг митрополии, в Мостар перенесена кафедра из Дувно и создана новая Баня-Лукская епископия. В 1890 г. в состав митрополии была включена Требине-Мрканская епископия с подчинением ее администратору Мостара. Такое деление сохраняется и в наст. время. Католич. пропаганда добилась перехода всех изданий в крае на латиницу, роста числа католич. школ и формирования хорват. национального самосозна-

ния среди католиков БиГ, однако их количество значительно не увеличилось, население в основном исповедовало Православие благодаря активной антикатолич. деятельности серб. пастырей, особенно митр. Дабро-Босанского *Саввы (Косановича)*. В 1882 или 1883 г. в Сараеве открылась консистория (духовный суд и семинария). Разрушенные мон-ри возрождались как приходы (*Липле*, Крупа и Тврдош), совершались правосл. паломничества к чудотворной иконе Пресв. Богородицы в Чайниче и к мощам свт. Василия в мон-рь Острог (совр. Черногория). В 90-х гг. XIX в. началось массовое переселение мусульман в Турцию из-за неурожаев, налогового гнета и введения всеобщей воинской повинности. На освобождавшиеся адм. должности власти назначали местных католиков. К нач. XX в. из 26% чиновников, уроженцев БиГ, сербы составляли 3%, мусульмане — 5%, остальные были католиками. Попытки властей среди населения БиГ внедрить концепцию единой «боснийской» народности не удалось.

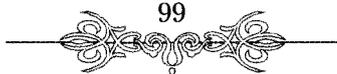
Австро-венг. власти активно вмешивались во внутреннюю жизнь БиГ, используя принцип «разделяй и властвуй»: противопоставляя хорватам сербов, сербам хорватов, тех и др. мусульманам. В 80-х гг. XIX в. для уменьшения прорус. настроений было выдвинуто требование заменить напечатанные в основном в России церковные книги на опубликованные в Австрии. Особенные препятствия чинились при организации серб. правосл. начальных школ. Представители серб. общности 25 нояб. 1896 г. обратились в Вену с меморандумом, в к-ром сообщали о нарушениях прав серб. населения, о неправомерной деятельности католич. проповедников; они требовали церковной автономии при сохранении связей с К-полем. Не получив ответа из Вены, народные представители передали в авг. 1898 г. К-польскому синоду проект церковного устройства, но он был отвергнут, что вызвало охлаждение в отношениях верующих к высшим церковным иерархам. В 1897 г. в Мостаре была установлена консистория, а в 1900 г. учреждена Баня-Лукская епархия.

В 1905 г. был принят новый порядок церковного и образовательного управления. Правящие митрополи-

ты занимали посты председателей епархиальных церковных судов и советов. Церковный совет (скупщина) состоял из всех совершеннолетних мужчин правосл. вероисповедания, собирался 2 раза в год, избирал церковно-образовательный комитет, кандидатов в священство и представлял их на утверждение епископу. Главы архиерейских наместничеств не обременялись приходами и контролировали общины, отчитываясь перед церковным судом и епархиальным советом. Помимо 2–3 постоянных членов-чиновников в церковных судах были также 6 членов из приходского духовенства, к-рых выбирало все священство епархии. В Сараеве действовал Большой административный и просветительский совет, решавший общие вопросы управления и образования. Богослужбным языком был серб. (письменность на кириллице).

В кон. XIX — нач. XX в. повысился уровень образования духовенства, из наиболее известных церковных писателей в это время работали митр. Савва (Косанович), митр. *Георгий (Николаевич)*, Г. Иванович, С. Трифкович, Н. Лалич, Г. Болярнич, прот. Фома Алагич, А. Йоканович, Х. М. Попадич, описавший путешествие в Иерусалим, Й. Гргурович, издавший школьную «Православную христианскую науку». Историей Сербской Церкви занимались В. Глушац, В. Скарич, С. Любичич, написавший «Об организации Сербской Церкви» и Проект Устава Сербской Церкви. Священники Петар Радженевич и Милан Каранович составили исследование по серб. фольклору. Издавался ряд правосл. периодических изданий: газ. «Дабро-Босанский источник» (с 1887, с 1890 «Босанско-Герцеговачский источник»), «Вестник» (с 1909), «Сербский священник» (1912–1913), «Босанская вила» (издается до наст. времени).

В кон. XIX в. БиГ в отличие от соседних слав. областей была самой многоконфессиональной, при этом ни одна из конфессий не имела абсолютного большинства. Конфессиональный состав населения в административно-территориальных единицах был смешанным: в 25 единицах доминировали православные, в 14 — мусульмане, в 12 — католики. Среди городского населения преобладали мусульмане: из 47 городов





БиГ в 40 они составляли абсолютное большинство и в 2 — относительное. Крупные землевладельцы и свободные крестьяне в основном исповедовали ислам, среди них было всего 5% христиан, в то время как абсолютное большинство зависимого крестьянства было православным. Среди торгового сословия крупную торговлю держали православные, мелкую и ремесленничество — мусульмане. Австро-венг. переписи населения империи дают следующую картину конфессионального состава населения БиГ: в 1879 г. православных было 42,88%, мусульман — 38,75, католиков — 18,08, др. вероисповеданий — 0,31%; в 1885 г. — соответственно 42,76%, 36,88, 19,88 и 0,47%; в 1895 г. — 42,94%, 34,99, 21,31 и 0,76%; в 1910 г. — 43,49%, 32,25, 22,87 и 1,39%.

В условиях гнета то Османской империи, то Австро-Венгрии среди хорват., серб. и словен. народов возникла идея консолидации юж. славян. На роль лидера в национально-освободительном движении претендовали и Сербское княжество, к-рое добилось автономии еще в 1830 г., а с 60-х гг. XIX в. стало центром антиосманского движения на Балканах и оказывало значительное влияние на серб. население БиГ, и Хорватия, где с начала века господствовало движение иллиризма, основной идеей к-рого было создание «Великой Хорватии» на южнослав. и части неслав. территории.

БиГ стала предметом особого внимания и борьбы за влияние идеологов и руководителей разных направлений национально-освободительных движений как Хорватии, так и Сербии. В БиГ на фоне углубления процесса конфессиональной дифференциации населения у появившихся на рубеже веков партий (с 1905 профсоюзы, с 1909 Социал-демократическая партия, с 1910 революционная орг-ция «Молодая Босния» и др.) не было четких политических программ, добиваться ли широкой автономии османской провинции или стремиться к южнослав. объединению.

10 июня 1908 г., после младотур. революции и восстания в Албании, Австро-Венгрия, опасаясь подъема восстания в БиГ, законодательно оформила ее аннексию, вызвавшую т. н. Боснийский кризис, обостривший отношения между Австро-Венг-

рией и Сербией, Антантой и Тройственным Союзом. В 1910 г. БиГ была дарована конституция, по к-рой наряду с правительством края созывался и парламент. Однако он был лишен законодательного права и контроля над правительством. Боснию охватило антиавстр. восстание, нек-рые члены «Молодой Боснии» использовали террористические способы достижения своих целей. Убийство в Сараеве 28 июля 1914 г. австр. эрцгерц. Франца Фердинанда послужило формальным предлогом для начала первой мировой войны.

XX в. После объявления Австро-Венгрией войны Сербии по БиГ прокатилась волна террора в отношении правосл. духовенства и населения со стороны властей и подстрекаемых ими католиков и мусульман, устраивавших демонстрации и погромы. В 1915 г. в Лондоне политики-эмигранты из южнослав. стран основали Югославянский комитет, борющийся за освобождение югослав. областей Австро-Венгрии и объединение их с Сербией в единое независимое гос-во. Для получения поддержки мировых держав Югославянским комитетом и серб. правительством в июле 1917 г. на о-ве Корфу была подписана компромиссная Декларация о принципах создания после окончания войны Королевства сербов, хорватов и словенцев как конституционной, парламентской монархии, возглавляемой серб. династией *Карагеоргиевичей*.

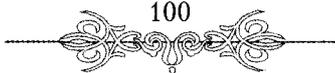
После распада Австро-Венгрии, 5–6 окт. 1918 г., в Загребе было создано Народное вече словенцев, хорватов и сербов, к-рое 29 окт. провозгласило отделение югослав. областей от Австро-Венгрии и их объединение в единое гос-во, 24 нояб. было принято решение об объединении с Сербией. Большинство населения БиГ также стремилось к объединению с Сербией, о чем 27 нояб. заявили 11 местных органов самоуправления, в т. ч. самой населенной Бая-Лукской обл. 1 дек. 1918 г. в Белграде принц-регент Александр Карагеоргиевич провозгласил создание Королевства сербов, хорватов и словенцев.

Особенностью экономики новообразованного королевства были сохранившиеся и в дальнейшем различия уровня развития промышленности и сельского хозяйства во-

шедших в него земель, среди к-рых БиГ была в числе наиболее отстающих. Под влиянием крестьянских восстаний правительство в февр. 1919 г. приняло декрет об аграрной реформе, особенностью к-рой стало сохранение за Церковью большей части земельных наделов. В окт. 1928 г. были освобождены от феодальных повинностей крестьяне БиГ, получившие в собственность земли, за к-рые бывш. помещикам была выплачена денежная компенсация. 28 июня 1921 г. была принята Конституция, провозгласившая королевство парламентской централизованной монархией. 6 янв. 1929 г. королевский манифест запретил деятельность всех партий, в стране воцарилась военно-монархическая диктатура. В окт. 1929 г. был издан закон о новом наименовании гос-ва — Королевство Югославия — и о новом территориально-адм. делении гос-ва на бановины (губернаторства), для решения остро стоявшего национального вопроса, специально игнорировавшего национальный состав их населения. В межвоенный период в БиГ мусульм. политические орг-ции безуспешно боролись за автономию. В апр. 1939 г. бановине Хорватия была дана автономия, в 1941 г. передано управление нек-рыми районами БиГ с хорват. большинством населения и серб. анклавом. Т. о., Югославия была поделена на серб. и хорват. зоны влияния, что деморализовало мусульман и поощрило серб. националистов считать оставшиеся районы БиГ частью Сербии.

С гос. строем изменилось и церковное устройство. В мае 1919 г. в Белграде состоялся Собор правосл. епископов, принявший решение о восстановлении Печской Патриархии. Титул митрополии сохранялся за Дабро-Босанской кафедрой. В 1925 г. из Бая-Лукской была выделена Бихачская епархия с кафедрой в Бихаче.

Во время второй мировой войны БиГ в 1941 г. была включена в состав созданного Гитлером на землях Югославии фашистского образования — Независимого гос-ва Хорватия (НГХ). На территории БиГ началась партизанская война с нем. войсками. Сербская Церковь поддерживала монархию, поэтому оказывала содействие четническому движению Д. Михайловича в БиГ, в то время как католич. Церковь под-





держала власть усташей. Руководство НГХ провозгласило программу создания «чистого пространства для жизни хорватов», по к-рой предполагало одну треть серб. населения уничтожить, вторую — изгнать, а третью — обратить в католичество. В апр. и мае 1941 г. вышли указы о запрещении использования кириллицы и о закрытии всех правосл. начальных школ. Мусульмане стали считаться хорватами, принявшими ислам, поэтому они выступали союзниками хорватов в борьбе с сербами. Известно об участии в зверствах над православными католич. священнослужителей и мусульм. духовных лиц. Весной и летом 1941 г. были арестованы или изгнаны с кафедр правящие архиереи Сербской Православной Церкви. Жертвами стали митр. Дабро-Босанский сщмч. *Петр (Зимонич)*, еп. Баня-Лукский сщмч. *Платон (Йованович)*, еп. Горно-Карловацкий сщмч. *Савва (Трлаич)*. С 1941 по 1945 г. погибло ок. 120 священников БиГ, более 220 стали беженцами. Мн. правосл. храмы были обращены в хозяйственные объекты, нек-рые отданы католикам и униатам. На территории БиГ действовал «Отдел по разрушению сербских церквей». Иногда правосл. церкви становились местом массовых расправ с серб. населением. Сотни тысяч правосл. сербов были изгнаны. Мн. сербов принудили перейти в католичество (от 100 тыс. в 1941 до 350 тыс. чел. за годы войны). Для раскола единства правосл. населения, последующей унии и постепенной ассимиляции сербов была создана т. н. автокефальная Хорватская Православная Церковь, главой к-рой был поставлен архиерей РПЦЗ архиеп. *Ермоген (Максимов)*, состоявшая из 4 епархий, в т. ч. Сараевской. После окончания войны эта Церковь прекратила свое существование. В Хорватии и БиГ действовали концентрационные лагеря, самый известный из них — Ясеновац, где приняли мученическую кончину тысячи сербов, евреев и цыган. За время второй мировой войны в БиГ погибло 179 тыс. чел., из к-рых 72% составляли сербы, 16,5% мусульмане, 4,4% хорваты, страну покинули ок. 200 тыс. сербов, были уничтожены 92 правосл. храма, 94 мечети и 21 католич. храм.

После освобождения Югославии от нем. оккупации БиГ как самостоятельная республика вошла в состав

Федеративной Народной Республики Югославии (ФНРЮ), провозглашенной 29 нояб. 1945 г., в апр. 1963 г. преобразована в Социалистическую Федеративную Республику Югославию (СФРЮ). Конституция 1946 г. провозгласила отделение Церкви от гос-ва. Границы новых республик были определены произвольно и не совпадали с этническими. БиГ была центральной республикой ФНРЮ (СФРЮ) со смешанным населением: по переписи 1948 г., сербы составляли 44%, мусульмане — 30,7, хорваты — 23,9%. В республике в послевоенные годы было 418 правосл. храмов и 10 мон-рей, 566 католич. храмов и 18 мон-рей, 713 мечетей. В 1947 г. в стране началась агитация мусульм. женщин за снятие паранджи, в 1950 г., когда скупщина БиГ приняла закон о запрещении ношения паранджи.

С 70-х гг. XX в. благодаря близким отношениям Белграда с араб. миром ислам переживал в Югославии возрождение. За послевоенный период в стране строились новые мечети, местная молодежь получала высшее исламское образование на Ср. Востоке. Католикам Югославии оказывали поддержку католич. круги Австрии и Италии. Правосл. церковная жизнь осложнялась коммунистической политикой руководства гос-ва, в послевоенные годы проводившего репрессии в отношении правосл. духовенства.

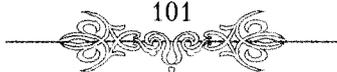
В БиГ в 60–70-х гг. XX в. наметился рост мусульм. населения. По переписям населения, в БиГ в 1961 г. было 42,89% сербов, 25,69% мусульман и 21,71% хорватов; в 1971 г. — соответственно 37,19%, 39,57% и 20,62%; в 1981 г. — 32,02%, 39,52% и 18,38%. По переписи 1991 г., опубликованной в 1992 г. в разгар военных действий, население республики составляло 4377 тыс. чел.: 31,2% — сербы, 43,5% — мусульмане и 17,4% — хорваты, 5,6% самоопределились как «югославы», большинство из них составляли сербы и дети от смешанных браков, к-рых в 1991 г. было 27%. В 1991 г. из 106 территориальных общин БиГ больше 50% мусульм. населения было в 35, а серб. — в 32. Серб. население преобладало в Зап. Боснии и Вост. Герцеговине, мусульм. — в Центр. и Вост. Боснии, хорват. — в Зап. Герцеговине. При этом сербы занимали ведущее место в этническо-террито-

риальном составе БиГ, представляя большинство населения на 53,3% территории.

Югославия была неоднородным в экономическом и политическом отношениях объединением, из-за чего между республиками нарастали противоречия. В кон. 80-х гг. СФРЮ перестала существовать как экономическое целое, в республиках прозвучали требования суверенитета. В БиГ по причине слабой экономики, многонационального и многоконфессионального состава населения не смогла сформироваться политическая партия, к-рая выражала бы интересы большинства населения.

25 июня 1991 г. объявили о своей независимости Словения и Хорватия. Федеративная армия была готова сохранить единство гос-ва. После вмешательства международных орг-ций удалось достичь компромисса в Словении, и в янв. 1992 г. ее независимость была признана мировым сообществом. В Хорватии в 1991 г. начались военные столкновения между сербами, компактно проживавшими на 1/3 ее территории и не желавшими выходить из состава Югославии, и хорват. армией, отстаивавшей независимость и целостность республики.

Под влиянием событий в соседних республиках мусульм. и хорват. депутаты парламента БиГ выступили за провозглашение независимости, и 15 окт. 1991 г. скупщина в отсутствие депутатов-сербов, стремившихся к сохранению БиГ в составе Югославии, приняла Меморандум о суверенитете. В знак протеста сербы в нояб. 1991 г. провели в серб. районах плебисцит и 9 янв. 1992 г. провозгласили образование Сербской Республики, позже переименованной в Республику Сербскую. В проведенном мусульманами и хорватами при бойкоте сербами референдуме 29 февр. — 1 марта 1992 г. приняли участие 63,4% всего населения, из к-рых 62,68% проголосовали за независимость. 6 апр. 1992 г. независимость БиГ признали страны ЕС, 7 апр. — США. 22 июня БиГ была принята в состав ООН. Целью хорватов стало основание независимого гос-ва в рамках БиГ и достижение конфедеративных отношений с Хорватией. 3 июля 1992 г. в БиГ было провозглашено Хорватское содружество Херцег-Босна со столицей





в Мостаре, преобразованное 28 авг. в Хорватскую Республику. В то же время часть мусульман БиГ, не поддерживавшая военной политики правительства, 27 сент. 1993 г. провозгласила создание Автономного края Зап. Босния, а 26 июля 1994 г. — Республики Зап. Босния со столицей в г. Велика-Кладуша, что было попыткой доказательства возможности мирного сосуществования 3 народов на территории БиГ. Правительственные войска в авг. 1994 г. ликвидировали это образование, обвинив его руководителей в измене родине.

Каждое из новообразований на территории БиГ создавало свои органы управления и военные подразделения, при использовании к-рых в нач. 1992 г. началось территориальное разграничение. Уже к маю 1992 г. военные столкновения происходили во мн. районах БиГ. Начали поступать сведения о тысячах беженцев, «зачистках» территорий, концентрационных лагерях и т. п. Мировое сообщество предлагало различные способы урегулирования ситуации в БиГ, в основном путем кантонизации, к-рые не могли удовлетворить все стороны и лишь провоцировали новые столкновения конфликтующих сторон для установления контроля над территориями. В первый год противостояния сербы контролировали более 60% территории. В дек. 1992 г. Республика Сербская приняла Декларацию об окончании войны и защите своих границ политическими средствами. Но с 1993 г. мусульмане пытались отвоевать у сербов часть территорий, в то время как хорваты воевали и с мусульманами и сербами за «свои» территории. В БиГ были размещены миротворческие силы ООН, к к-рым потом присоединились силы НАТО, занимавшие антисерб. позицию. С февр. 1994 г. серб. позиции стали подвергаться ударам авиации НАТО. Перелом в ситуации наступил весной 1994 г., когда США заставили мусульман и хорватов пойти на примирение, а затем на создание Мусульmano-Хорватской Федерации, о чем было провозглашено 18 марта 1994 г. К кон. 1995 г. территория БиГ была поделена на 3 этнические области, с помощью НАТО серб. армия была ослаблена, мусульмане и хорваты смогли отвоевать у сербов значительную территорию.

Под давлением США и международных орг-ций противоборствующие стороны были вынуждены пойти на переговоры, к-рые состоялись на военной базе в Дейтоне (США, шт. Огайо) с 1 по 21 нояб. 1995 г. и заключались в согласовании и подписании пакета договоренностей, включавших карты разделения БиГ на 2 образования — Мусульmano-Хорватскую Федерацию БиГ (Сараево, 51% территории) и Республику Сербскую (Баня-Лука, 49% территории), военные аспекты урегулирования, гражданские вопросы гос. строительства, восстановления экономики, решения гуманитарных вопросов и т. д. Весь последующий период под управлением Верховного представительства ООН в БиГ осуществлялась намеченная в Дейтоне программа: формировались органы власти, проводились выборы в парламенты образований и гос-ва в целом, разграничивалась территория, разоружались военные формирования, создавались условия для возвращения беженцев и т. п.

Во время войны погибли 200–250 тыс. чел., многие были вынуждены стать беженцами: из Вост. Боснии, Вост. Герцеговины и Краины было изгнано ок. 800 тыс. мусульман, из Зап. Герцеговины, Ср. и Зап. Боснии — ок. 800 тыс. сербов, из Центр. — ок. 500 тыс. хорватов. Население страны сократилось на 1 млн чел. Было разрушено или повреждено $\frac{2}{3}$ жилого фонда, промышленность к 1994 г. сократилась на 95%, ок. 70% мощностей по выработке электроэнергии вышли из строя.

До 2003 г. управление гос-вом осуществляют представители международных орг-ций ОБСЕ и ООН, имеющие самые широкие полномочия. Страна продолжает делиться на 2 национальных образования — Республику Сербскую и Мусульmano-Хорватскую Федерацию, внутри к-рой сохраняется разделение на хорват. и мусульм. кантоны. К сер. 2003 г. миротворческий контингент сокращен до 13 тыс. чел.

В 1992–1995 гг. были уничтожены или сильно пострадали многочисленные религ. объекты, как правосл., так и мусульм. и католич. Резиденции епископов правосл. Церкви в Мостаре, Сараево и Тузле были разрушены, архиереи были вынуждены покинуть страну, почти все мон-ри закрыты. В Мостаре разрушен ка-

федеральный собор, кафедра перенесена в мон-рь Тврдош, где находится и в наст. время. Правосл. б-ка в Сараево сгорела, нек-рые церковные объекты минировались и взрывались по неск. раз. Мон-рь Житомислич, переживший вторую мировую войну, превращен в развалины.

С 1995 г. началось восстановление правосл. церковной жизни, к-рое осложнено территориальным разделением БиГ и миграцией правосл. населения из районов постоянного проживания. В 1994 г. была основана ДА во имя свт. Василия Острожского в Србине (Республика Сербская). В Сараево открылась ДС во имя сщмч. Петра, митр. Дабро-Босанского. На территории Республики Сербской возобновлены или находятся в процессе возобновления все действовавшие ранее мон-ри и храмы, в средних школах Закон Божий введен в обязательный список дисциплин. В Федерации БиГ процесс восстановления правосл. храмов идет медленнее, продолжают многочисленные провокации и нападения на храмы, с большим трудом удалось начать восстановление мон-ря Житомислич. Сократилось и католич. население. Сейчас действуют 2 францисканские провинции в Сараево и Мостаре и 4 провинции частных сестер (3 в Сараево, 1 в Мостаре), 281 приход, служат 238 священников, ок. 850 монашествующих. Открываются католич. колледжи. Начинается процесс возвращения мусульм. беженцев в серб. районы, строятся новые мечети. Для решения религ. вопросов действует Межрелигиозное вече, состоящее из представителей 4 религий страны: Православия, католицизма, ислама и иудаизма. В нач. 2003 г. власти БиГ приняли решение о возвращении верующим имущества, конфискованного у религ. общин в годы правления в Югославии И. Броз Тито.

Лит.: *Ђоровић В.* Босна и Херцеговина. Београд, 1925; *он же.* Политичке прилике у Босни и Херцеговини. Београд, 1939; *Ђурковић С.* Историја средњовековне Босанске државе. Београд, 1964; *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine.* Sarajevo, 1966; *Божићевић В.* Писменост у Босни и Херцеговини. Сарајево, 1975; *Наумов Е. П.* Процессы развития этнического самосознания в Сербии и Боснии в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 94–117; *Lesny J.* Studia nad początami monarchii Nemaniczkow (polowa XI – koniec XII w.). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, 1989. S. 5–134; *Radić R.* Verom protiv vere: Država i verske





zajednice u Srbiji 1945–1953. Beograd, 1995; *Акимова О. А., Турилов А. А.* Этническое и культурное самосознание населения Боснии в XV в. // Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995. С. 177–191; *Антоний (Пантелич), иером.* История Сербской Церкви. 1945–1995 гг.: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 1996. Ркп.; Церковь в истории славянских народов. М., 1997; *Милеусић С.* Духовни геноцид. Београд, 1997; *Поповић Радомир, Јереј.* Српска Црква у историји. Београд, 1997; *Давидовић Светислав, прот.* Српска православна црква у Босни и Херцеговини од 960 до 1930 г. Нови Сад, 1998; *Мартынова М. Ю.* Балканский кризис: народы и политика. М., 1998. С. 199–268; *Станојевић С.* Историја Босне и Херцеговине. Београд, 1999; *Суботин-Голубовић Т.* Српско рукописно наслеђе од 1557 г. до средине XVII в. Београд, 1999; *Вяземская Е. К.* Конфессия и национальность в историческом развитии Боснии и Герцеговины // Роль религии в формировании южнославянских наций. М., 1999; *Акимова О. А.* Межконфессиональные отношения в Боснии (кон. XIV–XV в.) // Славяне и их соседи. Вып. 7: Межконфессиональные связи в странах Центр., Вост. и Юго-Вост. Европы в XV–XVII вв. М., 1999. С. 15–39; *Гуськова Е. Ю.* История югославского кризиса (1990–2000). М., 2001; История Сербии и Черногории: Босния и Герцеговина, Македония, Словения, Хорватия. М., 2002.

Е. Ю. Гуськова, А. А. Турилов, А. В. Шестаков

БОСОНОГИЕ [босые; дискальцеаты; лат. *discalceati*; итал. *scalzi*; франц. *déchaussés*; нем. *Barfüßerorden*], общее название для неск. муж. и жен. нищенствующих монашеских конгрегаций, члены к-рых по уставу ходят босыми или в сандалиях. Считается, что в зап. традиции этот обычай впервые был введен католич. св. *Франциском Ассизским*. В XVI – нач. XVII в. происходит юридическое оформление конгрегаций Б., выделившихся из орденов *августинцев-еремитов, кармелитов, мерцендариев*.

БОСПОР [Боспор Киммерийский; греч. Βόσπορος, Βόσφορος], историческая область в Сев. Причерноморье, на Таманском и Керченском п-овах. Сформировалась в процессе греч. колонизации сев.-вост. побережья Понта Эвксинского, автохтонным населением к-рого, согласно античным легендам, были киммерийцы. В VI в. до Р. Х. выходцы из Милета основали на Керченском п-ове колонии Пантикапей (Боспор, древнерус. Корчев, совр. Керчь), ставший впосл. важнейшим портом и центром греч. колонизации на Б., Нимфей, Тиритаку, на Таманском п-ове – Кепы. Ионийцами и лесбосцами на Таман-

ском п-ове была основана Гермонасса (хазар. Таматарха; визант. Матраха; древнерус. Тмутаракань), теосцами – Фанагория. В V в. до Р. Х. образовалось Боспорское царство со столицей в Пантикапее, объединившее греч. колонии Б., соседние земли Вост. Крыма, заселенные скифами, а также территории Тамани, Н. Кубани и Вост. Приазовья, заселенные меотами. Возникли новые города: Китей, Киммерик, Феодосия на Керченском п-ове, Горгишия на Таманском, в устье Дона крупнейшим центром с III в. до Р. Х. стал Танаис. Захватив плодородные земли, Боспорское царство стало крупнейшим экспортером хлеба в Грецию; сохранились интенсивные экономические связи с метрополией. В эпоху расцвета (с IV–III вв. до Р. Х.) в городах Б. велось интенсивное монументальное строительство, возводились храмы, усыпальницы боспорской знати (гробницы в Царском, Золотом, Б. Близице и др. курганах) украшались росписями, в Пантикапее существовал театр. Распространены были культы Аполлона (исследован монументальный храм в Пантикапее) и Афродиты, земледельческий культ Деметры, с V в. до Р. Х. известен культ Кибелы, равно как и культы местных богов автохтонного населения Б.

В кон. II в. до Р. Х. под угрозой экспансии Скифского гос-ва боспорский царь передал власть понтийскому царю Митридату VI Евпатору; Митридат втянул Б. в борьбу с Римом, что вызвало восстание в боспорских городах; понтийский царь покончил с собой в Пантикапее в 63 г. до Р. Х. Б. оказался в политической зависимости от Рима, его цари становились пожизненными верховными жрецами культа августов (рим. императоров). Царица Динамия ок. 14 г. до Р. Х. переименовала Боспор в Кесарию в честь Августа (возможно, к этому названию восходит позднейшее тюрк. наименование города Керчь и слав. Корчев). В I–II вв. по Р. Х. наступает эпоха стабилизации экономики, строятся новые города (Илурат), происходит проникновение сарматского населения на Б., скифы (тавроскифы) постепенно вытесняются. В городах Пантикапее, Фанагории, возможно, Горгишии и Танаисе появляются иудейские общины. С появлением иудеев связывается распространение на Б. монотеисти-

ческого культа Бога Высочайшего, явлений прозелитизма и квазипрозелитизма как среди вольноотпущенников, оказывавшихся (судя по манумиссиям) под опекой общины иудеев (при синагоге), так и среди высших слоев: согласно самой поздней из боспорских надписей, упоминающих Бога Высочайшего, наместник Феодосии Аврелий Валерий Строг в 306 г. построил молельню Богу Высочайшему. Монотеистический культ господствовал среди членов культовых союзов (фиасов) в Танаисе.

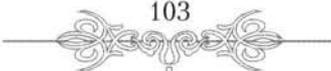
Распространение монотеистической традиции способствовало проникновению христианства на Б. Первые предметы христ. культа – перстни-печатки с изображениями крестов и рыб – обнаружены еще в языческих погребениях I-й пол. III в. В IV в. в боспорских городах (Пантикапее, Илурате) появляются первые христ. некрополи. К 304 г.



Перстень с крестом и двумя рыбами по сторонам. Керченский п-ов. III–IV вв.

относится надгробная надпись Евтропия из Пантикапее – первый датированный христ. памятник в Сев. Причерноморье. К 325 г. формируется Боспорская епископия: на Никейский Собор прибыл Боспорский еп. Кадм (в греч. версии списка участников) или Домн (в синайской и араб. версиях). Одновременно с сер. III в. усиливаются вторжения варваров – готов, герулов и боранов – на Б. В 70-х гг. IV в. нашествие гуннов привело к гибели Боспорского гос-ва.

Христ. общины уцелели в переживших нашествие городах – Боспоре, как стал называться в раннее средневековье превратившийся в небольшой городок Пантикапее (там открыт склеп 491 г. с надписями, передающими тексты Трисвятого, 90-го псалма и др.), его пригороде Тиритаке, Матрахе (на месте Гермонассы) и др., в новых центрах, прежде всего в *Сугдее* (древнерус.





ская епископия включена в число кафедр К-польского Патриархата. Б. занимает 25-е или 29-е место в списке автокефальных архиепископий

Катакомбы, открытые в 1912 г. Рельефный крест над входом. Пантикпей (Керчь). IV–V вв.

Сурож, совр. Судак). Их дальнейшая история связана с историей епархий К-польского Патриархата (*Зихийская епархия*, включавшая Тамань, Сугдейская епископия и др.). В 1-й пол. IX в. *Епифанием Монахом* было составлено *Житие Андрея Первозванного*, согласно к-рому апостол посетил с проповедью Аланию, Зихию, Б., затем Феодосию и Херсонес.

Боспорская епископия наряду с Херсонской является древнейшей в Крыму (обе упомянуты в Псевдо-Епифаниевом списке епархий 680–681 гг. как части диоцеза Зихия). Свидетельства истории собственно Боспорской епископии связаны с известиями об участии епископов Б. в церковных Соборах: неназванный епископ присутствовал на Никомидийском в 344 г., Евдоксий — на К-польском в 448 г., Эфесском в 449 г., К-польском в 459 г. Подпись Боспорского еп. Иоанна стоит под посланием К-польского Собора 519 г. к Патриарху Иоанну, он присутствовал на К-польском Соборе 536 г. В подписях под документами *Вселенского VII Собора* 787 г. есть имя Давида, «диакона святейшей Церкви Боспорской», к-рое тот поставил «вместо Андрея, достопочтеннейшего епископа своего». В VI в. Боспор-

К-польского Патриархата (*Darrouzès. Notitiaе. N 1–5*). Боспорский еп. Лука присутствовал на К-польском Соборе 879–880 гг.

За господство над Б. с VI в. боролись Византия и гунны, тюрки, с VII в. — Хазарский каганат, к-рому Б. был подвластен до IX в. Визант. хронист Феофан Исповедник свидетельствует, что в 527 или 528 г. один из боспорских гуннских вождей Горда был крещен в К-поле имп. Юстинианом I и отослан назад охранять Б.; когда новокрещеный правитель велел переплавить идолов, гунны подняли восстание и, захватив Б., убили его. Юстиниан отправил войско, отогнавшее гуннов и восстановившее власть над Б. (*Theoph. Chron. P. 175*).

К периоду хазар. господства относится деятельность в Крыму архиеп. Сугдеи свт. *Стефана* Сурожского. С упрочением позиций христ. Церкви на Боспоре, видимо, была связана миссия Константина Философа и Мефодия в 861 г.: по археологическим данным, на поселениях болгар, подвластных каганату, во 2-й пол. IX в. восстанавливаются храмы (небольшие по размеру, на уцелевших фундаментах прежних визант. церквей). В письме Боспорскому еп. Антонию (60-е гг. IX в.) Патриарх *Фотий* поддерживает усилия епископа в стремлении крестить иудеев: «Если же ты и живущих там иудеев,

Катакомбы, открытые в 1890 г. На стенах красной краской написаны Трисвятое, 90-й псалом и прокимны. Пантикпей (Керчь). 491 г.



пленив в послушании Христу, приведешь, как ты написал, от сени и буквы к Благо-

дати, я получу в изобилии прекрасные плоды добрых надежд, какие я всегда питал относительно тебя» (*Phot. Ep. 97*). Вероятно, к кон. IX в. Византия восстанавливает власть над Б. (Керчью). Тогда же в Б. было возобновлено строительство в технике смешанной кладки из плинфы и камня дошедшего до наших дней трехапсидного крестово-купольного храма Иоанна Предтечи (по материалам раскопок Т. И. Макаровой и др., кон. IX — нач. X в.; перестроен в XIV в., некрополь при храме существовал до XIX в.). Купол храма опирается на 4 колонны серого мрамора с коринфскими капителями более ранней постройки, чем сама церковь.

В кон. X–XI в. на Б. (Корчев), если опираться на надпись на Тмутараканском камне (1068), претендует древнерус. Тмутараканское княжество. С Корчевом предположительно идентифицируется г. Россия, упомянутый в XII в. араб. географом аль-Идриси. К кон. XI в. при *Алексее I Комнине* Б., как и Таматарха, оказывается под властью Византии. Предполагается, что император был заинтересован в освоении нефтеносных районов, — многочисленные обломки амфор, содержащих нефть, употребляемую для получения «греческого огня», обнаружены как на Тамани, так и в Б. Вместе с тем сохранялись традиц. отрасли экономики: земледелие и рыболовство (свидетельство тому — множество цистерн для засолки рыбы в Б. и в пригороде Тиритаке); торговый флот составлял ок. 100 судов. В правление того же Алексея I при Патриархе Евстратии была проведена церковная реформа (1081–1084), по к-рой крымские архиепископии Херсона, Сугдеи и Б. были отделены от диоцеза Зихия. При имп. Андронике II (1282–1328) Б. был возведен в ранг митрополии.

В XIII в. Б. был razoren монголо-татарами (затем ногайцами в 1299) и запустел: Ибн Баттута в 30-х гг. XIV в. упоминает лишь уцелевшую церковь (Иоанна Предтечи). Тогда же город становится венецианской, затем генуэзской колонией Воспоро (Черкио — Керчь). Под 1308 г. в городе упомянут католич. епископ. С кон. XV в. назывался крепостью и отошел во владение Османской империи, с 1774 г. в составе Российской империи, с 1991 г. — Украины.



Известные епископы Б.: Кадм или Домн — 325 г., Евдоксий — 448 г., Иоанн — 536 г., Андрей — 787 г., Антоний — ок. 859–867 гг., Лука — ок. 880 г. Ист.: Корпус боспорских надписей. М.; Л., 1965; *Чичуров И. С.* Византийские ист. соч.: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980; *Darroutzès.* Notitiae. P. 126, 181.

Лит.: *Гайдукевич В. Ф.* Боспорское царство. М.; Л., 1949; Боспорские города. М.; Л., 1952; *Кругликова И. Т.* Боспор в позднеантичное время. М., 1966; *Шелов Д. Б.* Танаис и Нижний Дон в первые века н. э. М., 1972; *Цветаева Г. А.* Боспор и Рим. М., 1979; *Масленников А. А.* Население Боспорского гос-ва в VI–II вв. до н. э. М., 1981; *Воронов А. А., Михайлова М. Б.* Боспор Киммерийский. М., 1983; *Ростовцев М. И.* Государство и культура Боспорского царства // ВДИ. 1989. № 3; *Шелов-Коведяев Ф. В.* История Боспора в VI–IV вв. до н. э. // Древнейшие гос-ва на территории СССР, 1984 г. М., 1985; *Макарова Т. И.* Боспор-Корчев по археол. данным // Византийская Таврика. К., 1991; она же. Археологические раскопки в Керчи около церкви Иоанна Предтечи // МИАЭТ. 1998. Т. 6. С. 344–393; Боспорский сб. М., 1992–1996. Вып. 1–5; *Молев Е. А.* Боспор в период эллинизма. Н. Новгород, 1994; *Подосинов А. В.* Еще раз о происхождении имени г. Керчь // Античный мир. Византия. X., 1994; *Emetz I.* Early Christianity in the Kingdom of Bosphorus // Эпиграфический вестн. 1995. № 1; *Диатроптов П. Д., Емец И. А.* Корпус христ. надписей Боспора // Там же. № 2; *Diatroptov P. D.* The Spread of Christianity in the Bosphorus in the 3^d–6th Cent. // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia: An Intern. J. of Comparative Stud. in History and Archaeology. 1999. Vol. 5. N 3; *Болгов Н. Н.* Боспор византийский: Очерки истории // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск, 1998; *Николаева Э. Я., Десятчиков Ю. М.* О распространении христианства на Боспоре // Таманская старина. СПб., 1998. Вып. 1. С. 82–83; *Науменко В. Е.* Церковная география Таврики в VII–IX вв. по данным Notitiae Episcopatum // Крымский архив. 1999. № 5; она же. Место Боспора в системе византийско-хазарских отношений // Бахчисарайский ист.-археол. сб. Симферополь, 2001. Вып. 2; *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000; *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – нач. XII в.). СПб., 2000; Археология: Крым. Сев.-Вост. Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья, IV–XIII вв. М., 2002.

В. Я. Петрухин

БОССЕ ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ [франц. Institut œcuménique de Bossey; англ. Bossey Ecumenical Institute; нем. Ökumenisches Institut Bossey], находится в 18 км от Женевы, в кантоне Во. Основан по инициативе Генерального секретаря ЦК *Всемирного Совета Церквей* (ВСЦ) В. А. Виссер-Хуфта в окт. 1946 г. в связи с необходимостью проведения дискуссий не только по поводу доктринальных различий христ. конфессий, но и по

актуальным проблемам войны и мира, социальной справедливости, расизма, эксплуатации, бедности, национально-освободительных движений, к-рые требовали общего ответа со стороны христиан. Особое место в экуменических программах заняли проблемы Африки, Азии и Лат. Америки. Еще до второй мировой войны христ. лидеры понимали опасность таких явлений, как секуляризация общества и социальное отчуждение, поэтому в преддверии создания ВСЦ предполагалось начать обсуждение этих вопросов на базе экуменического ин-та, к-рый работал бы в тесном контакте с международными орг-циями, чьи представительства находятся в Женеве, это определило местонахождение буд. ин-та.

Идея создания ин-та существовала у таких деятелей экуменического движения, как Секретарь Федерации Швейцарских протестантских Церквей д-р А. Келлер, англикан. теолог из Индии Дж. Олдем, но решающее значение имела деятельность Виссер-Хуфта. Поместье Боссе, ранее принадлежавшее цистерцианскому аббатству Бонмон, в 1946 г. было приобретено на средства Дж. Д. Рокфеллера-младшего. По инициативе Келлера летом 1934 г. в Женеве в течение 3 недель работал международный экуменический семинар, в к-ром участвовали 35 представителей христ. Церквей со всего мира, в т. ч. иером. *Кассиан* (Безобразов), Э. Бруннер, М. Дибеллиус; в дальнейшем идею создания ин-та поддержали К. Барт, Ж. Курвуазье, Р. Нибур, П. Тиллих, прот. С. Цанков, Т. Кагава и др.

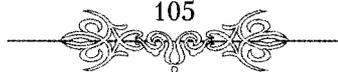
Организация экуменического ин-та стала возможной только по окончании второй мировой войны, первым его директором стал д-р Х. Кремер, голл. реформатский ученый и миссионер, долгое время работавший в Индонезии, участник антифашистского Сопротивления. На 1-ю десятидневную сессию ин-та собрались 37 студентов из 15 стран. Среди преподавателей и лекторов были рус. философ Н. А. Бердяев, амер. ученый в области социальной этики Дж. Беннет, Виссер-Хуфт, Келлер, Р. фон Тадден, Х. Лилье, С. де Дитри, О. Томкинс, В. Циммерли и др. Кроме обычных учебных программ в Боссе всегда проводились различные научно-богословские и практические конференции и семинары.

Так, в 1947 г. были организованы подготовительные курсы для буд. христ. молодежных лидеров, где вели занятия преподаватели *Православного Богословского института прп. Сергия в Париже* прот. Г. Флоровский и П. Евдокимов, несколько позже курс лекций читал католич. теолог И. Конгар.

С 1951 г. Б. э. и. был приписан к фак-ту протестант. теологии Женевского ун-та, нек-рые члены франц. экуменической монашеской общины Тезе посещали Боссе с курсами лекций и беседами о христ. единстве. В 1958 г. в штат преподавателей был принят молодой греч. богослов Н. Ниссиотис, ставший вскоре директором ин-та. В 1980–1988 гг. в Б. э. и. преподавал Дан-Илие Чоботя, ныне Даниил, архиеп. Ясский, митр. Молдовы и Буковины (Румынская Православная Церковь).

Работа Б. э. и. в основном направлена на подготовку кадров для экуменической деятельности, поэтому большое внимание уделяется практическим дисциплинам, совместной общинной жизни и молитве. Ин-т был задуман как «лаборатория экуменического движения», и поэтому его спецификой оказалась работа по преимуществу с мирянами различных христ. Церквей; планируется на базе ин-та создать условия для развития межрелиг. диалога, с этой целью регулярно проводятся встречи, семинары и конференции религ. деятелей со всего мира. Совместно с ВСЦ осуществляется публикация экуменической лит-ры. Ежегодно ин-т проводит 2 сессии высшей школы, совместно с фак-том протестант. теологии Женевского ун-та осуществляет подготовку студентов для защиты диссертаций на степень «магистр экуменизма», предполагается начать прием документов на степень «доктор философии». Начата полная реконструкция комплекса зданий Боссе, в планах ин-та построить новую б-ку, многократно увеличить ее фонд, приблизить условия проживания студентов к европ. университетским стандартам.

В Б. э. и. в разное время обучались будущие митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий* (Поярков) (1960), митр. Винницкий и Могилёв-Подольский *Макарий* (Свистун) (1968), архиеп. Красноярский и Енисейский *Антоний* (Черемисов) (1973–1975), архиеп. Петро-заводский и Карельский *Мануил*



(Павлов) (1977–1978), еп. Пермский и Соликамский *Иринарх* (Гре-зин) (1987–1988).

Директора Б. э. и.: Хендрик Кре-мер (Нидерланды) и Сюзанна де Дьетриш (Франция) (1946–1955), Ханс-Генрих Вольф (ФРГ) (1955–1966), Никос Ниссиотис (Греция) (1958–1974), Джон Мбити (Уганда) (1974–1980), Карл Х. Херц (США) (1978–1983), Адриаан Геензе (Ни-дерланды) (1983–1989), Сэмюэл Амиртхам (Индия) (1989–1990), Жак Николь (Швейцария) (1989–1996), Хейди Хэдсел-ду Насименту (США) (1997–2001), прот. Иоанн Саука (Румыния) (2001–).

Лит.: Bossey: Two Vignettes from the Early Years: With Contributions of W. A. Visser't Hooft and Suzanne de Diétrich. Bossey, 1981; Mobbs A. Les origines et les premières années de l'Institut œcuménique de Bossey. Bossey, 1983; Weber H.-R. A Laboratory for Ecumenical Life: The Story of Bossey 1946–1996. Gen., 1996.

Диак. Александр Васютин

БОСТРА [Босра, араб. *بصرى* — Бусра; тур. Эски-Шам, совр. Бусра-эш-Шам], сел. в юго-зап. части Си-рии, в горном массиве Эд-Друз (обл. Хауран), недалеко от границы с Иорданией. В прошлом — крупный адм. и церковный центр, известный в наст. время своими археологическими памятниками.

Б., расположенная между пере-сыхающими руслами 2 притоков р. Ярмук, известна с эпохи Макка-веев. Изначально это был самый сев. форпост Nabateyского царства, ставший со временем 2-й наряду с Петрой столицей набатеев. В 106 г. по Р. Х. это царство было аннекси-ровано Римом и превращено в пров. Аравия. Город, перестроенный и укрепленный при имп. Траяне и по-лучивший наименование Nova Tra-jana Bostra, стал столицей провин-ции, местом дислокации III Кирен-ского легиона (во II — нач. V в.) и важным центром торговли на доро-ге между Дамаском и Красным м. и на границе земледельческих облас-

тей и пустыни. С момента основания пров. Аравия отсчитывалась т. н. эра Бостры (Aera Bostrensis), употреб-лявшаяся в местной монетной че-канке, а также в греч. и араб. эпи-графике Заиорданья. При имп. Александре Севере Б. получила ста-тус колонии, при имп. Филиппе Арабе, родившемся в окрестностях Б., город был возведен в ранг метро-полии. Важное адм. значение Б. со-храняла и в визант. эпоху. Вероятно, она не входила в состав араб. гос-ва *Гассанидов*, существовавшего в Хау-ране в VI в., а управлялась непо-средственно византийцами.

Исчезновение набатейской госу-дарственности, быстрое угасание местной культуры и религии ста-ли благоприятными факторами для распространения христианства. *Ориген* в 1-й пол. III в. свидетель-ствует о существовании христ. общин с епископами почти во всех се-лениях пров. Аравия.

Первым достоверно известным епископом Б. был *Берилл*. Еп. Тит (60-е гг. IV в.) был одним из извест-ных церковных писателей своей эпохи. В церковно-адм. отношении митрополия Б. входила в состав Ан-тиохийского Патриархата (см. *Ан-тиохийская Православная Церковь*), ей подчинялись 19 епископов в Хау-ране и Заиорданье. Большинство христиан города составляли арабы (население Б. было в основном семит. происхождения, имелось небольшое число римлян и выходцев из др. районов империи; в округе кочева-ли араб. племена).

В VI в. епархия Б. была затронута монофизитским расколом, патриарх *Сефир* Антиохийский в 512 г. изгнал с местной кафедры правосл. еписко-па Юлиана и заменил его своим приверженцем. После начала гоне-ний на монофизитов в 518 г. и до араб. завоевания Сирии монофи-зитские епископы Б., видимо, в го-роде не жили, а перемещались вме-сте с племенами бедуинов, к-рые исповедовали монофи-зитство.

Большинство архи-тектурных памятников

*Античный театр.
II в. по Р. Х.*

Б. относится к рим. и визант. периодам. До наст. времени сохрани-лись следы античной

планировки города: прямоугольник с 4 воротами, 2 пересекающиеся под прямым углом центральные улицы, когда-то обрамленные портиками. Одна из этих улиц, Декуманус, и в наст. время является главной в се-лении. В центре ее стоит триум-фальная арка; Н. П. *Кондаков*, побы-вавший здесь в нач. XX в., застал в довольно хорошем состоянии двух-этажный дворец рим. наместника, ныне разрушенный: местное насе-ление вплоть до недавнего времени разбирало античные здания на стройматериал. К югу от города, за стенами, находится театр, один из самых больших и хорошо сохранив-шихся в рим. архитектуре. В визант. время город украсился церквами, крупнейшей из них был кафедраль-ный собор во имя Сергия, Вакха и Леонтия (завершен в 512 — 513 гг., частично сохр. до наст. времени), одна из первых купольных церквей Сирии. Известны также ц. Бого-родицы, епископский дворец, жен. мон-рь св. Кирика и муж. — св. Сер-гия, где сохранились стены и ап-сида Большой базилики. Согласно мусульм. легенде, в этом мон-ре жил мон. Бахира, к-рый предсказал великое будущее 12-летнему *Му-хаммаду*, попавшему в Б. с араб. ка-раваном. По свидетельству араб. географа X в., в пользу этого мон-ря мусульм. власти собирали ежегод-ный налог.

В 613 или 614 г. Б. была разруше-на персами, после чего уже никогда не достигала прежнего величия. В мае 634 г. первой из визант. городов она сдалась арабам (см. ст. *Арабские за-воевания*). Под мусульм. владыче-ством город вступил в полосу упад-ка, обусловленного целым комплек-сом причин, из к-рых основными были тяжелый экологический кри-зис в Заиорданье, деградация земле-делия, экспансия кочевников и на-ступление пустыни. В то же время Б., лежавшая на пути мусульм. хад-жа, имела статус адм. центра Хау-рана, там были возведены мечети — аль-Умари (VIII в., перестроена в XIII в.), Фатимы (X–XIII вв.), аль-Мабрак (XII в.), частично сохранив-шиеся.

В период династии *Айюбидов* в обстановке борьбы мусульман с крес-тоносцами возросло военное значе-ние Б. С кон. XI до сер. XIII в. город-ские укрепления неоднократно перестраивались. На базе рим. театра, обнесенного рвом и стеной с баш-





Мон-рь св. Сергия.
Зап. фасад. IV в.

ниями, была создана цитадель — один из главных военных памятников мусульм. мира. После монг. оса-



Кафедральный собор
во имя святых Сергия,
Вакха и Леонтия.
512–513 гг.

ды 1261 г. цитадель восстановили и расширили, для чего был разобран на стройматериал огромный рим. ипподром.

В мамлюкскую и османскую эпохи упадок и уменьшение населения в Б. продолжались. По данным османской переписи 1569 г., в городе насчитывалось 109 мусульм. и 23 христ. семейства. В XVI в. Б. утратила статус столицы Хаурана. Из-за натиска бедуинских племен маршрут хаджа в XVII в. сместился на запад от Б., туда, где впосл. прошла Хиджазская железная дорога. Османские власти до кон. XIX в. почти не контролировали Хауран.

Христ. присутствие сохранялось в Б. и после араб. завоевания. Известен ряд сиро-яковитских епископов города VIII–X вв., после X в. яковитская община угасает. Правосл. митрополиты Б. (полный титул «митрополит Бострийский, пречестный, и экзарх Каменистой Аравии») упоминаются в XII, XIV, XV вв. и позже; предположительно выходцем из Хаурана был Антиохийский Патриарх Пахомий II (1412). Митрополиты Хаурана Афанасий и Косма Даббас последовательно занимали кафедру Антиохийского Патриарха в 1612–1619 и 1619–1627 гг. (см. статьи *Афанасий II Даббас*, *Кирилл IV*).

В связи с сокращением христ. населения Хаурана правосл. кафедра Б. в сер. XVIII в. была упразд-

нена. Мелькитские униатские патриархи с 1763 г. время от времени ставили титулярных митрополитов Б. Непосредственно на территории Хаурана униатская иерархия была учреждена в 1836 г. В 1908 г. правосл. Антиохийский Патриарх тоже восстановил Хауранскую епархию. Со-

гласно тур. статистике 1914 г., в Б. и ближайшей округе проживало 22,5 тыс. мусульман, 3 тыс. православных и ок. 600 униатов.

В XX в. в Б. проводились масштабные археологические исследования. Она представляет собой один из крупнейших культурно-исторических памятников Ближ. Востока.

Православные епископы Б.: Тимон?, Берилл (ок. 230–240); Максим (до 264 — после 268); Никомах (до 325 — после 341); Антоний (упом. 343–344); Тит (до 363, ум. ок. 378); Багадиос (до 381 — после 394); Евлисий, Антиох (упом. 431); Константин (упом. 448 и 451); Антипатр (? — после 458); Юлиан (до 512–513 — после 518); Иордан (упом. 527); Иоанн (до 539 — после 553); Симеон (2-я пол. VI в.); Досифей; Полиевкт (до 624 — ?); ? (кон. VII в.); Стефан (нач. VIII в.); Николай (упом. 1111); Арсений (упом. 1365); Михаил (до 1369 — 6 февр. 1395); Иоаким (упом. февр. 1452); Афанасий Даббас (? — до 1612); Косма Даббас (ок. 1612 — май 1619); ? (упом. 1627); Григорий ад-Димашки (до 1653 — после 1673); ? (упом. 1686); Кирилл (1763–1794), Афанасий Матар (1798–1800); Кирилл Фасфус (окт. 1836 — 1858); Игнатий Аккави (1859 — 7 авг. 1870); Василий Хаззар (24 окт. 1871 — 16 июня 1887); Николай Кади (10 февр. 1889 — ?); Захарий (1909 — ?); Василий; Савва (5 июня 1999–).

Лит.: *Korolevskij S. Bostra* // DHGE. T. 9. Col. 1399–1405; *Кондаков Н. П.* Археол. путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904.

С. 103–108; *Жузе П.* Епархии Антиохийской церкви // СИИПО. 1911. С. 481–498; *Abel A. Bostra* // EI. Vol. 1. P. 1275–1277; *Сидорова Н. А., Стародуб Т. X.* Города Сирии. М., 1979. С. 84–95; *Trimingham J. S.* Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times. L.; N. Y., 1979.

К. А. Панченко

БОСХ [голл. Bosch] Иероним (ок. 1450, Хертогенбос, — 1516, там же), нидерланд. художник. Первые уроки живописи получил в мастерской отца, худож. Антониса ван Акена, впосл. обучался в городах Харлеме и Делфте. В 1480 г. вернулся в Хертогенбос; к тому же году относится первое документальное свидетельство о Б. как живописце. В 1481 г. женился на Алейт Гойартс; с 1486 г. член благотворительного Братства Богоматери, для капеллы к-рого создал алтарный образ (не сохр.).

К раннему периоду (1475–1500) относятся произведения на евангельские сюжеты («Поклонение волхвов», 1480–1485, Художественный музей. Филадельфия; «Христос перед народом», 1480–1482, Штеделевский худож. ин-т. Франкфурт-на-Майне) и жанровые картины морально-дидактического характера («Шарлатан», 1480–1485, Городской музей. Сен-Жермен-ан-Ле; «Удаление камня глупости», 1485–1488, Музей Прадо. Мадрид). В центре богословской программы работы «Семь смертных грехов» (ок. 1480–1490, Музей Прадо. Мадрид) — идея Всевидающего Ока, к-рая подчеркнута композиционно (форма тондо) и надписью: «Берегись, берегись, Бог видит». Б. изобразил 7 клейм, иллюстрирующих каждый из смертных грехов, по сторонам — медальоны («Смерть», «Второе пришествие Христа», «Рай» и «Ад»), в центре — образ Христа-страстотерпца. Сцены, иллюстрирующие человеческие пороки, отличает характерный для художника Сев. Возрождения интерес к бытовым деталям, т. о. иллюстрации человеческих страстей у Б. не отвлеченно аллегоричны, а конкретны. В основе работы «Корабль дураков» (1490–1495, Лувр. Париж), являющей обобщенный образ человеческой глупости, возможно, лежит одноименное сочинение (1494) С. Бранта. Особую роль Б. отводит пейзажным фонам, характеризую мир через контраст ренессансной красоты природы и уродливости человеческого греха. Очевидно, Б. был адептом религ. движения *devotio moderna* (новое благочестие),



ках изображено сотворение Адама и Евы, на внутренних — Страшный Суд; центральная сцена понимается обычно как образ человеческого греха.

*Поклонение волхвов.
1510 г. (Музей Прадо,
Мадрид)*

При традиц. прочтении триптиха слева направо он представляет историю падения человечества, повлекшего за собой наказание. Согласно др. т. зр., при чтении композиции

справа налево получается, что человечество переходит от адского состояния к райскому блаженству через культ наслаждения — *ars amandi* (искусство любви). Вторая версия основана на предположении, что в этом произведении Б. мог реализовать программу секты «братьев и сестер Свободного Духа», возникшей в Нидерландах в XIII в., придерживавшейся воззрений древних *адамитов*. Изысканная арабесковая композиция, легкость и вытянутость фигур, причудливость сцен выявляют в художнике поздне-средневеков. мастера. Изображение ада у Б. во многом совпадает с описанием его в кн. «Видение Тундала» (Visio Tundali. Spreyer, 1483), художественное мышление мастера придает фантастическим образам удивительную правдоподобность, усиливая их символическое звучание.

что объясняет критическое отношение к офиц. Церкви, нашедшее отражение в его живописи.

Ярче иносказательность проявилась в работах зрелого периода (1500–1510). В триптихе «Воз сена» (1505–1507, Музей Прадо, Мадрид) на внешней стороне створок изображен бродяга, отбивающийся от злой собаки (возможно, иллюстрация притчи о блудном сыне), на левой внутренней створке — рай (Сотворение прародителей, Первородный грех, Изгнание из рая), в центре — иллюстрация фламанд. пословицы «Мир — стог сена, и каждый выдергивает из него сколько сможет» — метафора человеческой истории; на правой створке — ад. Идея выбора жизненного пути на примере истории одного человека заложена в изображении на внешних створках и развернута во вселенском масштабе в живописи внутренних створок. В триптихе «Искушение св. Антония» (1500–1505, Нац. музей старинного искусства, Лиссабон) на внешних створках представлены сцены Страстей Христовых; в раскрытом виде — эпизоды искушения св. Антония. Б. показал мир, населенный существами, олицетворяющими человеческие пороки. Это не абстрактные символы, а живые твари, наделенные убедительной реальностью. Помещенная в центр фигура Христа в одеждах священника, указывающего на Распятие, говорит о пути преодоления греха через страдание.

Одно из наиболее загадочных произведений Б. — триптих «Сад земных наслаждений» (1505–1510, Музей Прадо, Мадрид). На внешних створ-

Работы Б. в поздний период творчества (1510–1516) проникнуты чувством глубокого гуманизма и психологизма. В серии картин «Страсти Господни» наиболее известной является «Несение креста» (1515, Музей изящных искусств, Гент). Если для «больших триптихов» характерны черты «пламенеющей готики», то в этой работе нет легкости и вытянутости пропорций, высокого горизонта, отсутствует пейзажный фон. Почти всю поверхность холста занимает изображение толпы, показанной в неистовом возбуждении. Иисус Христос изображен спящим, так что все окружающее кажется кошмарным сном. Здесь Б. взял за основу принцип, к-рый первым использовал Джотто: передачи пространства через наложение профильных изображений на фигуры, нарисованные анфас. Др. линию позднего творчества Б. представляют ренессансные работы, напр. «Иоанн Евангелист на острове Патмос» (1505, Картинная галерея, Берлин-Далем). Фигура святого показана на фоне пейзажа — одного из лучших в творчестве мастера. Картина проникнута духом умиротворения, лишь небольшое изображение горящего корабля напоминает о грядущем Апокалипсисе. То же настроение характерно и для последнего из сохранившихся триптихов — «Поклонение волхвов» (1510, Музей Прадо, Мадрид). В центральной части представлена сцена поклонения, на боковых створках — донаторы и их святые покровители. В закрытом виде триптих представляет гризайльное изображение мессы св. папы Георгия, к-рому явился

Христос, окруженный орудиями Страстей. В верхней части помещены сцены мучений Спасителя. Т. о., идея триптиха —

*Несение креста.
1515 г. (Музей изящных
искусств, Гент).
Фрагмент*

жертва Христа, искупающая человеческие грехи.

Творчество Б. является завершающим этапом ранненидерланд. живописи, финалом ее «золотого





Иоанн Евангелист на острове Патмос.
1505 г. (Картинная галерея. Берлин-Далем).
Фрагмент

века». Сложный символизм и философская многоплановость образов Б. уже к XVII в. становятся трудны для восприятия, только в XX в. его произведения были заново осмыслены. В наст. время о Б. говорят как о провозвестнике совр. понимания искусства, находя параллели его творчеству в сюрреализме. Лит.: *Бенеш О.* Искусство Северного Возрождения. М., 1973. С. 126–146; *Фомин Г.* Иероним Босх. М., 1974; *Fraenger W.* Hieronymus Bosch. Dresden, 1975; *Marijnissen R. H.* Hieronymus Bosch. Weinheim, 1988 (рус. пер.: М., 1998); *Тольный Ш., де.* Босх. М., 1992; *Баттилотти Д.* Босх. М., 1998–2000. 2 т.; *Никулин Н. Н.* Золотой век нидерландской живописи: XV в. М., 1999. С. 232–279.

А. А. Бельтюкова

БОТА, мц. (20 нояб.) — см. ст. *Нирса*, еп., и др.

БОТКИН Евгений Сергеевич (27.05.1865, Царское Село, ныне г. Пушкин — 17.07.1918, Екатеринбург), лейб-медик имп. мч. *Николая II*. Четвертый из 12 детей С. П. Боткина, проф. Медико-хирургической академии, лейб-медика императоров *Александра II* и *Александра III*, племянник писателя В. П. Боткина и П. П. Боткина, возглавлявшего купеческую фирму Боткиных с 1855 г., в 1883–1907 гг. являвшегося старостой храма Христа Спасителя. Получил начальное домашнее образование, в 1878 г. поступил в 5-й класс 2-й петербург-

ской классической гимназии, к-рую окончил в 1882 г. Проучившись год на математическом отд-нии физико-математического фак-та С.-Петербургского ун-та, в 1883 г. перешел на открывшееся младшее отд-ние подготовительного курса Военно-медицинской академии, к-рую окончил в 1889 г. В янв. 1890 г. поступил врачом-ассистентом в Мариинскую больницу для бедных, 20 дек. того же года был на собственные средства командирован с научной целью за границу; занимался у ведущих европ. ученых, знакомился с устройством берлинских больниц. С мая 1892 г. работал врачом придворной капеллы. 8 мая 1893 г. защитил диссертацию на степень д-ра медицины. С янв. 1894 г. вновь сверхштатный ординатор Мариинской больницы. Весной 1895 г. командирован от больницы за границу на казенный счет, 2 года провел в медицинских учреждениях Хайдельберга и Берлина, слушая лекции и занимаясь практикой у известных нем. врачей



Е. С. Боткин с женой
и детьми. Фотография.
90-е гг. XIX в.

проф. Г. Мунка, Б. Френкеля, П. Эрнста и др. Научные труды и отчеты заграничных командировок Б. были опубликованы в «Больничной газете Боткина» и в «Трудах Общества русских врачей». 12 мая 1897 г. Б. был избран приват-доцентом Военно-медицинской академии. В 1904 г., после сообщения о начале войны с Японией, добровольцем отправился в действующую армию, заведовал медицинской частью Красного Креста в Маньчжурской армии, осенью 1905 г. вернулся в С.-Петербург, издал кн. «Свет и тени русско-японской войны 1904–1905 гг.». Награжден боевыми орденами св. Владимира 3-й и 2-й степени с мечами. В 1907 г. состоял главным врачом общины св. Георгия.

В апр. 1908 г. назначен лейб-медиком имп. *Николая II*, исполнял обязанности домашнего врача царской семьи. В дек. 1914 г. потерял старшего сына Дмитрия, хорунжего лейб-гвардии Казачьего полка, погибшего в бою с немцами. В 1916 г. получил потомственное дворянство.

После отречения *Николая II* от престола Б. не покинул царскую семью. 1 авг. 1917 г. вместе с *Николаем II*, *Александрой Феодоровной* и их детьми отправился в ссылку в Тобольск. Вместе с детьми *Татьяной* и *Глебом*, приехавшими к отцу в сент. 1917 г. в Тобольск, Б. занимал 2 комнаты на 1-м этаже в доме купца *Корнилова*, отведенном для сопровождавших царскую семью людей. Утро и вечер Б. проводил с царской семьей, днем принимал и посещал больных. 26 апр. 1918 г. выехал вместе с *Николаем II*, *Александрой Феодоровной* и вел. кн. *Марией Николаевной* в Екатеринбург, где поселился вместе со всеми заключенными в доме, ранее принадлежавшем инженеру *Н. К. Ипатьеву*. В своем последнем неоконченном письме (к «Саше», вероятно к брату *А. С. Боткину*) от 9 июля 1918 г. Б. писал о своей религ.

эволюции — от «индифферентизма» университетских лет к христ. вере. По его мнению, моральные

принципы, усвоенные в ун-те, есть ступень к преодолению эгоизма и христианству.

В ночь с 16 на 17 июля 1918 г. царская семья и их приближенные, в т. ч. Б., были расстреляны в подвале дома *Ипатьева*. После первых выстрелов многие из жертв оказались еще живы. *Я. М. Юровский* выстрелами в упор добил сначала цесаревича *Алексия*, затем Б. В результате расследования, проведенного по поручению *А. В. Колчака* судебным следователем по особо важным делам Омского окружного суда *Н. А. Соколовым*, было установлено, что тела убитых уничтожили с помощью кислоты в неизвестном месте, останки царской семьи и их приближенных найдены не были.





«Екатеринбургские останки», извлеченные Свердловской областной прокуратурой в 1991 г. из захоронения под Екатеринбургом, Русская Церковь не считает возможным «принять с абсолютной достоверностью» как останки царской семьи и их приближенных. Правительственная комиссия наличие останков Б. в могиле под Екатеринбургом не установила, никто из представителей рода Боткиных для генетической экспертизы не привлекался.

Арх.: ГАРФ. Ф. 740; РГВИА. Ф. 316. Оп. 40. Д. 2904; Ф. 546. Оп. 2. Д. 7962.

Соч.: Больные в больнице. СПб., 1898; Что значит «баловать больных»? СПб., 1903; Свет и тени русско-японской войны 1904–1905 гг.: Из писем к жене. СПб., 1908.

Лит.: Наши деятели по медицине. СПб., 1910. Вып. 1; Мейер И. П. Как погибла царская семья. М., 1990; Соколов Н. А. Убийство царской семьи. М., 1990; Мельник (Боткина) Т. Е. Воспоминания о жизни царской семьи до и после революции. М., 1993; Жильяр П. Трагическая судьба Николая II и царской семьи. М., 1992; Крылов А. Н. Последний лейб-медик. М., 1998.

О. Т. Е.

БОТОШАНИ [румын. Botoșani], адм. центр одноименного жудеца в исторической обл. Буковина в сев.-вост. части Румынии, богатый памятниками правосл. архитектуры средневековья и Нового времени.

Церковь свт. Николая в Попэуци (1496). Возведена молдав. господарем св. Стефаном III Великим. Перестраивалась в XVI в. В связи с учреждением здесь в 1750 г. мон-ря была построена каменная ограда вокруг церкви. В нач. XIX в. была проведена реставрация храма. Церковь триконховая (длина 24 м, ширина 9,8 м), одноглавая, с несколько расширенным пронаосом. Глава венчает наос, барабан главы многогранный, цилиндрический изнутри, имеет в основании 2 звездчатые базы. Наос прямоугольный с 2 боко-



выми полукружиями апсид. Фасады декорированы 2 рядами ниш с полуциркульными завершениями и отдельными керамическими вставками. В интерьере частично сохранилась первоначальная роспись кон. XV в. с более поздними поновлениями. Отдельно стоящая колокольня — одна из немногих сохранившихся построек подобного типа времен св. Стефана Великого. 1-й и 3-й ярусы, где размещены колокола, представляют в плане квадрат, 2-й ярус — восьмерик. В результате проводившихся в нач. 2003 г. в храме археологических раскопок были обнаружены захоронения более 25 высших сановников, относящиеся ко времени правления господаря Стефана Великого (одна надгробная плита датирована 1492).

Церкви вмч. Георгия (1551) и **Успения Божией Матери** (1552). Оба храма в основном повторяют план ц. свт. Николая. Их ктиторм была Елена, вдова господаря Петра Рареша. Ц. вмч. Георгия — типичный триконх, но уменьшенных пропорций. Росписи отсутствуют, верхняя часть стен, апсида и барабан главы украшены рядом ниш. В наст. время внешний вид ц. Успения изменен после перестройки храма в 1724–1725 гг. В 1819 г. с запада к нему была пристроена колокольня.

Интерес представляют также 2 арм. церкви, Успения Божией

Церковь свт. Николая в Попэуци. 1496 г.

Матери (XVIII в., колокольня 1826) и Св. Троицы (1795–1797, перестроена в 1832), храмы Трех святителей (1789), св. Спири-

дона (1801), Русет (1826), старообрядческая церковь (1853).

Церковь свт. Николая Чудотворца (1535), характерная

Мон-рь Ворона

для молдав. зодчества 1-й пол. XVI в. (триконховая, с главой над наосом), была построена в с. Кошула, в 20 км к юго-востоку

от Б. Ее возвел вел. казначей Матиаш в своем мон-ре на Милутине. Храм был расписан внутри и снаружи (фрагменты росписей присутствуют на зап. фасаде). Сохранились вышитые, как полагают, рукой Ангелины, супруги ктитора, воздуш. покровцы для Св. Даров и епитрахиль. В наст. время храм относится к действующему муж. мон-рю Кошула.

Недалеко от Б. расположен действующий жен. мон-рь Ворона, на территории к-рого находятся храмы XVIII–XIX вв.

В. С. Мухин

БОТСВАНА [англ. The Republic of Botswana], гос-во на юге Африки. Территория: 600,4 тыс. кв. км. Столица: Габороне (213 тыс. на 2002). Крупные города: Франсисаун, Селеби-Пхикве, Молепололе, Канье. Гос. язык — сетсвана и англ. **География.** Граничит с ЮАР на юге, с Намибией и Замбией на западе и севере, с Зимбабве на востоке. Занимает территорию обширной бессточной впадины Калахари, к-рую окружают плато. Климат на юге субтропический, резко континентальный, на севере тропический. **Население:** ок. 1,6 млн чел. (на июль 2002), в основном представлена народами группы банту (тсвана (сетсвана) — 79%, каланга — 11, васарва — 3% и др.), белое население составляет 7%. Ок. 80% населения сосредоточено в вост. и юго-вост. районах, пограничных с ЮАР и Зимбабве. **Государственное устройство.** Б. — республика, член Содружества наций. Действует Конституция 1966 г. Глава гос-ва и правительства — президент. Законодательная власть принадлежит президенту и Законодательной ассамблее. Совещательный орган при правительстве — Палата вождей.





Коренное население Б.— бушмены (саны). Начиная с VIII в. племена банту постепенно оттесняли бушменов во внутренние районы пустыни Калахари и дельту р. Окаванго. В XVIII в. в стране появились первые европейцы. К нач. XIX в. банту объединились в неск. крупных независимых друг от друга племенных союзов. В первые десятилетия XIX в. они вели частые кровопролитные войны с племенами зулу. С сер. 50-х гг. буры приступили к захвату земель тсвана (бечуаны). В 1885 г. англ. администрация объявила юж. часть страны до р. Молопо англ. колонией («территория Бечуаналенд»), а сев. и зап. области — протекторатом Бечуаналенд. В июне 1964 г. Великобритания приняла решение предоставить «территории Бечуаналенд» также статус протектората, в 1965 г. после введения внутреннего самоуправления состоялись первые выборы в Законодательный совет. С 30 сент. 1966 г. страна получила независимость и стала называться Б.

Религия. До наст. времени среди племен, населяющих страну, большое влияние имеют традиц. африкан. верования. Напр., среди бушменов почти 90% придерживаются верований предков. Они сохраняют кочевой образ жизни, поклоняются различным животным и небесным телам (Солнцу, Луне, созвездию Юж. Крест) как проявлениям божественного начала. Каанг — творец мира для племен, проживающих на юго-востоке, Хуве — для тех, кто живет на севере и западе. По представлениям бушменов, душа после смерти человека продолжает жить и испытывает потребность в воде и пище, поэтому часто оставляет могилу и занимается охотой. В племени тсвана развит культ предков (бадимо).

Ок. 50% (по др. сведениям, до 60%) жителей Б.— христиане: католики (от 6 до 7%), протестанты (не более 26%), представители *африканских христианских течений* (ок. 35%). **Православные Церкви.** Территория Б. входит в юрисдикцию *Александрийской Православной Церкви*. Правосл. верующие немногочисленны и представлены в основном работающими в Б. дипломатами и специалистами из др. стран. **Римско-католическая Церковь** является крупнейшей христ. Церковью страны. В Б. расположены еп-ство Габороне (в составе архиеп-ства

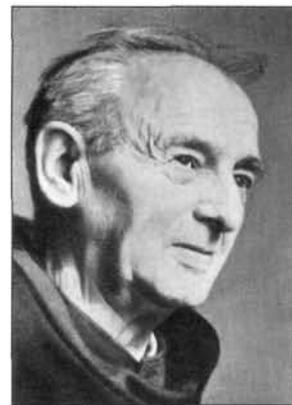
Блумфонтейн (на территории ЮАР)) и апостольское вик-ство Франсистаун. **Протестантские церкви, деноминации и секты.** Англиканская Церковь представлена диоцезом Ботсваны, входящим в англикан. Церковь Провинции Центр. Африки. Большинство лютеран принадлежат к Евангелическо-лютеранской Церкви в Ботсване. Также в Б. присутствуют реформаты (Объединенная Конгрегационалистская Церковь Юж. Африки и Голландская Реформатская Церковь), баптисты, методисты, пятидесятники, адвентисты седьмого дня, мормоны. В стране также проживает незначительное число иудеев, мусульман, бахаитов.

Распространение христианства. Первые христ. миссионеры появились в Юж. Африке во 2-й пол. XVII в. Это были представители Голландской Реформатской Церкви. Протестант. миссионеры постепенно продвигались в сев. направлении, в XVIII в. начали свою деятельность брит. англикане и методисты. В 1820 г. шотл. пресвитерианский проповедник Р. Моффат основал на юге Б. первую христ. миссию. 2-я миссия, созданная в 1861 г. англ. исследователем Африки Д. Ливингстоном, появилась на севере Б. Представители Лондонского и Парижского евангелических миссионерских об-в вели среди африкан. населения большую катехизаторскую работу, организовывали для местных жителей школы и больницы. Первый англикан. еп. Чарлз Макензи прибыл в страну вместе с Ливингстоном. После создания независимой англикан. Церкви Провинции Центр. Африки (1955) на территории Б. был учрежден диоцез Ботсвана (епископ не имеет постоянной резиденции). Католич. миссия была основана в 1895 г. Территория Б. долгое время находилась в юрисдикции еп-ств Булавайо (Родезия; ныне Зимбабве), Кимберли (ЮАР) и апостолического вик-ства Виндхук (Намибия). В апр. 1959 г. была установлена единая национальная юрисдикция — апостолическая префектура Бечуаналенда. В авг. 1966 г. она была преобразована в еп-ство Габоронес, с апр. 1970 г.— в еп-ство Габороне. 27 июня 1998 г. было создано апостольское вик-ство Франсистаун. В 1966 г. образовался Христианский совет Ботсваны, к-рый входит в ВСЦ и включает 36 христ. Церквей и орг-ций.

Законодательство по вопросам религии. Взаимоотношения Церкви и гос-ва регулируются Конституцией 1966 г. (с поправками 1969 и 1970) и координируются мин-вом внутренних дел. 11-я и 12-я статьи Конституции гарантируют право на свободу совести и вероисповедания. Несмотря на то что религ. образование включено в программы всех школ, общинам предоставляется право организовывать школы на собственные средства.

Лит.: Африка. М., 1986. Т. 1; Barrett. Encyclopaedia.

БОТТ [франц. Botte] Бернар (1893–1980), ученый-литургист, монах бенедиктинского аббатства Мон-Сезар в Бельгии. В 1922 г. принял священный сан. Один из активных участников зап. *литургического движения*. В 1956 г. основал Высший ин-т литургики (Institut supérieur de Liturgie) при Католическом ин-те в Париже, основной задачей к-рого было объединение усилий ученых из разных стран в изучении христ. богослужения и применение новых знаний в пастырской практике; до



Бернар Ботт.
Фотография. 70-е гг. XX в.

1964 г. занимал в институте пост директора. В 1962–1963 гг. входил в состав комиссии по подготовке документов *Ватиканского II Собора*, касающихся реформы богослужения (Commission préparatoire de liturgie), в т. ч. конституции *Sacro-sanctum concilium*, принятой 4 дек. 1963 г. Возглавлял группу по пересмотру рим. *Понтификала*, результатом деятельности к-рой стало упразднение чинов поставления в низшие степени католич. иерархии, радикальная переработка чинов последований рукоположений и *конфирмации* и т. д. Наряду с др. авторитетными литургистами (такими,



как Й. Юнгманн, Л. Буйе, П. М. Жи) работал в комиссии по реформе рим. мессы; комиссия составила ряд документов, кардинальным образом изменивших традиц. католич. богослужение.

Основные труды Б. посвящены истории рим. обряда, эргологии и сравнительной литургике. Широко известность ему принесла работа «Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie» (Louvain, 1932) (Истоки Рождества и Богоявления), содержащая краткое изложение основных теорий о происхождении праздников *Рождества Христова* и *Крещения Господня*. Б. разделял идеи, развиваемые т. н. школой истории религии, сторонники к-рой искали в дохрист. солярных мистериях родственные с христ. праздниками черты. Научно-теоретические взгляды Б. нашли отражение во введении и комментариях к кн. А. *Баумштарка*, к-рую он перевел на франц. язык (Liturgie comparée. Chevetogne, 1954).

Б. принадлежат статьи об *анафоре* литургии апостолов Адая и Мари, Крещении и рукоположениях у несториан и сиро-яковитов. Им были подготовлены критические издания и комментированные переводы рим. канона мессы (Le canon de la messe romain: Éd. crit., introd. et notes. Louvain, 1935; L'ordinaire de la messe: Texte crit., trad. et études / Éd. V. Botte, Chr. Mohrmann. P., 1952. (Études liturgiques; 2)) и важнейших древних памятников, таких, как «*Апостольское предание*» (Traditio apostolica – La Tradition apostolique. P., 1946, 1968², 1984³. (SC; 11); La Tradition apostolique de saint Hippolyte: Essai de Reconstitution. Münster; W., 1963. (Liturgiegeschichte Quellen und Forschungen; 39)), трактат «О таинствах» (De sacramentis – *St. Ambroise de Milan. Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*. P., 1950, 1961²; 1994⁴. (SC; 25)) и др. При реконструкции «Апостольского предания» Б. опирался прежде всего на лат. версию памятника, составителем к-рого он считал сщмч. *Инполита Римского* (III в.). Б. отстаивал традиц. атрибуцию трактата «О таинствах» (De sacramentis), сохранившегося в нек-рых рукописях под именем свт. *Амвросия Медиоланского* († 397). Перу Б. принадлежат также статьи о мессе и чинах таинств согласно рим. обряду в журналах (Oriens Christianus,

La Maison-Dieu, L'Orient Syrien, Questions liturgiques et paroissiales (Löwen), OCP и др.) и энциклопедиях (RAC и др.). Список многочисленных работ Б. см. в кн. «Mélanges liturgiques» (P. XIX–XXXII).

Лит.: Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte OSB de l'abbaye du Mont-César. Louvain, 1972; *Martis D.* Dom Bernard Botte, OSB and Liturgical Exegesis. P., 2002.

А. А. Ткаченко

БОТТА́ [франц. Botta] Поль Эмиль (1802, Турин, Италия – 1870, Ашер, Франция), франц. врач, дипломат и путешественник, исследования к-рого положили начало изучению археологии Месопотамии и *археологии библейской*. В 1826–1829 гг. совершил кругосветное путешествие в качестве представителя парижского Национального музея естественной истории. Продолжая сбор коллекций для музея, посетил страны Востока (Ливан, Египет, Судан, Йемен). В 1842 г. принял назначение консулом в Мосул (Турецкая империя, ныне Ирак), в окрестностях к-рого в большом количестве встречались древние скульптуры и клинописные надписи. Б. начал поиск городов древней Ассирии, упомянутых в Библии.

Первые раскопки на холме Куянджик на вост. берегу р. Тигр (древняя *Ниневия*) не принесли результатов и были приостановлены. Однако в марте 1843 г. у сел. Хорсабад, в 8 км к северо-востоку от Мосула, Б. открыл руины Дур-Шаррукина, древней столицы, в к-рой находился дворец ассир. царя Саргона II (722–705 до Р. Х). Б. сообщил о своем открытии в Париж и получил согласие франц. правительства финансировать проект. В помощь ему прибыл худож. Э. Фланден. Большая часть дворца была расчищена за первые 2 сезона работ (1843–1844). Лучшие скульптуры Б. перевез во Францию. Они вошли в коллекцию первого в мире Музея ассирийского искусства (в Лувре). В 50-х гг. XIX в. работы в Хорсабаде продолжил преемник Б., консул Виктор Плас, полностью раскопавший дворец и снявший план города.

Памятники (скульптуры крылатых быков и рельефы дворца), найденные Б., наглядно продемонстрировали реальность ветхозаветных повествований о древней Ассирии. 5 томов отчета Б. и обмеры Фландена были опубликованы и надолго стали основным научным пособием

для развития *ассириологии*. Отдельно ученый опубликовал исследованные им надписи и соображения по дешифровке *клинописи*.

Соч.: Notice sur un voyage dans l'Arabie Heureuse. [P., 1841]; Monument de Ninive / Decouvert et décrit par M. P. E. Botta, mesure et dessiné par E.-G. Flandin. P., 1846–1850; Inscriptions decouvertes à Khorsabad. P., 1848; Memoire sur l'écriture cuneiforme assyrienne // J. Asiatique. 1848. T. 8. 1. P. 1–197; Illustrations of Discoveries at Nineveh. L., 1850; Relation d'un voyage dans l'Yemen entrepris en 1837 pour le Museum d'Histoire Naturelle de Paris. P., 1880; Lettres de Botta sur les decouvertes à Khorsabad près de Ninive. P., 1945.

Лит.: *Bonomi J.* Nineveh and Its Palaces: The Discoveries of Botta and Layard. [L., 1852, 1894 a. o.]; *Albenda P.* The Palace of Sargon, King of Assiria: Monumental Wall Relief at Dur-Sharrukin, from Original Drawings Made at the Time of Their Discovery in 1854–1844 by Botta and Flandin. P., 1986; *Bergamini G.* Paolo Emilio Botta e la scoperta della civiltà assira // Boll. della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti. 1984–1987. T. 38–41. P. 5–16.

Л. А. Беляев

БОТТА́РИ [итал. Bottari] Джованни Гаэтано (15.01.1689, Флоренция – 4.06.1775, Рим), итал. историк Церкви, историк искусства, архивист, один из основоположников музейного дела. Придворный папский библиотекарь (с 1730) флорентийского рода Корсини и личный капеллан (с 1735) папы Климента XII; профессор истории Церкви в ун-те Сапиенца. Активный член группы «dell'Archetto» – кружка янсенистов (священнослужителей и ученых), выступавших с критикой *иезуитов* и собиравшихся в 30–40-х гг. XVIII в. в палатце Корсини. Для папы Климента XIII Б. собрал б-ку, содержащую уникальную церковную и историческую лит-ру, гравюры и рисунки (ныне в Б-ке Национальной академии и Национальном кабинете гравюр в Риме) и составил коллекцию древностей и картин (Рим, палатца Корсини). Б. переписывался с крупными европ. антикварами, археологами, художниками, вел кропотливую работу по атрибуции собранной им коллекции; был составителем первого иллюстрированного каталога Капитолийского музея с подробными историческими и иконографическими комментариями (1741. Т. 1–2; 1755. Т. 3; т. 4 опубли. Н. Фоджини в 1782).

По поручению папы Б., изучавший раннехрист. древности, подготовил новую редакцию классического труда А. *Бозии* о христ. памятниках Рима (Roma sotterranea), вышедшую в 3 томах под названием



«Sculpture e pitture sagre estratte dai cimiteri di Roma» (R., 1737, 1747, 1754). Б. исследовал произведения искусства как исторические документы своей эпохи, что отразилось уже в ранних его работах (*Dialoghi sopra le tre arti del disegno*. Lucca, 1754). Наиболее известный труд Б. — публикация источников по истории живописи, скульптуры и архитектуры XV–XVIII вв., собранных в рим. архивах, б-ках, частных собраниях и в среде художников (*Raccolta di lettere sulla pittura, scultura e architettura*. R., 1757–1768. Т. 1–6; 1773. Т. 7 в доработке Л. Креспи). Особое внимание в этой работе Б. уделил вопросам реставрации, реконструкции памятников древности, правилам их собирания, учета и хранения, продажи и т. п. Одновременно Б. было подготовлено 1-е издание биографий итал. художников Дж. Вазари (*Vasari G. Vite d' più eccellenti pittori*. R., 1759–1760. 3 vol.) с теоретическим вступлением, в к-ром высоко оценивалась роль классического наследия в развитии искусства, а Ренессанс противопоставлялся маньеризму и барокко.

Соч.: *Raccoltà di lettere sulla pittura, scultura ed architettura scritte da' più celebri personaggi dei secoli XV. XVI. XVII.* R., 1757–1768. 8 vol. Mil., 1822–1825. Hildesheim, 1976'.

Лит.: *Procacci U.* Di uno scritto di G. Bottari sulla conservazione e il restauro delle opere d'arte // *Riv. Archeol.* 1955. Vol. 30. P. 229–249; *Previtali G.* Bottari, Maffei, Muratori e la riscoperta del medioevo artistico // *Paragone*. Firenze, 1959. Vol. 10. N 115. P. 3–18; *Silvagni A.* Catalogo dei carteggi di G. G. Bottari e P. F. Foggini. R., 1963; *Prosperi Valenti Rodinà S.* «Il Fondo Corsini»: I grandi disegni italiani del Gabinetto nazionale delle stampe. Mil., 1980. P. 26–36; *eadem.* Le lettere di L. Crespi a G. G. Bottari nella Biblioteca Corsiniana // *Paragone*. 1984. Vol. 35. N 407. P. 22–50.

Л. А. Беляев

БОТТИЧЕЛЛИ [итал. Botticelli, подлинное имя — Алесандро ди Мариано Филипепи] Сандро (1444, Флоренция — 17.05.1510, там же), итал. художник, представитель флорентийской школы живописи. Родился в семье дубильщика кож. Начинал как подмастерье в ювелирной мастерской, обучался в мастерских фра Филиппо Липпи и, возможно, скульптора Андреа Верроккьо. В 1472 г. упоминается в «Красной книге» гильдии св. Луки как самостоятельный художник; с нач. 70-х гг. XV в. руководил собственной мастерской.

В ранних работах Б. заметно влияние сиенской школы живописи,



Автопортрет.

Фрагмент картины «Поклонение волхвов». Ок. 1476–1477 гг. (Галерея Уффици, Флоренция)

унаследованное от Липпи («Мадонна с Младенцем и ангелами», 1465–1467, для флорентийского Воспитательного дома; «Мадонна Евхаристии», 1472, Музей Гарденер, Бостон). В 1469 г. Б. пишет декоративную панель «Сила», одну из 7, заказанных худож. Антонио Поллайоло, для украшения кресел трибунала торгового суда. Аллегория силы как христ. добродетели предстает в образе девы, восседающей с жезлом в руках на троне — пространственном архитектурном сооружении. Интерес к объему и пространству свидетельствует о влиянии Верроккьо. Линия как основа динамического контура и композиции — черта, усвоенная Б. у Поллайоло. О степени влияния его стиля на Б. говорят картины нач. 70-х гг. XV в.: «Юдифь с головой Олоферна» (1470–1472, Галерея Уффици, Флоренция); «Нахождение тела Олоферна» (ок. 1472–1474, там же). Картина «Святой Себастьян» (1474, Картинная галерея, Берлин-Далем), выполненная для ц. Санта-Мария Маджоре,



отличается от композиции Поллайоло вниманием, сфокусированным на фигуре мученика, и отсутствием др. персонажей.

Ярче всего новые черты мастера проявились в произведении «Мадонна Евхаристии». Несмотря на пластическую осязательность персонажей, они являются обобщенными образами. Художник прибегает к средневеков. системе обозначений, помещая в композиционный центр чашу с колосьями и кистью красного винограда, символизирующими Евхаристию.

Искусство Б. относится к завершающему этапу Раннего Возрождения во Флоренции и тесно связано с окружением Лоренцо Медичи, в к-ром особое значение приобрели философия неоплатонизма и учение Марсилио Фичино, в частности о



Мадонна Магнификат. 1481–1485 гг. (Галерея Уффици, Флоренция)

Божественной природе красоты. Наиболее отчетливо эти идеи проявились в мифологических картинах кон. 70–80-х гг., выполненных по заказу Пьерофранческо Медичи («Весна», ок. 1480, «Паллада и Кентавр», ок. 1482, «Рождение Венеры», ок. 1484 — все в Галерее Уффици, «Венера и Марс», ок. 1485, Нац. галерея, Лондон). Картина «Весна», в ко-

Поклонение волхвов. Ок. 1476–1477 гг. (Галерея Уффици, Флоренция)

торой персонажи наделены определенной символикой, может быть прочитана как рассуждение о человечестве: Зефир является воплощением духовного на-





чала, Венера — земного, Амур — животворящей силы, Меркурий — здравого смысла. Чередование групп персонажей и отдельно стоящих фигур задает особый танцевально-муз. ритм произведения. Полотно «Рождение Венеры» воспринимали как аллегорию возникновения Humanitas, совокупности духовных и физических достоинств человека. Гармония стиля Б. основана на сложном, неск. нервном восприятии мира в сочетании с отстраненной идеальной красотой. Искусству мастера присуща декоративность, к-рая создается за счет плоскостной композиции с высоко поднятой линией горизонта в сочетании с парящими фигурами, напоминающими тени. Линия является одним из наиболее значительных средств художественного языка, она преобразует силуэты и придает движениям одухотворенную грацию.

В 1481 г. Б. работал в Риме по приглашению папы Сикста IV над росписью Сикстинской капеллы. Мастер создал 3 композиции: «Исцеление прокаженного и искушение Христа», «Юность Моисея», «Наказание Корея, Дафна и Авирона», а также 7 фигур пап-мучеников. В росписи был использован традиц. средневек. прием совмещения в одной композиции неск. разновременных событий.

Работам, созданным по возвращении из Рима, свойственна определенная архаизация, обнаженная натура трактована условно, цвет локален, разновременные события совмещены в одном пространстве, напр. в 4 панно для кассоне (ок. 1486–1487, Музей Прадо, Мадрид), иллюстрирующих 8-ю новеллу (На-



экспрессией образов, знаменуют кризис ренессансного мировоззрения Б., обротившегося в поздний период творчества к принципам средневек. живописи.

До нач. XIX в. большинство произведений Б. не

*Благовещение.
До 1489–1490 гг.
(Галерея Уффици,
Флоренция)*

были известны; начиная с первого биографа Б., Дж. Вазари, и на протяжении XVII–XVIII вв. его считали архаическим мастером. С открытием картин «Весна», «Рождение Венеры» и др. появились первые исследования творчества Б. В XX в. изучением его наследия занимались крупнейшие историки искусства, традиц. считается рассмотрение творчества Б. в рамках философии неоплатонизма и идей итал. гуманизма.

Лит.: *Horne H. Alessandro Filipepi Commonly Called Sandro Botticelli. L., 1908; Mesnil J. Botticelli. P., 1938; Venturi L. Botticelli. P., 1949²; Гращенков В. Сандро Боттичелли. М., 1960; Боттичелли: Сб. мат-лов о творчестве: Пер. с франц., англ., итал. М., 1962; Смирнова И. Сандро Боттичелли. М., 1967; Opera completa del Botticelli. Mil., 1968; Санти Б. Боттичелли. М., 1996.*

А. А. Бельтюкова

А. А. Бельтюкова

БОТУЛЬФ [Ботольф; англ. Botulf] († после 653), прп. (пам. зап. 17 июня). Житие Б. было написано в XI в. настоятелем мон-ря Торни Фолкарком в связи с перенесением туда мощей святого. Согласно житию, Б., как и его брат Адольф (Адульф), род. в Англии в знатной семье. Оба покинули родину для получения образования, позднее приняли монашеский постриг. Вернувшись в Англию, Б. основал в мон-рь Иканго (Айкенхо, локализация спорна) по уставу св. *Венедикта Нурсийского*. Здесь Б. был погребен в одном из храмов. Мон-рь Иканго был разрушен во время вторжений норманнов в IX — нач. X в. Во 2-й пол. X в. св. Этельмунд, еп. Винчестерский, обрел мощи Б. и Адульфа. Частицы мощей разделили между мон-рями Торни, Или и часовней англ. короля Кор. *Эдуард Исповедник* в сер. XI в. перенес частицу мощей из часовни в храм ап. Петра в Вестминстере. В Англии насчитывается более 50 церквей во имя Б.

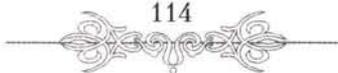
*Мадонна с гранатом.
1487 г. (Галерея Уффици,
Флоренция)*



стаждо дельи Онести) из «Декамерона» Дж. Боккаччо.

Ряд религ. картин этого периода, сочетающие античный идеал красоты с готической утонченностью, примыкают к произведениям на мифологические сюжеты. Таковы «Мадонна Магнификат» (1481–1485) и «Мадонна с гранатом» (1487, обе в Галерее Уффици). Б. заключает изображения в форму тондо, отвечающую плавным линиям и мягким контурам фигур.

В кон. 80-х гг. в творчестве Б., на к-рого оказали влияние проповеди Савонаролы, наступает переломный период. Мастер отказывается от сюжетов на светские темы и посвящает себя религ. искусству. Единственным исключением являются графические иллюстрации к «Божественной комедии» Данте (90-е гг. XV в., Гравюрный кабинет. Берлин; Ватиканская б-ка). Меняется стиль Б., фигуры становятся более аскетичными, композиционный и образный строй теряет внутреннее равновесие. В картине «Благовещение» (до 1489–1490, Галерея Уффици), написанной для ц. Санта-Мария Маддалена деи Пацци, резкие движения Богоматери и ангела, изломы складок одежд делают контуры неустойчивыми, внося в сюжет смятение и тревогу. В работе «Коронование Богоматери» (ок. 1490, Галерея Уффици) Б. отказался от прямой перспективы и единого масштаба изображения. Работы 1500-х гг. «Распятие» (Художественный музей Фогга. Кеймбридж, шт. Массачусетс, США), «Мистическое Рождество» (1500 (1501?), Национальная галерея. Лондон), с яркими контрастами цветовых пятен, уплощенностью форм,





В слав. книжной традиции Б. упоминается (в звательной форме — Бутулве) наряду с др. зап. святыми в Молитве Св. Троице, широко распространенной в рус. списках кон. XIV—XVI в. (старшие — БАН. Археологическая комиссия, № 162; Синай, 6-ка мон-ря св. Екатерины. Slav. 13/0), создание к-рой одни исследователи (А. И. Соболевский, совр. чеш. филологи) датируют XI в. и связывают с *Сазавским мон-рем*, др. же (Н. Ингем, Дж. Линд) — XII в., предполагая ее рус. (в частности, новгородское) происхождение (*Konzal V. Otazniku kolem cirkevnoslovenske Modlitby k sv. Trojici a českych vlivů na literaturu Kyjevske Rusi // Slavica. Praha, 1991. N 3: Palaeoslovenica: Pamatce J. Kurze. S. 8–23*).
Ист.: ActaSS. Iun. T. 4. P. 327–330; Forbes A. P. Kalendars of Scottish Saints. Edinb., 1872. P. 283–284.
Лит.: O'Brian F. Bodo // DHGE. T. 9. Col. 1433–1434.

К. Жульеви, А. А. Турилов

БОХАН Дороеф Дороефевич (4.02.1878, Минск — 1942, Ближ. Восток), писатель, публицист, правосл. деятель. Род. в семье офицера. Окончил Полоцкий кадетский корпус и Константиновское артиллерийское уч-ще. Занимался журналистикой с 1897 г. После неск. лет службы в 1908 г. в чине штабс-капитана артиллерии оставил армию и сосредоточился на лит. деятельности. Жил в Минске, сотрудничал с газетами «Минский листок», «Северо-Западный край», «Северо-Западная жизнь», «Минские ведомости», «Голос провинции» (в 1907 г. один из ее редакторов). Под псевдонимами Н. М. Серебрянский, Д. Дороефев и др. писал статьи на актуальные темы общественной жизни, лит.-критические статьи, рецензии. Его первая книга представляла собой поэтический перевод на рус. язык «Слова о полку Игореве» (изд. в 1897 под названием «Игорь, князь Северский»). Увлечение рус. историей отразилось в исторической поэме «Князь Всеславович», многочисленных стихотворениях, фольклорных записках, переводах из польск. лит-ры и т. д. В 1902 г. вышла в свет историко-лит. работа Б. «Минские предания и легенды», принеся автору известность. В годы революции 1905–1907 гг. выступал за культурно-национальное самоопределение белорусов, литовцев и поляков, но

впосл. отошел от либеральных увлечений. Революционные события 1917 г. воспринял негативно. В кон. 1920 г. бежал с семьей в Вильну, вскоре включенную в состав Польского гос-ва. Здесь Б. сотрудничал с газетами «Русское слово», «Наше время», с правосл. ж. «Воскресное чтение», был редактором-издателем газ. «Искра». Выступал в защиту правосл. Церкви и рус. национального меньшинства в Польше. Писал статьи, посвященные истории Церкви, положению деятелей рус. культуры в эмиграции, анализировал их лит. творчество. Состоял членом Православного благотворительного об-ва, Об-ва русских писателей и журналистов и др. Являлся многолетним руководителем Литературно-артистической секции (ЛАС) при Виленском русском об-ве (Е. В. Вадимов, В. Р. Иодко, И. И. Поплавский и др.). Постоянно участвовал в заседаниях Виленского религиозно-философского кружка, выступал с докладами на историко-церковные и лит. темы. В 1939 г. арестован советскими властями. Попал в польск. армию ген. В. Андерса и погиб на фронте.

Лит.: Энциклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі. Мінск, 1984. Т. 1; Конон В. М. Проблемы искусства и эстетики в общественной мысли Белоруссии нач. XX в. Минск, 1985; Черепица В. Н. «...Дай нам руку в непогоду»: Деятели рус. культуры XIX — нач. XX в. и Гродненщина. Гродно, 1997.

В. Н. Черепица

БОХЕНЬСКИЙ [польск. Bocheński] Юзеф Мария (30.08.1902, Чушув, Польша — 8.02.1995, Фрибург, Швейцария), доминиканец, философ-неотомист, автор ряда крупных работ по истории философии, логике, религии. Учился во Львове и Познани, там же опубликовал первые работы. В 1927 г. вступил в орден доминиканцев, приняв имя Иннокентий. В папском ун-те св. Фомы Аквинского в Риме (см. ст. *Angelicum*) изучал богословие и философию, позже (1935–1940) был там профессором философии и логики. С 1945 г. профессор истории философии Фрибургского ун-та, в 1964–1966 гг. ректор. В 1957–1975 гг. руководил основанным им Ин-том восточноевроп. исследований при Фрибургском ун-те. В 1959 г. создал научную сер. «Sovietica», в 1961 г. ж. «Studies in Soviet Thought». Мн. сочинения Б. переведены на различные языки. Б. выступал с утвержде-

ниями о тоталитарном и антигуманном характере советского строя и философской несостоятельности марксизма-ленинизма. Написал специальное исследование о диалектическом материализме; издал первую в Европе полную библиографию советских философских исследований (*Bibliographie der sowjetischen Philosophie. Dordrecht, 1959. 7 Bde*).

Будучи рационалистом, Б., однако, полагал, что человеческая мысль не способна разрешить наиболее существенные философские проблемы без помощи веры. Религия, по его мнению, должна быть включена в контекст философских и научных исследований и предопределять исходную установку рассмотрения проблемы. Он различал «Бога философов», т. е. бесконечное, необходимое, все обосновывающее сущее, и «Бога религии», т. е. священное, данное в опыте молящегося. Взаимоотношения между ними, согласно Б., отражены в понятии аналогии бытия. В своих философских размышлениях использовал отдельные положения феноменологии, неопозитивизма, лингвистической философии. В работе «Логика религии» (*The Logic of Religion. N. Y., 1965*) Б. доказывал возможность логического анализа религ. дискурса и его необходимость для философии религии. Как историк философии Б. рассматривал становление этой науки в XX в. с критической т. зр., отмечая механицизм в трактовке понятия бытия и субъективизм в рассмотрении человека как носителя Божественного начала. Среди характеристик совр. европ. знания им были выделены антипозитивизм, реализм как способность человека постигать мир, плюрализм и персонализм.

Соч.: De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relatae ad fidem catholicam. Poznań, 1936; Elementa logicae Graecae. R., 1937; Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern, 1947; La logique de Theophraste. Fribourg, 1947; Formale Logik. Fribourg; Münch., 1956; Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie. Dordrecht, 1959; Marxismus-Leninismus: Wissenschaft oder Glaube? Münch.; W., 1973; Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität. Fribourg, 1974; Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie. Fribourg et al., 1987; Autorität, Freiheit, Glaube: Sozialphilos. Stud. Münch.; W., 1988; Między logiką a wiarą. Warsz., 1988; Сто суеверий: Краткий филос. словарь предрассудков. М., 1993; Современная европейская философия. М., 2000.

Лит.: Contributions to Logic and Methodology: In Honor of J. M. Bocheński / Ed. A.-T. Tymieniecka. Amst., 1965; Gabler D. J. M. Bocheński



als Logiker und Philosoph // *Bochenski J. M. Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie: Aufsätze.* Fribourg et al., 1987. S. 7–20.

О. И. Величко

БОХТИШО [Бахтишу; араб. *بختيشوع*], знаменитая на Ближ. Востоке в VIII–XI вв. династия врачей-христиан. Происходили из сирийцев-несториан из г. Гундишапур (араб. Джунди-Сабур, сир. Бет-Лапат), славившегося своей медицинской школой. Основоположник династии Джурджис ибн Бохтишо († 769), глава местного госпиталя, автор медицинских трактатов, был в 765 г. приглашен к халифу аль-Мансуру, страдавшему от болей в желудке. Исцелив халифа, Джурджис остался при дворе, однако перед смертью испросил разрешения вернуться на родину и был отпущен с большим почетом. Его сын Бохтишо, к которому перешло заведование госпиталем в Гундишапуре, был вызван в Багдад халифом аль-Махди (775–785) к тяжело заболевшему наследнику. Несмотря на успешное исцеление больного, Бохтишо вынужден был в посл. покинуть столицу из-за интриг соперников. В 787 г. халиф Харун ар-Рашид, страдавший от головных болей, снова призвал его ко двору и сделал своим личным врачом. После смерти Бохтишо в 801 г. эту должность унаследовал его сын Джибраил, уже снискавший известность как искусный врач (медицинские знания того времени передавались от отца к сыну как секреты профессионального мастерства). Во время предсмертной болезни Харуна ар-Рашида в 809 г. Джибраил впал в немилость за свои слишком откровенные прогнозы и консультации. Некий епископ, лечивший Харуна ар-Рашида после Джибраила, еще более настроил против него халифа, к-рый приговорил его к смерти. Однако везир намеренно промедлил с исполнением приговора, Харун ар-Рашид умер, а его сын аль-Амин снова сделал Джибраила придворным врачом. После свержения в 813 г. аль-Амина его братом аль-Мамуном Джибраил провел неск. лет в заточении, в 817 г. был освобожден и приближен ко двору, через 3 года снова попал в опалу и был заменен своим зятем Михаилом. Однако в 827 г., когда Михаил не смог исцелить халифа от болезни, аль-Мамун в очередной раз призвал в Багдад Джибраила, а за-

тем в благодарность за свое быстрое выздоровление вернул ему придворный пост и все конфискованное имущество. Джибраил умер в следующем году и был похоронен в одном из багдадских мон-рей. Сын Джибраила Бохтишо II († 870) состоял личным врачом халифов аль-Мамуна, аль-Васика и аль-Мутаваккиля; его блестящая карьера также неоднократно прерывалась периодами опалы: по приказу аль-Мутаваккиля в 858 г. он был бит плетью и сослан на Бахрейн, а потом снова бит плетью и закован в цепи. Из др. представителей этой династии известны Юханны (Яхья) († 912), Бохтишо III († 941), придворный медик халифов аль-Муктадира и ар-Ради, и Джибраил II, славившийся во 2-й пол. X в. по всему Ближ. Востоку. Он жил в Багдаде и периодически выезжал для медицинских консультаций ко дворам соседних мусульм. правителей, посетил в Ширазе буидского султана Адуд ад-Даула, отклонил предложение фатимидского халифа переселиться в Каир и, наконец, во время визита к эмиру Майяфарикина был насильственно удержан им в этом городе, где и скончался в 1005 г. Там жил и его сын Абу Саид Убайдаллах († 60-е гг. XI в.), единственный из представителей династии, чьи лит. труды сохранились, в т. ч. словарь медицинско-философских терминов и трактат о природе любви.

В халифате *Омейядов* и *Аббасидов* христиане, носители высокоразвитой культурно-цивилизационной традиции, играли важную роль в гос. управлении, науке и искусстве. Медицина и фармакология были долгое время почти монополизированы христианами и иудеями, что вызвало определенное недовольство в мусульм. среде. В XIII в. араб. ученый Ибн Абу Усайбия составил свод биографий знаменитых врачей средневека Востока, и 66% из приведенных там персоналий были христианами. Всего за первые 6 веков существования мусульм. цивилизации известно 215 врачей-христиан. Представители клана Б. были самыми знаменитыми в этом ряду.

Ист.: *al-Nadim. Kitab al-Fihrist.* Lpz., 1871. P. 296; *Ibn Abi Usaybi'a. 'Uyun ai-Anba fi Tabakat ai-Atibba.* Cairo, 1882. P. 123–148; *Ibn al-Qifti's Tarikh al-Hukama.* Lpz., 1903. P. 158–160, 100–101, 132–146, 102–104, 146–151.

Лит.: *Browne E. G. Arabian Medicine.* Camb., 1921. P. 23, 57; *Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века.* М., 1979. С. 151,

160; *Brockelmann C. Bakhtishu' // FEI. Vol. 2.* P. 601–602.

К. А. Панченко

БОЦЯН Иосиф (10.03.1879, г. Буск, ныне Львовская обл., Украина — 21.11.1926, Львов), униатский еп. Луцкий. Изучал теологию во Львове (1898–1902) и Инсбруке (1902–1905). В 1904 г. стал священником. В 1909 г. получил степень д-ра теологии. Накануне первой мировой войны исполнял обязанности ректора Львовской униатской ДС. Был одним из ближайших соратников униатского митр. Львовского Андрея *Шептицкого*. После вступления в Галицию российских войск Б. вместе с Шептицким были высланы из Львова в Киев. Причиной ссылки послужила враждебная по отношению к России деятельность высшего духовенства униатской Церкви. 10 сент. 1914 г. в Киеве Б. был тайно (в номере отеля «Континенталь») рукоположен Шептицким (единолично) во епископа Луцкого, а Дмитрий Яремко — во епископа Острожского. Хиротония Б. и Яремко была обусловлена масштабными прозелитическими планами Шептицкого, к-рый намеревался использовать пребывание интернированных униатских иерархов на территории России в целях пропаганды унии.

Луцкая кафедра существовала в греко-католич. Церкви с 1-й трети XVII в., а затем с 1702 по 1828 г. Тем не менее Шептицкий, назначая титулярных епископов, надеялся, что сумеет возродить унию на Волыни и в др. областях Российской империи. Однако свои миссионерские планы на Волыни униаты так и не смогли реализовать на практике. Хиротонии, совершенные Шептицким, стали известны российским властям и были восприняты ими как провокационные, после чего Шептицкий и его соратники были высланы во внутренние области России, Б. в течение 3 лет отбывал ссылку в Сибири. В дальнейшем он принял участие в деятельности российских униатов. В июне 1917 г. участвовал в Соборе, организованном и проведенном Шептицким в Петрограде, на к-ром было объявлено об учреждении в России греко-католич. экзархата.

В 1917 г. Б. вернулся во Львов, однако прозелитическая деятельность униатов на Волыни не имела успеха и в дальнейшем, после вхождения

Вольни в состав Польского гос-ва. Луцкая униатская кафедра существовала в греко-католич. Церкви как титулярная, т. е. ее реальной деятельности противились власти Польши. По условиям конкордата между папой Римским *Бенедиктом XV* и Польским гос-вом греко-католич. Церковь была ограничена в Польше территориями, к-рые в прошлом входили в состав Австро-Венгерской империи. Причиной дискриминации униатства было стремление польск. властей предоставить более благоприятные условия в зап. областях бывш. Российской империи римо-католикам. Униатскую Церковь польск. власти подозревали (и не без оснований) в нелояльности и тесных связях с укр. националистическим движением. Кроме того, поставление униатского епископа на Вольнь в Варшаве считали фактором, способным вызвать раздражение православных и осложнить и без того напряженную конфессиональную обстановку в вост. областях Польского гос-ва. По этой причине правительство Пилсудского так и не позволило Б. прибыть на Вольнь для осуществления реального руководства своей епархией. Униатских священников за пределами Галиции, в т. ч. и на Вольни, конкордат обязывал подчиняться местным католич. епископам.

Статус Б. в структуре католич. Церкви оставался неопределенным. В 1921 г. Шептицкий получил из Рима послание от Восточной конгрегации, к-рым митрополита уведомили о том, что папа подтвердил хиротонию Б. и поставление его на Луцкую униатскую кафедру. Но когда посол Польши в Ватикане Я. Ковальский сносился с Римской курией по поводу полномочий Б., ему было заявлено, что, хотя хиротония и номинация Б. епископом Луцким являются законными и правомочными, самому архиерею запрещено предпринимать к.-л. действия для реализации своих полномочий. В дальнейшем Б. и его епархия по распоряжению кард. Пьетро Гаспарри были исключены из ежегодного справочника «*Annuario Pontificio*», содержащего список епископов и кафедр католич. Церкви.

В 1922 г. (по др. данным, в 1924) Б. был назначен епископом-суффраганом Львовского униатского архиеп-ства. Папский нунций в Польше Лоренцо Лаури специально уведо-

мил правительство о том, что это решение автоматически аннулирует как титул бывш. епископа Луцкого, так и саму униатскую епархию на Вольни. Однако в нек-рых документах греко-католич. Церкви Б. продолжал именоваться униатским епископом Луцким вплоть до своей кончины. Этим же титулом Шептицкий назвал Б. в своей речи при погребении почившего архиерея.

Лит.: Митр. Андрей Шептицкий: Життя і діяльність. Церква і церковна єдність: Док-ти і мат-ли (1899–1944). Львів, 1995. Т. 1; *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 314, 325; *Добош О., прот.* Унія на Україні: Вік XX. Кам'янець Подільський, 1996; *Сателяк А.* Київська Церква на слов'янському Сході. Буенос-Айрес; Львів, 1999; *Історія релігії в Україні / За ред. П. Яроцького.* К., 2001. Т. 4: Католицизм.

В. И. Петрушко

БОЧКАРЁВЫ, семья иконописцев из г. Сызрани Симбирской губ. (совр. Самарская обл.), представители к-рой работали в XIX – 1-й пол. XX в.; согласно архивным данным, с нач. XIX в. принадлежали старообрядческой среде поморцев брачного согласия.

Архип Афанасьевич (1832 – ?), получил навыки иконописания в мастерской сызранского потомственного иконописца и духовного наставника поморской общины Д. В. Попова (Порфинова). В нояб. 1865 г. женился на дочери Попова Александр.

Александр Архипович (15.01.1866, Сызрань – 31.05.1934, там же), старший сын Архипа Афанасьевича, наиболее известный иконописец из рода Б. В 1896 г. был награжден Почвальным листом Нижегородской ярмарки, 9 сент. 1902 г. на Сызранской сельскохозяйственной и кустарной выставке были также отмечены 2 его иконы. Из сохранившейся «памятной книги» иконописца за



*Ангел-хранитель и избранные святые в молитви. Икона. 1895 г.
Иконописец Александр Бочкарёв
(частное собрание)*

1889 г. известно, что иконы греч. письма с клеймом мастера: «Иконописец А. А. Бочкарев в Сызрани» заказывались в большом количестве старообрядцами Самары, Хвалынска, Саратова, Кузнецка, Н. Новгорода, Оренбурга. Все иконы написаны темперными красками по золоту, имеют ковчег, нек-рые исполнены на кипарисовых досках. В 1929 г. Александр Архипович был арестован по ложному обвинению и сослан на временное поселение в Архангельскую губ., с. Холмогоры. Скончался вскоре после своего возвращения из ссылки. В справке о смерти, в графе род занятий значилось: «Живописец в фотоартели при мастерских ИЗО».

Иван Архипович, Феодор Архипович и Петр Архипович, младшие сыновья Архипа Афанасьевича, известны как иконописцы, также работавшие в Сызрани. На обороте четырехчастной иконы «Спас Вседержитель, Богоматерь «Нечаянная Радость», свт. Николай Чудотворец, три Святителя, со святыми на полях»

*Бочкарёвы в кругу наставников поморской общины г. Сызрани. Сидят слева Александр Архипович и Архип Афанасьевич. Стоит справа Феодор Архипович. Фотография. Ок. 1885 г.
(частное собрание)*

(кон. XIX – нач. XX в.; частное собрание) сохранилось чернильное клеймо с надписью:

«Иконописная мастерская Феодора Архиповича Бочкарева, преемника Давида Васильевича Порфиорова в Сызрани...»

В иконах Б. нашел отражение саомытный стиль иконописания, полувивший в среде старообрядцев Поволжья название «греческий» с характерными для него сдержанным колоритом, лаконичностью композиции, удлинненными пропорциями фигур и растительным орнаментом по луге. В наст. время иконы Б. нахоятся в храмах в честь Казанской иконы Божией Матери (Самара) и в честь Успения Божией Матери (Сызрань) Древлеправославной поморской церкви, а также в частных собраниях.

Ист.: ГА Ульяновской обл. Ф. 117. Оп. 7; Ф. 123. Оп. 2; Ф. 134. Оп. 7; Ф. 322. Оп. 3; Архив А. А. Кирикова.

А. А. Кириков

БОШАВСКИЙ АРХАНГЕЛЬСКИЙ МОНАСТЫРЬ — см. ст. *Македонская Православная Церковь*.

БОЭМУНД [лат. Bohemund, греч. Βοημόντος] **ТАРЕНТСКИЙ** (между 1050 и 1058 — 5 или 7.03.1109 или 1111), норманнский гр. Тарента (совр. Таранто) в Юж. Италии, кн. Антиохии (с 1098), один из предводителей 1-го крестового похода, первый правитель Антиохийского княжества. Старший сын герц. Роберта Гвискара, к-рый в нач. 80-х гг. XI в. контролировал почти всю Юж. Италию. В 1081 г. вместе с отцом Б. Т. участвовал в норманнском походе на Балканы против Византийской империи, ок. 2 лет командовал норманнскими силами в Эпире и Фессалии. После смерти отца в 1085 г. оставил Балканы и перевел свои дружины в Италию. В 1096 г. вместе с воинами присоединился к 1-му крестовому походу. В нач. апр. 1097 г., находясь с крестоносцами в К-поле, Б. Т. принес вассальную присягу визант. имп. Алексею I Комнину, пообещав, как и др. вожди похода, подчиняться Византии на всех завоеванных землях Востока. Б. Т. безуспешно добивался от императора назначения его «доместиком схол Востока», т. е. главнокомандующим всей имперской армией к востоку от Босфора (в XI в. этот титул был уже давно анахронизмом). Во время осады Антиохии крестоносцами Б. Т.

удалось подкупить защитников одной из башен, и 3 июня 1098 г. его отряд первым вошел в город. Антиохия и небольшая окрестная территория составили Антиохийское княжество, к-рым Б. Т. управлял с 1098 до осени 1104 г. Вопреки прежним договоренностям Б. Т. отказался поддерживать вассальные отношения своего гос-ва с Византией и в 1100 г. стал одним из инициаторов политического разрыва крестоносных гос-в с империей и начала войны. В то же время по его приказу из Антиохии был изгнан правосл. Патриарх Иоанн IV и на его место поставлен католич. еп. Бернард Артахский, что послужило началом более чем векового раскола *Антиохийской Православной Церкви* (до сер. XIII в. с перерывами ее предводители находились в изгнании в К-поле). Отсутствие поддержки из Византии серьезно осложнило положение Б. Т. в борьбе с мусульм. тюрк. эмирами, стремившимися вернуть свои владения в Сирии и Палестине. В июле—авг. 1100 г. Б. Т. попал в плен к эмиру Мелитины из рода Данишмандидов и был выкуплен лишь в мае 1103 г. В 1104 г. он вернулся в Италию для организации нового крестового похода и в то же время требовал войны с визант. имп. Алексеем Комнином, к-рого объявлял предателем крестоносцев на Востоке. В окт. 1107 г. с войском переправился из Италии на Балканы во владения Византии, захватил порт Диррахий (совр. Дуррес, Албания), но вскоре был окружен визант. армией и флотом. После многомесячной осады Б. Т. в сент. 1108 г. был вынужден заключить с имп. Алексеем Комнином мирный договор в Деволе, по к-рому в обмен на возможность беспрепятственно вывести войска Б. Т. передавал императору права верховного правителя в Антиохии. Договор не был реализован из-за смерти Б. Т., к тому времени он уже утратил свое прежнее влияние среди крестоносцев Сирии и Палестины и лишился реальной власти в Антиохии.

Лит.: *Yevdale R. B.* Bohemund I, Prince of Antioch. Princeton, 1924; *Manselli R.* Normanni d'Italia alla prima crociata: Bohemund d'Altavilla. Bari, 1940; *Rosch G.* Der «Kreuzzug» Bohemunds gegen Dyrrachion 1107–1108 in der lateinischen Tradition des 12. Jh. // *Römische Hist. Mitt.* 1984. Bd. 26. S. 181–190; *Анна Комнина.* Алексиада / Пер. Я. Н. Любарского. СПб., 1996²; История крестовых походов / Под ред. Дж. Райли-Смита. М., 1999.

И. Н. Попов

БОЭЦИЙ [лат. Boëthius, Boëtius] Аниций Манлий Торкват Северин (ок. 480, Рим — 524 или 526, Кальвенцано, близ г. Тицин (совр. Па-



Консульский диптих Боэция (вероятно, изображен отец философа). V в. (Христианский музей, Брешиа)

вия), Италия), св. католич. Церкви (пам. 23 окт.), рим. философ, богослов и гос. деятель.

Жизнь. Б. происходил из знатного рим. рода Анициев. Его отец, Флавий Манлий, занимал высшие адм. посты при кор. Одоакре, был консулом (487). После ранней смерти отца Б. был принят на воспитание в семью знатного патриция, образованнейшего человека своего времени Квинта Аврелия Меммия Симмаха. Дочь Симмаха, Рустициана, вполс. вышла замуж за Б. и родила ему 2 сыновей. Точно не известно, где Б. получил образование: он мог обучаться в частном порядке в доме Симмаха, а также в лучших школах Италии. В Риме Б. быстро снискал славу ученого, о чем свидетельствуют *Кассиодор*, *Эннодий*, *Присциан*. Не оставляя научных занятий, Б. становится политическим деятелем образовавшегося после завоевания Италии *Теодорихом Великим* Остготского королевства: сначала сенатором, в 510 г.— консулом. В 522 г. Теодорих, высоко ценивший всестороннюю образованность и личные качества Б., сделал его «magister officiorum» (начальником служб), фактически первым министром королевства. В том же году оба сына Б. еще в юном возрасте были назначены консулами, по поводу чего Б. произнес речь в честь Теодориха.



Борьба визант. имп. Юстина I с арианством осложнила отношения Остготского гос-ва, в к-ром арианство было распространено, с Византией. В этих условиях в 523 г. вместе с сенатором Альбином Б. был обвинен в причастности к заговору против короля и в связях с имп. Юстином. Б. был арестован и заключен в тюрьму в мест. Кальвенцано. Вскоре состоялся суд, на к-ром Б. не присутствовал и где ему были предъявлены 3 ложных обвинения: сокрытие документов, свидетельствовавших об оскорблении сенатом величества Теодориха; стремление вернуть Риму независимость; святотатство, осквернение святынь и колдовство.



Базилика Сан-Пьетро
ин Чель д'Оро
в Павии

Б. был осужден, а затем казнен. Точная дата его казни неизвестна; по разным сведениям, она произошла в 524 (по датировке бургундского хрониста VI в. Мария из Аванша) или в 526 г. (согласно совр. исследователям С. Костеру, К. Леонарди и др.). В 721 г. по приказу лангобардского кор. Лиутпранда прах Б. был перенесен в ц. Сан-Пьетро ин Чель д'Оро в Павии (где также пребывают мощи блж. Августина). Уже в раннем средневековье в Павии возникло почитание Б. как мученика, пострадавшего от ариан. Католич. Церковь официально канонизировала его с именем Северин Боэций как местночтимого святого Павийского диоцеза 15 дек. 1883 г. указом папы Льва XIII. Образ Б. запечатлен в средневек. книжных миниатюрах и на портале собора в Шартре.

Сочинения Б., хронологию создания к-рых определить трудно, подразделяются на 4 группы: учебные руководства по квадривиуму (см. ст. *Artes liberales*), работы по логике (диалектике), богословские и философские трактаты.

Учебные руководства (трактаты) по всем дисциплинам квадривиума, из к-рых сохранились только 2: «De institutione arithmetica» (Наставление в арифметике, в 2 кн.) и «De institutione musica» (Наставление в музыке, в 5 кн.), относятся к ранним произведениям Б. (ок. 505–510). Первый из сохранившихся трактатов является переработкой греч. учебника II в. знаменитого математика неопифагорейца Никомаха Герасского, в к-ром помимо специально математического материала представлена философия числа. О втором трактате см. разд. «Б. о музыке». По сообщению Кассиодора (*Cassiod. Varia. I* ep. 45; *De artib.*

VI), Б. написал не дошедший до наст. времени трактат по геометрии, представлявший собой перевод или переработку

«Начал» Евклида; приписываемый Б. трактат по геометрии, опубликованный в издании Миня (PL. 63. Col. 1352–

1364), имеет более позднее происхождение (X–XI вв.), хотя, возможно, и содержит отдельные фрагменты утерянного текста Б. Согласно Кассиодору (*Varia. I* ep. 45), Б. перевел с греч. трактат Птолемея по астрономии и трактат Архимеда по механике, к-рые также не сохранились.

Работы по логике (диалектике): I. Переводы. Б. перевел с греч. языка на латынь основные логические трактаты Аристотеля: «Категории», «Об истолковании», «Аналитики» (перевод «Второй Аналитики» не сохр.), «Топику» и «О софистических опровержениях», а также «Введение» неоплатоника Порфирия к «Категориям» Аристотеля. На основании особенностей языка и стиля Б. приписывается перевод собрания анонимных схолий к «Первой Аналитике».

II. Комментарии. Б. составил в форме диалога краткий комментарий «Dialogi in Porphyrium» (Диалоги на Порфирия, в 2 кн.) к «Введению» Порфирия, используя при этом не собственный перевод «Вве-

дения», а выполненный в IV в. перевод *Викторина Мария*. Позже Б. написал еще одно, более подробное, соч. «Commentaria in Porphyrium» (Комментарии на [«Введение»] Порфирия, в 5 кн.), основывающееся на его собственном переводе. В этом комментарии (в 3-й кн.) Б. приводит знаменитое «древо Порфирия» — схему родо-видовой предикации главной аристотелевской категории «сущность» (лат. *substantia, generalissimum genus* — наиболее общий род — *Comm. in Porphyg. III*; ср.: *Contra Eutych. 2*). Кроме того, Б. составил «Commentaria in Aristotelem» (Комментарии на логические трактаты Аристотеля: на «Категории», в 4 кн., и 2 на «Об истолковании», в 2 кн. и в 6 кн.). Комментарий Б. на аристотелевскую «Топику» не сохранился. Логические комментарии Б., в целом представляя собой адаптированный перевод греч. комментариев и схолий, прежде всего Порфирия и Ямвлиха, не исключают философской самостоятельности и оригинальности их автора. Б. принадлежат также обширные «Commentaria in Topica Ciceronis» (Комментарии на «Топику» Цицерона, в 6 кн., 6-я кн. сохр. частично).

III. Трактаты. Б. написал ряд самостоятельных трактатов по логике: «Introductio ad syllogismos categoricos» (Введение к категорическому силлогизму), получивший в ср. века название «Antepredicamenta» (букв. — Предкатегории), «De syllogismo categorico» (О категорическом силлогизме, в 2 кн.), «De syllogismo hypotetico» (О гипотетическом силлогизме, в 2 кн.), «De divisione» (О [логическом] делении) и «De differentiis topicis» (О различных типах умозаключений, в 4 кн.), к-рый опирается на работы Аристотеля, Цицерона и Фемистия. Трактат «De definitione» (Об определении), приписываемый Б. в издании Миня (PL. 64. Col. 891–910), принадлежит Викторину Марию (CPL, N 94).

Богословские (т. н. *Opuscula sacra*). По мнению большинства исследователей, Б. принадлежат 5 богословских трактатов, важнейший из к-рых — «De Trinitate» (О Троице; полное название «Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii» — Каким образом Троица есть единый Бог, а не три бога). В трактате, написанном под влиянием идей блж. Августина, с помощью



аристотелевских категорий разбирается вопрос о единстве Божественной сущности и троичности Лиц. Трактат посвящен тестю Б. Симмаху. К этой работе непосредственно примыкает небольшой трактат на ту же тему «Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur» (Сказываются ли Отец, Сын и Святой Дух о Божестве по сущности). «Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona» (Каким образом сущности являются благими, потому что они существуют, не будучи благами по сущности; традиц. средневек. название «De Hebdomadibus» — О седмицах). Изложение здесь развивается по математическому принципу: сначала дается набор очевидных истинных предпосылок (терминов и правил), затем ставится задача (теорема), к-рая решается на основе уже принятых предпосылок. Догматико-полемический трактат «Contra Eutychen et Nestorium» (Против Евтихия и Нестория; или «De persona et duabus naturis» — О [едином] лице и двух природах), написанный, вероятно, в период теопасхитских (см. *Теопасхизм*) споров (519–521). В трактате, основные темы к-рого *христология*, опровержение *несториянства* и *монофизитства*, даются определения понятий христ. догматики: лицо (persona), сущность (essentia), ипостась (substantia или subsistentia) и др., причем лат. термины ставятся в зависимость от греч. Последние 3 трактата посвящены диак. Иоанну, вероятно, буд. Римскому папе св. *Иоанну I*, брошенному Теодорихом в тюрьму, где тот и скончался, в 526 г. «De fide catholica» (О вселенской вере, или «Brevis fidei cristianae complexio» — Краткое изложение христианской веры) — сочинение, содержащее изложение церковного учения о Боге, творении мира, ангелах, человеке, грехопадении, а также сотериология, христология, *эсхатология*, указываются источники христ. веры — Свящ. Писание и Свящ. Предание и методы их толкования (исторически-буквальный, аллегорический и сочетание того и др.).

Принадлежность Б. богословских трактатов, по крайней мере 2 из них («De fide catholica» и «Contra Eutychen et Nestorium»), долгое время была предметом споров. Однако в 1875 г. А. Хольдер обнаружил в б-ке в г. Карлсруэ подлинный фрагмент

утраченного сочинения Кассиодора, где тот, говоря о Б., упоминает его богословские сочинения: «Он написал книгу о Святой Троице, несколько догматических глав и книгу против Нестория» (*Usener H. Anecdoton Holderi. Bonn, 1877. S. 4*). Тем самым спор был практически исчерпан, хотя авторство трактата «De fide catholica» до сих пор подвергается большому сомнению. Богословские трактаты Б. имеют ярко выраженный логико-философский характер. Интерес к ним в ср. века был очень высок, о чем говорят многочисленные глоссы и комментари, самые известные из них принадлежат *Иоанну Скоту Эриугене*, *Гильберту Порретанскому*, составившему подробный комментарий на 4 трактата (без «De fide catholica»; PL. 64. Col. 1254–1300, 1301–1310, 1313–1334, 1353–1412), Готфриду Оксерскому, *Фоме Аквинскому* и др.

Философский трактат «De consolatione Philosophiae» (Об утешении философией, в 5 кн.) — последнее сочинение Б., написанное во время пребывания в тюрьме в ожидании казни. Трактат, отличающийся большим жанровым разнообразием, где поэзия различных стихотворных



Боэций, утешаемый Философией.
Миниатюра из трактата
«Утешение философией». XII в.
(Национальная б-ка. Вена)

размеров сочетается с прозой, имеет форму диалога между персонализированной Философией и Б., в к-ром «госпожа наук» стремится утешить попавшего в опалу философа. В контексте этого диалога исследуются понятия *блага* и *блаженства* (3-я кн.), поднимаются вопросы *теодицеи*, Промысла Божия и *судьбы* (4-я кн.), соотношения Божественного предвещения и человеческой свободной воли (5-я кн.). Основными идейными источниками «Утешения» являются сочинения *Платона*,

Аристотеля, Цицерона, *Сенеки*, *Марциана Капеллы*, *Прокла Диадоха* и блж. Августина. Многократное цитирование в этом предсмертном, по сути исповедальном, сочинении языческих авторов при отсутствии упоминания имени Христа и Св. Троицы, ссылок на Свящ. Писание порождает недоумение читателей и исследователей Б. До публикации найденных Хольдером материалов считалось, что автор «Утешения» не был христианином, и поэтому, признавая авторство Б., исследователи отрицали принадлежность ему богословских трактатов. После признания аутентичности богословских сочинений Б. выдвигались предположения, что вера Б. была недостаточно глубокой и искренней или даже что перед смертью он отрекся от христианства (А. Момильяно); Р. Картон, Э. Т. Силк, Э. А. Жильсон, напротив, находили в «Утешении» христ. дух и неявные цитаты из Свящ. Писания; Э. Рэнд рассматривал этот трактат как философскую часть более обширного труда, 2-й частью к-рого должна была быть книга богословского содержания; П. Курсель связывал «Утешение» со спецификой тех задачи и жанра, избранных Б., к-рые не позволили ему кроме философии ввести еще один сверхъестественный источник утешения — христ. веру. В трактате нет ничего доказывающего, что его автор не был христианином, более того, встречающиеся богословские положения (признание единого Бога, Творца и Промыслителя, Божественного предвещения, свободы воли и др.) неверно было бы связывать исключительно с влиянием языческой античности. В ср. века на Западе «Утешение философией» было одним из самых известных и популярных философских произведений; в течение IX–XVI вв. оно было переведено на большинство европ. языков. В подражание ему составлялись различные «Consolationes theologiae» (Утешения богословием), самое известное принадлежит Ж. Жерсону. Трактат Б. повлиял и на художественную лит-ру — Дж. Чосера, Данте, англо-норманскую, провансальскую и раннюю итал. поэзию. Первый рус. перевод «Утешения» иером. *Феофилактом (Русановым)* вышел в 1794 г.

По сообщению Кассиодора (*Usener. S. 4*), Б. сочинил также буколическую поэму.



Древнейшие из сохранившихся рукописей произведений Б. датируются VI в. (работы по логике, входящие в *Corpus Constantinopolitanum*), многие — IX–XI вв. Собрание сочинений философа было издано в Венеции в 1491–1492 гг. в числе первых печатных изданий. Базельское издание 1546 г., повторенное в 1570 г., до сих пор остается последним полным собранием текстов Б. (последующие издания являлись перепечатками с Базельского).

Учение. Философия и богословие. Разнообразие жанров и задач сочинений Б. создает трудность в представлении его учения целостным и стройным: взгляды Б.-философа часто не согласуются с его взглядами как богослова. При этом он не богословствует в собственном смысле слова, а скорее пытается применить логико-философские аргументы к объяснению христ. догматов.

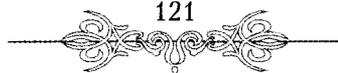
Б. различает 3 части философии: теоретическую (*speculativa*), практическую (*activa*) и логическую (*rationalis*; *Comm. in Porphy. I*). Теоретическая философия, в свою очередь, делится на 3 составляющие: физическую (*naturalis*), математическую (*mathematica*) и богословскую (*theologica*; *De Trinitate. 2*). Богословие, согласно Б., — отвеченная наука, изучающая Божественную сущность, отделенную от вещей, нематериальную и неподвижную (*Ibidem*). В своих исследованиях богословие опирается на умственное познание (*intellectualiter*), не опускается до воображения, связанного с чувственностью, но всматривается «в самую форму, которая поистине есть Форма, а не образ, та Форма, которая есть само Бытие и из которой происходит бытие» (*Ibidem*). Б. говорит здесь о т. н. естественном богословии, известном еще в античности. В этом смысле он не отличает богословие от философии и делает богословие составной частью последней. Но как христ. богослов Б. добавляет к этому богословие Откровения, основанное на Божественном авторитете — Свящ. Писании — и на «всеобщем [церковном] Предании», должных направлять частные богословские изыскания (*De fide catholica*). Б. указывает, что в богословских исследованиях необходимо соединять веру и разум (*Utrum Pater.*), но при этом существует некий предел, за к-рым «путь

разума» не состоятелен (*De Trinitate. Prooem.*). Однако логика играет основную роль в богословии Б., где главными методами являются категориальный анализ, родо-видовое деление, точное определение понятий, силлогизмы (см. *De Trinitate. 4*; *Quomodo substantiae.*; *Contra Eutychem. 1–3* и др.). Тракаты Б. по логике оказали огромное влияние на развитие средневек. лат. философско-богословской терминологии, методологии, а также системы обучения. До 2-й пол. XII в. зап. богословы были знакомы с логическим учением Аристотеля и Порфирия исключительно благодаря работам Б. Его труды дали толчок длительному средневек. спору о природе и способе бытия общего, т. н. *универсалий*.

Постановка Б. проблемы универсалий, оказавшейся в посл. фундаментальной философско-богословской проблемой, хотя ее аналоги присутствуют уже в античной философии, осуществляется в рамках рассмотрения родо-видовой предикации аристотелевской категории «сущность». Проблема заключается в том, имеют ли роды и виды (общие понятия, универсалии) самостоятельное бытие или же образуются разумом. Б. приходит к выводу, что роды и виды не могут существовать ни самостоятельно, ни только в мышлении. Опираясь на аристотелевскую теорию обобщения абстрагированием, Б. заключает, что универсалии существуют в телесных и чувственно воспринимаемых вещах, но постигаются отдельно от чувственного. Ум (дух) выделяет общие признаки предметов, получая понятие рода, и рассматривает их в виде чистой формы как таковой (*Comm. in Porphy. I*). Иными словами, роды и виды существуют в телах как общие признаки, мыслятся же они как субстанции, не нуждающиеся для своего бытия в другом (*Ibidem*). Эту логическую теорию Б. дополняет учением платоников периода Средней Академии о различии 2 видов форм — существующих отдельно от материи и в материи (см. в «Учении о творении и тварном мире»). Следуя в своем выводе за Аристотелем и Порфирием, Б. фактически только намечает проблему буд. споров реалистов и номиналистов, сознавая трудность поднятых им вопросов.

Учение о Боге. I. Сущность и свойства Божии. В учении о Боге Б.

соединил 2 традиции: античную (Платон, Аристотель) и христ. (блж. Августин). Применяя к Богу аристотелевскую категорию сущности (*substantia, essentia*, греч. *οὐσία*; *De Trinitate. 4*; *Contra Eutychem. 3*; *De fide catholica*), Б. оговаривает условность применения категорий к сфере божественного, ибо Бог есть такая сущность, к-рая превышает сущности (*De Trinitate. 4*). Божественная сущность есть Форма без материи, и потому она есть то, что она есть (*Ibid. 2, 4*). Бог есть Единое, в к-ром нет никакого множества (*Ibid. 2*). Вслед этого единства и простоты Божественной сущности ее бытие тождественно ей самой (*Quomodo substantiae*), и ее свойства (качества, *qualitates*) суть она сама (*De Trinitate. 4*). Иными словами, категории «сущность», «качество», «количество» сказываются о Боге, в отличие от всего другого, «соединенно и совокупно», поскольку в Боге нет ничего, кроме того, что есть Он Сам, т. е. в Нем совпадают субъект и предикаты (*Ibidem*). Однако это не мешает Б. отдельно рассматривать важнейшие свойства Божии. Так, Бог является самодостаточным и независимым (*Ibid. 2*; *Contra Eutychem. 3*; ср.: *Consol. III 12 pros.*), что выражается у Б. термином *subsistentia* (самостоятельность, осуществленность, греч. *οὐσίωσις*; *Contra Eutychem. 3*). Бог является также благим, точнее, Он есть Высшее Благо (*summum bonum*), потому что Он есть высшее совершенство, и лучше Него ничего нельзя себе представить. Поскольку высшее благо, к к-рому все стремятся, есть блаженство, Бог есть само Блаженство (*Consol. III 10 pros.*). Бог есть самое прекрасное и самое могущественное (*De Trinitate. 2*), единственное, чего Бог не может сделать, — зло (*Consol. III 12 pros.*). Бог находится повсюду, поскольку всякое место находится при Нем и готово быть Им воспринято; в то же время Он не может находиться ни в каком месте, поскольку Он вообще не может быть вмещен местом (*De Trinitate. 4*). Бог есть всегда, т. е. Он существует в вечном настоящем, к-рое постоянно, неподвижно и устойчиво и создает *вечность* (*Ibidem*). Б. определяет вечность как «совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» (*Consol. V 6 pros.*). Действие в Боге тождественно Его бытию (*Quomodo substantiae*). Когда





Бог движет и управляет миром, Он остается неподвижным (Consol. III 12 pros.; ср.: III 9 metricae; De Trinitate. 2; De fide catholica). Особое внимание Б. уделяет рассмотрению Божественного знания, к-рому доступны все формы познания — и общие понятия, выявляемые рассудком, и образы, постигаемые воображением, и то, что относится к области чувственного восприятия, — однако не так, как человеку. Бог как бы единым умственным взором прозревает все со стороны его формы (Consol. V 4 pros.). Его знание, превосходя движение времени, пребывает в простоте Его настоящего. Сила Божественного знания, все охватывающая своим непосредственным постижением, сама устанавливает способ бытия всего сущего (Ibid. V 6 pros.).

II. Триадология. Учение Б. о Св. Троице сложилось под влиянием блж. Августина, однако метод рассмотрения соотношения Божественной сущности и Божественных Лиц, используемый Б., полностью основывается на аристотелевской логике. Согласно Б., Лица Св. Троицы — Отец, Сын и Св. Дух, — взятые в качестве предикатов Божества, не могут сказываться о Боге по сущности (substantialiter — по субстанции, субстанциально), иначе они привнесли бы в единую Божественную сущность (субстанцию) различие (т. е. множественность) или должны были бы сказываться безразлично о всех трех Лицах сразу. Поэтому Лица Св. Троицы сказываются о Боге в рамках аристотелевской категории отношения (De Trinitate. 5; Utrum Pater.). Категория отношения не может что-либо прибавить, отнять или изменить в вещи самой по себе; она представляет не то, что есть вещь по своей сути, а то, как вещь выступает в сравнении, причем не всегда с чем-либо др., но иногда и с самой собой (De Trinitate. 5). Отношение создает в Боге не различие сущности, а различие Лиц (Ibid. 5). Множественность Св. Троицы (trinitatis numerositas) возникает в сфере категории отношения, в то же время в Боге сохраняется единство (unitas), касающееся неразличимости сущности, действия и всего остального, что сказывается о Боге Самом по Себе (Ibid. 6). Б. поясняет, что отношение Лиц Св. Троицы друг к другу не есть отношение различных вещей, подобное отноше-

нию между господином и рабом. Отношение Лиц подобно отношению одного и того же к одному и тому же (к самому себе) (ejus quod est idem, ad id quod est idem — Ibidem).

Св. Троица представляется, т. о., вечным и неизменным отношением Бога к Самому Себе. Такой подход можно охарактеризовать как своеобразный модализм, лишаящий Лица Св. Троицы ипостасного бытия, представляющий Их лишь в качестве способов, «модусов» проявления единого Бога и далеко отстоящий от правосл. учения.

Однако в трактате «Contra Eutychen et Nestorium» Б. дает принципиально иное, в духе *каппадокийской школы*, определение понятий «лицо» и «ипостась». Согласно Б., «лицо — это индивидуальная сущность разумной природы» (Contra Eutych. 3, 4). Этим определением обозначается то, что греки называют *ὑπόστασις* (ипостась), именно индивидуальная сущность. Как полагает Б., индивидуальные сущности именуются ипостасями (*ὑπό* — под, *στάσις* — стояние) потому, что они «находятся под другими», служа как бы подстоящим и подлежащим для др. сущностей и акциденций (Ibid. 3). То, что греки называют *ὑπόστασις*, латиняне обозначают калькированным с греч. словом *substantia* (Ibidem). Применяя результаты этих терминологических исследований к триадологии, Б. пишет: в Боге «есть одна *οὐσία* или *οὐσίωσις*, то есть сущность, или осуществленность Божества, и три *ὑποστάσεις*, то есть три субстанции... и три лица, хотя лат. «церковное словоупотребление не разрешает говорить о Боге «три субстанции»» (Ibidem), поскольку словом «субстанция» переводится с греч. и категория «сущность». Лица Св. Троицы означают здесь, т. о., не отношение, а ипостаси. Именно такое понимание «лица» и «ипостаси» было утверждено каппадокийцами.

В учении Б. о Св. Духе присутствует элемент зап. традиции: нерожденный и нерождающий Св. Дух исходит от Отца и Сына (De fide catholica; ср.: De Trinitate. 5). Невозможно выразить словами, каков образ этого исхождения, так же как человеческий ум не может понять рождение Сына из сущности Отца (De fide catholica). Впрочем, Б. в отличие от Августина не интересуется вопросом логического обоснования

учения об исхождении Св. Духа от Сына.

В учении о творении и тварном мире ярко проявляется различие между Б.-богословом и Б.-философом. Как богослов он говорит о свободном творении мира из небытия (Ibidem); Бог не произвел мир из Своей сущности; мир также не был создан и «из чего-то другого», т. е. из совечной Богу материи (Ibidem). Однако как философ Б. принимает античное учение о вечности мира, точнее о безначальности и бесконечности мира во времени, из чего следует, что и мировая материя также безначальна (Consol. V 6 pros.). Причину творения мира Б. видит в благодати Божией (Ibid. III 9 metr.). Как богослов он утверждает, что Бог все сотворил Своим Словом (De fide catholica), а как философ говорит, что происхождение всего сущего, развитие всех вещей, к-рые изменяются и движутся, имеют свои причины, порядок и формы от неизменного Божественного Ума. Этот Ум содержит в себе все многообразие сущего — форму, или идею, мира (Consol. IV 6 pros.; ср.: III 9 metr.; V 4 pros.; De Trinitate. 2). Подобно платоникам, Б. различает 2 вида форм: формы, существующие отдельно от материи, из к-рых, в свою очередь, произошли формы, существующие в материи и создающие тела; эти последние, по мнению Б., правильнее было бы назвать не формами, а лишь образами истинных форм (De Trinitate. 2). Согласно Б.,

Боэций.

Миниатора из трактата
«Утешение философией». IX–X вв.
(Национальная б-ка. Вена)



когда форма, или идея, мира рассматривается в чистом виде в самом Божественном Уме, она называется провидением (промыслом); когда же она относится к вещам, к-рые Бог приводит в движение и располагает, она называется судьбой. «Провидение есть сам Божественный Разум, стоящий во главе всех вещей и располагающий все, судьба же есть связующее расположение изменяющихся вещей, посредством к-рого провидение упорядочивает их существование» (Consol. IV 6 pros.). Провидение — это простая и неизменная форма всего того, что должно возникнуть, а судьба представляет собой изменчивое сплетение и временной порядок того, что Бог в Своей простоте располагает к возникновению. Провидение в вечности, неподвижности и простоте объемлет в равной степени все, как отдельное, так и бесконечное, судьба же в движении упорядочивает только отдельное, наделяя его соответствующим местом, временем и формой (Ibidem). В отличие от Бога, существующего в вечности, мир существует во времени, к-рое своим бесконечным движением «подражает» состоянию неизменной и всегда целиком присутствующей Божественной вечности (Consol. V 6 pros.; De Trinitate. 4). Хотя мир и «ведет бесконечную во времени жизнь», но в отличие от Бога он не может обладать одновременно всей полнотой своей жизни (Consol. V 6 pros.). Поэтому мир можно назвать только «беспредельным» (perpetuus, sempiternus), но не вечным (Consol. V 6 pros.; De Trinitate. 4). В отличие от Творца всякая тварная вещь является сложной, составной, поскольку она получает свое бытие из того, из чего состоит, т. е. из своих частей: она есть «то и это», а не «то или это» (De Trinitate. 2). Согласно Б., всякое бытие происходит от формы, т. е. вещь возникает тогда, когда неопределенный материальный субстрат обретает свою форму. Всякая вещь представляет собой множество форм, к-рые объединяются в ней общим материальным субстратом (Ibidem). Материя сама по себе бескачественна (materia informis, греч. ὕλη ἀμοιρος — Ibidem).

Кроме аристотелевского различия между формой и материей у Б. присутствует различие 3 составляющих во всякой тварной вещи: «то, что есть» (id quod est, первая сущность,

по Аристотелю), бытие (esse) и свойства. Все, что есть (omne quod est), причастно бытию (eo quod est esse), чтобы быть (ut sit), и причастно чему-то иному (т. е. каким-то свойствам), чтобы быть чем-то определенным (Quomodo substantiae). Для всего сложного его бытие — нечто одно, а оно само — нечто др. (Ibidem). Принцип индивидуации Б. видел в разнообразии акциденций (De Trinitate. 1). Происходя от Бога, в Котором бытие тождественно благодати, все вещи являются благими; более того, само бытие вещей — благо, хотя и не подобно тому Благу, от Которого происходит (Ibidem). Свою благодать вещи получают по причастию Высшему Благу (Consol. III 11 pros.). Зло по своей сути — ничто (Consol. III 12 pros.; IV 2, 6 pros.).

Антропология. Как богослов Б. учит о создании человека из земли Богом, Который «вдохнул в него дыхание жизни, снабдил его разумом, украсил свободой произволения и после установления закона поместил его в раю» (De fide catholica). Как философ Б. дает определение человека согласно «древу Порфирия»: «животное разумное и смертное» (Consol. I 6 pros.). Б. полагает, что цель Бога при творении человека заключалась в восполнении недостающего числа ангелов после падения части их во главе с дьяволом (De fide catholica). Душа человека бессмертна (Consol. IV 4 pros.). Вслед за Аристотелем Б. утверждает, что она обладает тройкой способностью: растительной, к-рая наделяет тело жизнью, отвечает за его рост и питание; осязающей, к-рая воспринимает формы, осуществленные в материи, сохраняет и запоминает их единичные нематериальные образы; разумной, свойственной только человеку и уподобляющей его Божественной природе (Comm. in Porphyg. I; Consol. V 4–5 pros.). Разумная способность человека воспринимает не только упорядоченные чувственные образы, но и все, что запечатлено «воображением», она разъясняет и определяет с помощью действий разума. Превосходя единичные нематериальные образы, она выявляет сокрытое в них общее содержание (Ibidem; Comm. in Porphyg. I). Человеку как разумному существу присуща свобода воли. Каждый, кто наделен разумом, обладает способно-

стью рассуждать и отличать одно от другого: чего следует избегать и чего следует желать, т. е. человек обладает свободой желать или не желать (Consol. V 2 pros.).

В соответствии со Свящ. Писанием Б. учит, что, поддавшись искушению дьявола, человек ослушался Бога и отказался соблюдать Его заповедь, чем заслужил справедливое наказание (Ibidem). Важнейшими последствиями этого преступления стали порча (тление) тела и души, смерть, грех и греховная воля, к-рые падший человек передал своим потомкам естественным путем через рождение (De fide catholica; Contra Eutyech. 8). Спасение человека произошло через Богочеловека, воплотившегося Сына Божия (De fide catholica).

Христология. Б. четко разграничивает понятия «лицо» (persona) и «природа» (natura). В отличие от первого, означающего единичную сущность разумной природы, второе означает общее, «видовое отличие, сообщающее форму всякой вещи», или «видовую особенность любой сущности» (Contra Eutyech. 1, 4). Согласно Б., именно смешение этих терминов породило 2 противоположные по смыслу христологические ереси: несторианство и евтихианство (монофизитство). Б. учит о «двойной природе и двойной сущности» Христа, «поскольку Он — Богочеловек; и одно лицо, поскольку один и тот же — Бог и человек» (Ibid. 7). С одной стороны, во Христе одно Лицо, ведь где сохраняются различные лица, там не может быть никакого реального соединения природ, но только сосуществование двух лиц (κατὰ παράθεσιν, букв. — по соположению); те же, кто различаются и природами, и лицами, разделены вообще (Ibid. 4); во Христе из соединения двух различных природ произошло одно Лицо (Ibidem). С др. стороны, во Христе как Богочеловеке две природы, ведь к человеку и Богу, согласно логике Б., воспринятой от Аристотеля, неприменимы одни и те же видовые отличия (Ibid. 1). Кроме того, две столь различные природы при соединении не могли превратиться друг в друга, поскольку, во-первых, Божественная природа неизменна, а во-вторых, бестелесные сущности не могут изменяться в телесные и наоборот, ведь изменяться друг в друга могут только те сущности, у к-рых

имеется общее подлежащее — материя; по этой же причине из двух смешавшихся природ не могла образоваться и некая новая природа (Ibid. 6). По Б., Христос состоит в двух природах, и из двух природ (et in utrisque naturis Christum et ex utrisque consistere), так что обе природы сохраняются во всей полноте и целости и не превращаются друг в друга, подобно тому как корона состоит из золота и драгоценных камней, сохраняющих свои свойства (Ibid. 7).

Б. разбирает также непростой вопрос о том, какую человеческую природу при воплощении воспринял Сын Божий. По его мнению, есть 3 возможных состояния человеческой природы. 1. Состояние, в к-ром находился человек до грехопадения, когда он еще не согрешил, но мог иметь греховную волю, однако не был смертен; в этом состоянии человек имел т. н. неукоризненные страсти, т. е. естественные телесные человеческие отправления: еда, питье, переваривание пищи, сон (Ibid. 8). 2. Состояние, в к-ром оказался бы человек, если бы не согрешил: он был бы бессмертен и не только не грешил и не хотел бы грешить, но и не мог бы согрешить или захотеть согрешить (Ibidem). 3. Состояние, в к-ром человек оказался после грехопадения и к-рое характеризуется смертностью, грехом и греховной волей (Ibidem). По мнению Б., человеческая, телесная природа Христа заключала в себе отдельные элементы всех 3 состояний человеческой природы сразу. Поскольку Христос ел, пил и совершал все естественные человеческие отправления, постольку Он был причастен 1-му состоянию человеческой природы; впрочем, во всем этом Он нуждался по возможности, а не по необходимости и то только до Своего воскресения. Поскольку во Христе не было никакой греховной воли, Он был причастен 2-му состоянию. Поскольку Христос воспринял смертное тело, чтобы изгнать смерть из рода человеческого, постольку Он был причастен и 3-му состоянию человеческой природы (Ibidem; De fide catholica). Б. обращает также внимание на особенность человеческой природы Христа, проявившуюся в том, что Он родился от Девы таким способом, к-рый превосходит природу (De fide catholica).

Касаясь вопроса о соотношении Божественной *благодати* и человеческой свободы в спасении, Б. вслед за блж. Августином говорит, что природа человека не произвела ничего, кроме наказания, а все дело спасения совершила благодать, к-рая дана не по заслугам человека, а даром (Ibidem). Однако в «Утешении философией» Б. полагает, что неопенимый дар Божественной благодати человек может заслужить ценой смирения (V 3 pros.). Бог, знающий все от вечности, располагает предустановленные награды согласно заслугам каждого (V 2 pros.). Награды добрым и наказания злым имеют смысл только в том случае, когда они заслужены свободным и волевым выбором души, а свобода воли присуща человеку всегда (V 3 pros.). Свобода воли человека признается и при наличии Божественного предопределения, основанного на Божественном провидении и предведении всех буд. событий. Для доказательства этого Б. указывает на вечность и простоту Божественного знания, видящего в своем вечном настоящем все события, как необходимые, так и не необходимые, такими, какими они станут в будущем (V 6 pros.). Одно и то же будущее, когда оно относится к Божественному знанию, необходимо, когда же рассматривается относительно своей природы, остается свободным и независимым (Ibidem). Б. указывает, что существуют 2 вида необходимости: простая природная необходимость, напр. смертность всех людей или движение солнца по небосклону, и условная необходимость, напр., если мы знаем, что кто-то в настоящий момент идет, то необходимо, чтобы он ходил, постольку то, что познано, не может быть иным, чем как оно познано (Ibidem). Однако условная необходимость не влечет за собой простой необходимости, постольку она основывается не на собственной природе, а образуется приводящими условиями: никакая необходимость не заставляет идти идущего, хотя, когда он идет, необходимо, что он идет (Ibidem). Таким же образом, если Божественное провидение видит что-либо как существующее, бытие этого является необходимым, хотя бы в его природе не содержалось никакой необходимости. То будущее, к-рое зависит от воли человека, является необходимым только

относительно Божественного знания по условию самой природы последнего; рассмотренное же само по себе, относительно своей природы, оно не теряет неограниченной свободы (Ibidem).

Этика и эсхатология. Философ Б. полагает, что все люди, как злые, так и добрые, одинаково стремятся к благу, к нему направлены все человеческие желания (Ibid. IV 2 pros.). Никто не делает зла сознательно ради зла, к-рое в мире вовсе не существует, оно — ничто; если что-то кажется злом, на самом деле таковым не является (Ibid. III 12 pros.; IV 2, 6 pros.). Любая человеческая судьба есть благо; все кажущиеся бедствия или укрепляют человека, или исправляют, или наказывают (Ibid. IV 7 pros.). Высшим благом для человека является то, чего он желает больше всего остального (Ibid. III 2 pros.). Но разные люди желают разного: богатства, чинов, власти, славы, наслаждений и др.; однако ничто из этого не составляет для человека истинного блага (Ibid. III 2–9 pros.). К истинному благу человека ведет природное стремление, но многочисленные заблуждения уводят от него (Ibid. III 3 pros.). Все вышеперечисленные частные блага суть лишь внешние, несовершенные проявления истинного блага (Ibid. III 9 pros.). Истинным, совершенным благом и наградой добрых людей в этой жизни отчасти служит сама их добродетель, так же как и наказанием злых — их порочность (Ibid. IV 3 pros.); но и после смерти тела души праведных достигают блаженства, а души порочных испытывают мучения (Ibid. IV 4 pros.). Б., как и Августин, считает истинным и высшим благом и целью человека блаженство: «Блаженство есть благо, которое, когда оно достигнуто, не оставляет желать ничего большего. Оно есть высшее из всех благ, содержащее в себе все другие блага... Это совершенное состояние, которое является соединением всех благ... состояние, не подверженное ни тревогам, ни печали, ни тягостной скорби» (Ibid. III 2 pros.). Истинное блаженство находится в Высшем Боге (Ibid. III 10 pros). Поскольку обретение блаженства делает людей блаженными, а блаженство есть сама Божественность, значит, обладание Божественностью делает людей блаженными (Ibidem).

Богослов Б. считает важнейшим моментом христ. веры не только бес-смертие человеческой души, но и восстановление для буд. блаженства разрушенных смертью тел (De fide catholica). При этом с телами верующих людей произойдет «блаженное преобразование», подобное преображению тела Спасителя после Его воскресения (Contra Eutych. 8). Блаженством буд. жизни будет созерцание Творца и непрестанная хвала Ему (De fide catholica).

Соч.: CPL, N 878–895; **собрания**: The Theological Tractates / Ed. and transl. H. F. Stewart and E. K. Rand. L., 1973; De consolatione philosophiae. Opuscula theologica / Ed. C. More-schini. Münch., 2000; **руководство по квад-рициуму**: De institutione arithmetica // PL. 63. Col. 1079–1166; De institutione musica // PL. 63. Col. 1167–1300 (критич. изд.: ed. G. Friedlein. Lpz., 1867; Fundamentals of music / Transl. with intr. and notes by C. M. Bower; ed. by C. V. Palisca. New Haven, 1989; рус. пер.: Наставление к музыке (фрагм.) / Пер. В. Зубова // Музыкальная эстетика западноевроп. Средневековья и Возрождения. М., 1966. С. 153–167; О музыкальном установлении // Герцман Е. В. Музыкальная боэциана. СПб., 1995. С. 297–425); **работы по логике**: Dialogi in Porphyrium // PL. 64. Col. 9–70; Commentaria in Porphyrium // PL. 64. Col. 71–158 (критич. изд.: In Isagogen Porphyrii commenta / Ed. G. Schepss et S. Brandt. W.; Lpz., 1906. (CSEL; 48); рус. пер.: Комментарий к Порфирию // Боэций. «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1996. С. 5–116); Commentaria in Aristotelem: In categorias // PL. 64. Col. 159–294 (рус. пер.: Комментарий к «Категориям» Аристотеля (фрагм.) / Пер. А. В. Апполонова // Антология средневековой мысли. СПб., 2001. Т. 1. С. 120–160). De interpretatione // PL. 64. Col. 293–639; Commentaria in Topica Ciceronis // PL. 64. Col. 1039–1174; Introductio ad syllogismos categoricos // PL. 64. Col. 761–794; De syllogismo categorico // PL. 64. Col. 793–832; De syllogismo hypotetico // PL. 64. Col. 831–876 (критич. изд. и итал. пер.: De hypotheticis syllogismis / Ed. e trad. L. Obertello. Brescia, 1969; греч. пер.: Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' «De hypotheticis syllogismis» / Hrsg. D. Z. Nikitas. Gött., 1982); De divisione // PL. 64. Col. 875–892 (критич. изд.: ed. J. Magee. Leiden; Boston, 1998); De differentiis topicis // PL. 64. Col. 1173–1216 (изд. и 2 греч. пер.: Максима Оловола, XIII в., и Пс.-Кидониса, XIV в.: «De topicis differentiis» und die byzantinische Rezeption dieses Werkes / Hrsg. D. Z. Nikitas. Athen, 1990); **богословские**: De Trinitate // PL. 64. Col. 1247–1256 (рус. пер.: Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества // Боэций. «Утешение философией» и др. трактаты. С. 117–126); Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur // PL. 64. Col. 1299–1302 (рус. пер.: Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой Дух» сказываться о божестве субстанциально // Там же. С. 127–128); Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona // PL. 64. Col. 1311–1314 (рус. пер.: Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными // Там же. С. 129–133); Contra

Eutychen et Nestorium // PL. 64. Col. 1337–1354 (рус. пер.: Против Евтихия и Нестория // Там же. С. 134–152); De fide catholica // PL. 64. Col. 1333–1338; **философские**: De consolatione philosophiae // PL. 63. Col. 579–862 (критич. изд.: ed. L. Bieler. Turnhout, 1984² (CCSL; 94); Hrsg. K. Büchner. Hdlb., 1977³; рус. пер.: Боэций А. М. Утешение философское / Пер. пером. Теофилакта [Русанова]. СПб., 1794; Боэций. «Утешение философией» и др. трактаты. С. 153–236).

Лит.: Nitzsch F. Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. B., 1860; Biraghi L. Boezio filosofo, teologo, martire a Calvenzano Milanese. Mil., 1865; Bossio G. Sul cattolicesimo di A. M. T. Sev. Boezio. Pavia, 1867; Stewart H. F. Boethius. Edinb., 1891; Semeria G. Il cristianesimo di Sev. Boezio rivendicato. R., 1900; Ursileo E. La theodicea di S. Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo. Napoli, 1910; Müller A. Die Trostschrift des Boethius. B., 1912; Kligner F. De Boethii consolatione philosophiae. B., 1921; Bruder K. Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius: Quellengeschichte der Philosophie der Scholastik. Lpz., 1928; Patch H. R. The Tradition of Boethius: A Study of His Importance in Medieval Culture. N. Y., 1935. L., 1936; Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skytischen Kontroversen». Paderborn, 1935; Barrett H. M. Boethius: Some Aspects of His Times and Work. Camb., 1940; Cappa I. Consolazione della filosofia di Boezio: Esposizione e commenti. Mil., 1940; Courcelle P. Les lettres grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore. P., 1948. P. 257–312; idem. La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce. P., 1967; Dürr K. The Propositional Logic of Boethius. Amst., 1951; Schwarz J. Untersuchungen zur Consolatio philosophiae des Boethius. W., 1955; Schmidt-Kohl V. Die neoplatonische Seelenlehre in der «Consolatio philosophiae» des Boethius. Meisenheim am Glan, 1965; Obertello L. Severino Boezio. Genova, 1974. 2 vol.; Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 356–393; он же. Северин Боэций и его роль в истории западноевропейской истории // ВФ. 1981. № 4. С. 118–127; Boethius: His Life, Thought and Influence / Ed. M. Gibson. Oxf., 1981; Chadwick H. Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxf., 1981; Troncarelli F. Tradizione perdute: La «Consolatio Philosophiae» nell'Alto Medioevo. Padova, 1981; Reiss E. Boethius. Boston, 1982; Уколова В. И. «Последний римлянин» Боэций. М., 1987; Макаров А. И. Боэций о значении определения и описания для понимания категорий (по «Комментарию к Порфирию») // ВФ. 2000. № 5. С. 99–106.

А. Р. Фокин

Б. о музыке. Трактат Б. «De institutione musica» являлся в Европе основным учебным пособием по музыке вплоть до XVII в. включительно. Латиноязычные муз. теоретики средневековья и эпохи Возрождения постоянно апеллировали к Б. Так, Хуквальд (IX в.) назвал его «Doctor mirabilis» (букв. «изумительный учитель» — Hucbaldus. Musica // Gerbert. Scriptorum. T. 1. P. 108), это прозвание сохранялось за Б. в течение долгого времени.



Боэций за монохордом. Миниатюра (Paris. BNF. Lat. 7203. Fol. 8, 1-я пол. XII в.)

Трактат «De institutione musica» состоит из 5 кн. (5-я кн. сохр. частично). Большая часть 1-й кн. отведена пересказу исторических сведений и преданий об античной музыке и музыкально-эстетических воззрениях древности. Особую ценность представляет приведенное в подлиннике (на дорийском диалекте) постановление спартанских эфоров о муз. деятельности Тимофея Милетского, музыкально-поэтического новатора времен «высокой классики». Б. пишет о 3 родах музыки — мировой (mundana — гармония космоса), человеческой (humana — гармония человеческого естества) и издаваемой к.-л. инструментами (in quibusdam constituta instrumentis; I 2). Он также проводит различие между музыкантом-исполнителем (на к.-л. инструменте), автором музыки и музыковедом (musicus), особо выделяя последнего, как способного судить о музыке и владеющего ее теорией (I 34). Окончание 1-й и все остальные книги трактата посвящены изложению важнейших положений античной муз. теории от описания отличий муз. звука от немюз. до демонстрации сложных модальных систем. В 4-й кн. дано обстоятельное описание древнегреч. нотной системы. В своей работе Б. основывался на материалах пифагорейцев (в частности, Гиппаса, Филолая и Архита), а также Платона, Аристотеля, Аристоксена, Цицерона, Птолемея, Никомаха Герасского. Есть основания считать, что Б. имел в своем распоряжении дошедший до наст. времени трактат Никомаха «Ἀρμονικὸν ἐγγυερίδιον» (Руководство по гармонике), а также большое сочинение того же автора о музыке, к-рое в посл. было утрачено. Б. приводит материалы и из несохранившейся работы по музыке древнерим.



автора Альбина (IV в.). Трактат Б. служит, т. о., основательным источником по античной науке о музыке.

По своим музыкально-эстетическим и музыкально-теоретическим воззрениям Б. был убежденным сторонником влияния музыки на формирование характера человека, он искренне верил, что эмоциональное напряжение муз. материала, передаваясь слушателю, может воздействовать на его поступки. Поэтому разные мелодии находят отклик у разных людей: «Народ поистине наслаждается песнями, соответствующими [его] нравам. Ведь не может получиться так, чтобы распутные [народы] любили и приобщались к строгим [песням], а строгие [народы] — к распутным, но, как сказано, сходство доставляет любовь и удовольствие» (De institutione musica. I 1). В муз. теории Б. был приверженцем пифагорейцев и критиковал др. древних ученых (в частности, Аристоксена) за отход от строгих математических выражений интервалов и за внимание к слуховой реакции.

Лит.: *Schrade L.* Das propädeutische Ethos in der Musikanschauung des Boethius // *Zschr. f. die Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*. Lpz., 1930. Jg. 20. S. 179–215; *idem.* Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boethius als Grundlage der ontologischen Musikerziehung // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. B., 1932. Bd. 41. H. 3. S. 368–400; *idem.* Music in the Philosophy of Boethius // *The Music Quarterly*. 1947. Vol. 33. N 2. P. 188–200; *Bragard R.* Boethiana: Études sur le «De institutione musica» de Boèce jusqu'à nos jours // *Hommage à Ch. van den Borren: Mélanges*. Anvers, 1945. P. 71–89; *Klinkenberg H. M.* Der Zerfall des Quadriviums in der Zeit von Boethius bis zu Gerbert von Aurillac // *Intern. Musikwissenschaftlicher Kongress*. Hamburg, 1956: Bericht. Kassel; Basel, 1957. S. 129–133; *Potiron H.* Boèce, théoricien de la musique grecque. P., 1961; *Carpenter H.* Music in the Medieval and Renaissance Universities. N. Y., 1972. P. 29, 65, 77, 78, 117, 118, 122, 153, 166, 217; *Obertello L.* Boezio, le scienze del quadrivio e la cultura medievale // *Atti dell'Accademia Ligure di scienze e lettere*. 1972. Vol. 28. Fasc. 1. P. 152–170; *Герцман Е. В.* Боэций и европейское музыкознание // *СВ*. 1985. Вып. 48. С. 233–243; *он же.* Музыкальная боэциана. СПб., 1995; *Glossa maior in Institutionem musicam Boethii* / Ed. M. Bernhard et C. M. Bower. Münch., 1994.

Е. В. Герцман

БОЭЦИЙ ДАКИЙСКИЙ [Датский; лат. Boëthius Dacus] (ок. 1230 — после 1270), философ-схоластик, монах-доминиканец.

Жизнь. Биографические данные о Б. Д. крайне скудны: неизвестны точная дата его рождения, время и место получения начального образо-

вания. Датчанин по происхождению, Б. Д., вероятно, сначала учился, а с сер. 60-х гг. XIII в. преподавал на фак-те искусств Парижского ун-та, став магистром философии. Основная деятельность Б. Д. как ученого приходится на кон. 60-х — нач. 70-х гг. Преподававшая в это время на фак-те искусств философия отождествлялась с философией *Аристотеля*, почти все труды к-рого к сер. XIII в. были переведены на латынь. Фактическое игнорирование магистрами фак-та искусств богословия вело к тому, что философия переставала выполнять традиц. для схоластики функцию инструмента (служанки) богословия, претендуя на полную самостоятельность. Во Франции сложилась школа т. н. лат. аверроизма, к-рая стремилась восстановить философию Аристотеля во всей полноте, используя при этом его арабоязычных комментаторов: Авиценну (*Ибн Сину*), Аверроэса (*Ибн Рушда*). *Сигер Брабантский* и Б. Д. были основными представителями этой школы. Сигер и его сторонники, принявшие на вооружение отдельные, неприемлемые с т. зр. церковного учения, философские доктрины Аристотеля, Авиценны и Аверроэса, были осуждены Парижским епископом в 1270 и 1277 гг. Один из манускриптов осуждения 1277 г. имеет подзаголовок: «Против еретиков Сигера и Боэция» (Paris. Bibl. Nat. Ms. lat. 4391. F. 68); в др. списке после перечня осужденных тезисов говорится: «Главным защитником этих положений был некий клирик, называемый Боэцием» (Principalis assertoristorum articulorum fuit quidam clericus Boethii appellatus — Paris. Bibl. Nat. Fonds lat. 16.553. F. 60). Б. Д. бежал из Парижа, вероятно, еще до осуждения 1277 г., его дальнейшая судьба неизвестна.

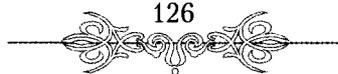
Сочинения Б. Д. после преодоления в Парижском ун-те «аверроистского кризиса» были преданы забвению. Новое открытие и публикация работ философа начались в 80-х гг. XIX в. и продолжают поныне. **Трактаты.** «De sompniis sive de sompniolorum divinatione» (О сновидениях, или О предвидении, обретаемом в сновидениях; по всей вероятности, до 1270), «De summo bono sive de vita philosophi» (О высшем благе, или О жизни философа; вероятно, ок. 1270), «De aeternitate mundi» (О вечности мира; вероятно,

после 1270). К самостоятельным трактатам можно отнести комментарий к 1-й части «Грамматики» *Присциана* «Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem» (О способах обозначения, или Вопросы к Большому Тому Присциана; между 1268 и 1272). В этом трактате есть упоминание о ненайденном сочинении Б. Д. по этике «Quaestiones morales» (Вопросы морали), написанном, возможно, как комментарий к «Этике» Аристотеля.

Комментарии. В т. н. Стамском каталоге (нач. XIV в.), списке магистров и бакалавров доминиканского ордена, дающем наиболее полный перечень сочинений Б. Д., а также у историка доминиканского ордена Альберта из Болоньи значатся комментарии Б. Д. к работам Аристотеля: «Топике», «Физике», «О возникновении и уничтожении» (все опубликованы), «О небе и мире», «О душе», «О чувстве и чувственно воспринимаемом», «О сне и бодрствовании», «О продолжительности и краткости жизни», «О памяти и воспоминании», «О смерти и жизни», «О растениях и растительном мире» (*Meersseman G. Laurentii Pignon Catalogi et Chronica accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum OP. R.*, 1936. P. 64. N 63; *Albertus de Bolonia. De viris illustribus Ordinis Praedicatorum. Boloniae*, 1517. F. 153v. L. 28). Кроме того, опубликован найденный комментарий к «Метеорологике» Аристотеля. По ссылкам в сочинениях самого Б. Д. известно, что он комментировал т. н. «Книгу конструкций», или «Малый Том» Присциана, «Аналитики» и «О софистических опровержениях» Аристотеля.

Учение. Рационализм Аристотеля и его комментаторов вполне был усвоен Б. Д.: с его т. зр. только философия (наука, scientia) может представить достоверное знание о мире. «...Во всем универсуме нет ничего, познанию чего не учила бы какая-либо из частей философии» (Modi signific. Q. 11. 51–52). У Б. Д. встречаются высказывания, что все, что вне философии, есть измышления разума (figmenta intellectus — De aetern. mundi. 304).

Б. Д. проводит разделение наук на словесные (sermocinales) и реальные (reales, от res — вещь), восходящее, вероятно, к делению между науками тривиума и квадравиума (см. ст. *Artes liberales*), и дополняет это раз-





деление аристотелевской классификацией: реальные науки «учат о вещах естественных (naturales), математических (mathematicae) и божественных (divinae)» (Modi signific. Q. 6. 22). О «вещах естественных», основным свойством к-рых является движение, трактует физика, о математических — науки квадривиума (арифметика, геометрия, астрономия и музыка), о божественных — метафизика. Последняя не замещает христ. богословия, опирающегося на Откровение; речь идет о т. н. естественном богословии, к-рое является знанием о Боге, получаемом благодаря естественным способностям человеческого разума. В соответствии с ролью и задачами науки в жизни человека Б. Д. различает также механические науки (artes mechanicae), необходимые человеку для достижения жизненных благ и удовлетворения телесных нужд; моральные науки (morales scientiae), необходимые для правильного руководства действиями, к-рые были бы устремлены к наилучшей и последней цели человеческой жизни — благу; науки, благодаря к-рым человек обладает знанием того, что постигается созерцанием, т. е. мудростью (sapientia — Ibid. Q. 5. 52–76).

Наука, по Б. Д., основывается на необходимых выводах, полученных силлогистическим путем (опосредствованно или непосредственно) из самоочевидных начал, или принципов. Каждая наука имеет свои собственные начала, но есть целая группа общих для всех наук начал, к-рые рассматриваются метафизикой. Это т. н. благородные положения (dignitates), они же общие понятия души (communes conceptiones animi), или высшие положения (maximae propositiones). Этим началам «достойно доверять в силу очевидности истины, пребывающей в них», мгновенного осознания их разумом, высочайшей действительности, к-рой они обладают в доказательстве и разъяснении всего иного, не самоочевидного. К ним относятся, напр., положения: «если от равного отнять равное, то останется равное», «всякое целое больше своей части» и т. д. Вслед за Аверроэсом Б. Д. полагает, что знание первых начал имеется у человека по природе (Ibid. Q. 8. 72).

В объяснении соотношения разума и веры Б. Д. идет по пути кардинального их различения: философия «опирается на доказательства и

достоверные умозаключения, вера — на многочисленные чудеса, а не на умозаключения; ибо то, чего придерживаются на том основании, что оно выведено посредством умозаключений, является не верой, но знанием» (De aetern. mundi. 19–22), а «вера не есть знание» (Ibid. 819). Философский разум свободен в своих исследованиях, его выводы обладают необходимостью и всеобщностью, однако и догматы веры, согласно Б. Д., неопровержимы рациональными средствами, а значит, независимы от аргументов разума. Возможна, т. о., одновременная истинность 2 контрадикторных на первый взгляд высказываний, одно из к-рых исходит из начал философии, др. — богословия. Напр., по доводам разума творение из ничего невозможно, поскольку «ex nihilo nihil est»; но с т. зр. богословия Божественным всемогуществом творение из ничего — возможно. Одновременная истинность этих высказываний имеет место только в том случае, если философия не вторгается в область богословия и наоборот. По Б. Д., можно говорить о философской истине и богословской истине, но не истине вообще — концепция, соответствующая «теории двух истин», осужденной Церковью как еретическая. Фома Аквинский, современник Б. Д., писал: согласно этой теории, «необходимо доказанным (т. е. научными положениями. — А. А.) может быть только необходимо истинное, противоположным которому является невозможное ложное», откуда следует, что христиане верят «в невозможное и ложное, которое не может содейть даже Бог, но уши верующих не могут перенести таких речей» (Thom. Aquin. De unit. intell. 119).

Вполне вероятно, что, прибегая к «теории двух истин», Б. Д. пытался не столько привести к согласию религию и науку (хотя о такой задаче он заявлял — De aetern. mundi. 7–9), сколько автономизировать философию, добиться того, чтобы наука не соотносила свои выводы с положениями богословия. Отсюда пафос его высказывания о правилах научного исследования: если истины богословия не противоречат принципам науки, ученый не должен их отрицать, но если они вступают в противоречие с научными принципами, то «ту истину, которую он не может вывести из своих начал и [о которой не может] обладать научным зна-

нием, и которая, однако, противоречит его началам и уничтожает его науку, он должен отрицать, ибо как выводимое из начал должно быть принято, так и противоречащее им — отвергнуто» (Ibid. 417–427). Это дает основание физике, считает Б. Д., говорить о вечности мира, невозможности сотворения человека.

Б. Д. отказывает богословию Откровения в праве именоваться наукой на том основании, что его положения апеллируют к вере, вслед чего между ним и метафизикой, как естественным богословием, оказывается непреодолимая пропасть. В этом взгляды Б. Д. отличаются от традиц. для схоластики позиции, напр. от учения Фомы Аквинского. Для Фомы истины откровенного богословия превышают способности человеческого разума, но в принципе разуму не противоречат. Иначе говоря, они не разумны, но сверхразумны. «...То, что дано разуму по природе, — пишет Фома, — истинно в высшей степени: настолько, что нельзя помыслить, чтобы такое было ложно. Но и то, чего держатся на основании веры, невозможно почитать ложным, так как такое очевидно образом подтверждено Богом. Поскольку же истине противоположна только ложь, что с очевидностью явствует из рассмотрения их определений, то невозможно, чтобы те начала, которые по природе познаются разумом, противоречили вышеуказанной истине веры» (Thom. Aquin. Sum. contra gent. I 7). Для Б. Д. же истины откровенного богословия со способностями человеческого разума никак не соотносятся, поэтому и не противоречат им. Т. е., истины откровенного богословия с т. зр. науки не разумны и не сверхразумны, но вообще иррациональны (бессмысленны).

В антропологии Б. Д. важное место отводится идущему от Аристотеля учению о 3 частях человеческой души: растительной, чувственной и разумной, высшей из к-рых является разумная. Хотя разумом по природе обладают все люди, далеко не все, согласно Б. Д., умеют правильно использовать те блага, к-рые он дает. Тот, кто «влеком праздноностью жизни... гнусными чувственными вожделениями... жаждой благ фортуны» (De summo bono. 106–108) — «несовершенный индивид своего вида...» (Modi signific. Q. 5. 79), поскольку никогда не достигает высшей цели



и высшего блага человеческой жизни (De summo bono. 15). Б. Д. указывает, что, поскольку у разума 2 способности — созерцательная и практическая, то и высшее благо для человека носит двоякий характер: «Высшее благо, которое возможно для человека сообразно созерцательной способности разума, есть познание истины и наслаждение этим... [а] высшее благо сообразно практическому разуму есть действие, направленное на благо, и наслаждение этим...» (Ibid. 24–53). Достижением высшего блага, составляющего блаженство, человек обязан, т. о., разуму и наукам. Разум в человеке есть нечто божественное. Философ, т. е. человек, живущий разумно, достигший блага, уподобляется Богу: если Бог, созерцающий Свою сущность, «ведет жизнь приятнейшую» (voluptuosissima), т. к. Его разум «обладает величайшей силой в познании» (Ibid. 40–45), то философ ведет жизнь «весьма приятную» (valde voluptuosa — Ibid. 174).

Человек, согласно Б. Д., расположен к высшему благу, каковое возможно для него по природе. Человеческие действия, направленные на достижение высшего блага, «суть правильные и надлежащие, и когда человек так действует, он действует по природе... он упорядочен правильно... к наилучшей и последней своей цели. А все действия человека, которые не упорядочены по отношению к этому благу... суть грех в человеке» (Ibid. 82–92). Философ, не отклоняющийся от этого порядка, не грешит, те же, кто «живут сообразно более низким способностям, избирают их действия и наслаждения... упорядочены неестественным образом и грешат против естественного порядка» (Ibid. 131–137). Философ, по мнению Б. Д., «исполнен моральных добродетелей» в силу того, что он, во-первых, познал отвратительность порока и благородство добродетели, а потому ему легче, чем невежде, действовать сообразно правильному суждению. Во-вторых, тот, кто испытал большее наслаждение, отвергает меньшее. Философ, вкусивший интеллектуального наслаждения, отвергает чувственные наслаждения, в неумеренности к-рых заключены многочисленные грехи и пороки. В-третьих, в мышлении и созерцании нет греха, поскольку в высшем благе не-

умеренность и грех невозможны (Ibid. 140–155).

Б. Д. разрабатывает, т. о., натуралистическую этику, в к-рой отсутствует понятие первородного греха. Его этика базируется на допущении существования постижимого человеческого разумом естественного порядка вещей, к-рый является основанием разграничения должного и недолжного. Рассматривая выводы человеческого разума как равноправные в своей сфере положения по отношению к догматам веры, Б. Д. не допускает, что и разум падшего человека искажен грехом. Грех в интерпретации Б. Д. как отклонение от естественного порядка, установленного Богом, есть лишь элемент «естественного богословия». Сам Бог у Б. Д. более похож на неподвижный перводвигатель Аристотеля, нежели на Бога христ. Откровения.

Изд.: *Grabmann M.* Die opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boethius von Dacien // AHDLM. 1932. Т. 6. P. 287–317; *Sajó G.* Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate. Bdpst, 1954; *idem.* Tractatus de aeternitate mundi. B., 1964²; Opera: In 4 vol. Hauniae [København], 1969–1979. Vol. 1: Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum maiorem / Ed. J. Pinborg, H. Roos. 1969. (CPDMA; 4); Vol. 2, pt. 1: Quaestiones de generatione et corruptione / Ed. G. Sajó. 1972; Vol. 2, pt. 2: Quaestiones super libros physicorum / Ed. G. Sajó. 1974. (CPDMA; 5, 1–2); Vol. 3, pt. 1–2: Topica. Opuscula / Ed. N. J. Green-Pedersen, J. Pinborg. 1976. (CPDMA; 6, 1–2); Vol. 8: Quaestiones super IV librum Meteorologicorum Aristotelis / Ed. G. Fioravanti. 1979. (CPDMA; 8); On the Supreme Good. On the Eternity of the World. On Dreams / Transl. and introd. by J. Wippel. Toronto; Leiden, 1987. **Рус. пер.:** *Боэций Дакийский.* Сочинения / Сост., пер., коммент. А. В. Апполонова. М., 2001. (На лат. и рус. яз.). Содерж: Способы обозначения, или Вопросы к Большому Тому Присциана (фрагм.); О высшем благе, или о жизни философа; О сновидениях, или о предвидении, в сновидениях обретаемом; О вечности мира.

Лит.: *Hauréau B.* Un des hérétiques condamnés à Paris // J. des Savants. 1886. P. 176–183; *Mandonnet P.* Note complémentaire sur Boèce de Dacie // RSPPhTh. 1933. N 22. P. 246–250; *Grabmann M.* Mittelalterliches Geistesleben: Abhandl. z. Geschichte d. Scholastik u. Mystik. Münch., 1936. Bd. 2. S. 200–224; *idem.* Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jh. mit Textausgabe eines Sophisma des Boethius von Dacien. Münster; W., 1940. (BGPhThMA; Bd. 36, H. 1); *Mauer A.* Boethius of Dacia and the Double Truth // Mediaeval Studies. 1955. Vol. 17. P. 235–239; *Sassen F.* Boethius van Dacie en de theorie van de dubbele waarheid // Studia catholica. Nijmegen, 1955. T. 30. S. 262–273; *Van Steenberghen F.* Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école // RPhL. 1956. N 54; *Sajó G.* Boethius de Dacia und seine philosophische Bedeutung // Miscellanea Mediaevalia. B., 1963. Bd. 2. S. 454–463; *Wilpert P.* Boethius von Dacien — die Autonomie des

Philosophen // Ibid. 1963. Bd. 3. S. 135–152; *Roos H.* Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft nach Boetius von Dacien // Ibid. 1968. Bd. 5; *Шевкина Г. В.* Парижские аверроисты XIII в. // Европа в средние века. М., 1972; *Pinborg J.* Zur Philosophie des Boethius de Dacia // Studia Mediaevalitica. 1974. T. 15. S. 165–185; *Wippel J.* The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris // JMRS. 1977. Vol. 7. P. 169–201; *Апполонов А. В.* Латинский аверроизм — миф или реальность // «Z»: (Журн. филос. фак-та МГУ). 2000. № 3. С. 5–16.

А. В. Апполонов

БОЯН БОЛГАРСКИЙ, св., кн. — см. *Воин*, св.

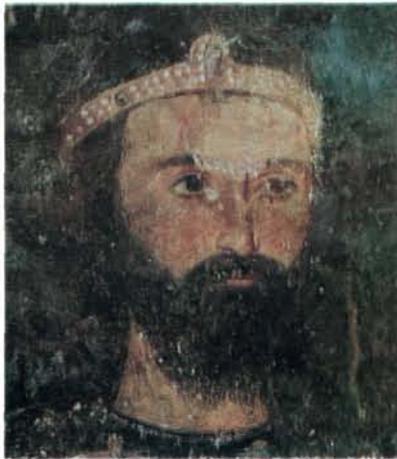
БОЯНСКАЯ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ, АРХИЕПИСКОПА МИРЛИКИЙСКОГО, ЦЕРКОВЬ, находится на склоне горы Витоши, некогда в селе (ныне в одном из районов Софии, Болгария).



Боянская церковь. Вид с юга. 1259 г.

Относительно времени ее возникновения единого мнения нет; в наст. время принята широкая датировка от X до XII в. Предполагается, что Б. ц. была построена на территории крепости Боянос (или Батиль), к-рая упоминается визант. хронистом Иоанном Скилицей и писателем Кекавменом в сер. XI в.

К древней части Б. ц. относится наос. Первоначально церковь представляла в плане крест, вписанный в квадрат, имела притвор, к-рый был разрушен к моменту строительства в 1259 г. нового притвора с приделом на 2-м этаже во имя вмч. Пантелеимона; в сер. XIX в. был пристроен экзонартекс (внешний притвор).

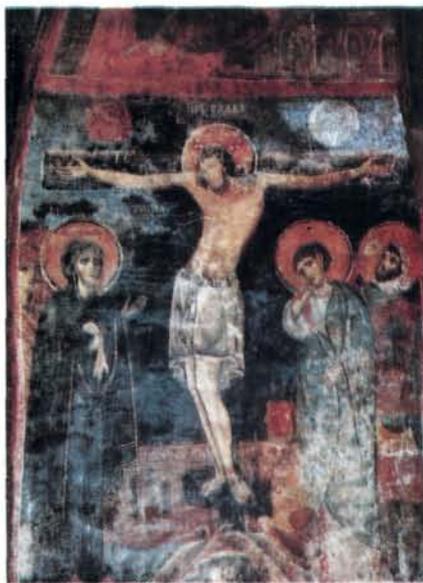


*Севастократор Калоян.
Роспись Боянской церкви. 1259 г.*

Указание, сохранившееся в ктиторской надписи 1259 г. на сев. стене притвора, на то, что Калоян, двоюродный брат царя и внук серб. кор. св. Стефана Первовенчанного, «воздвиг от земли» церковь, касается скорее всего постройки им притвора с придельной церковью во имя вмч. Пантелеимона, а не всего храма.

При Калояне, о чем также сообщается в надписи, были украшены фресками притвор, придел и обновлена роспись наоса, где под живописью 1259 г. обнаружены следы 2 более древних слоев. Самый ранний только зафиксирован, от 2-го сохранились неск. фрагментов: «Поклонение жертве» — в апсиде, архидиак. св. Стефан — на юж. стене алтаря, фигуры мучеников и «Рождество Христово» — на юж. стене наоса, Распятие — на зап. стене, прп.

*Распятие Господне.
Роспись Боянской церкви. 1259 г.*



Иоанн Дамаскин — на юж. своде зап. рукава креста, на вост. стене притвора, к северу от двери — фигура Иисуса Христа в рост, к югу — свт. Николая. Программа росписи 1259 г. в наосе в общих чертах повторяет программу более раннего слоя, но масштаб изображений меньше. В куполе представлен Господь Вседержитель в медальоне, поддерживаемом 8 фигурами: архангелами (Михаилом, Гавриилом, Уриилом и Рафаилом) и ангелами. В парусах — пишущие евангелисты (изображены стоя). Уникальна иконография ап. Иоанна, диктующего Прохору: из небесного сегмента, вверху справа, исходят лучи, к-рые окутывают сидящую фигуру Прохора, изображенного на фоне церковной постройки. В надписи плохой сохранности рассказывалась история написания Евангелия от Иоанна по апокрифу «Хождение Иоанна Богослова», созданному его учеником Прохором. Между евангелистами на вост. арке изображен Нерукотворный Образ Спасителя на Убресе, на зап. — Нерукотворный Образ Спасителя на Чрепии (св. Керамида), на сев. — Христос Еммануил и на юж. — Христос Ветхий денми. В апсиде помещены Богородица с Младенцем на троне и поклоняющиеся архангелы (в конхе), композиция «Поклонение жертве», архидиак. св. Стефан и Евпл (в нише жертвенника). На сводах и в верхних частях стен — Праздники и Страсти Христовы, в нижнем ярусе — фигуры святых в рост, среди к-рых Константин и Елена, воины и целители, в проеме двери — фигуры столпников.

Иконографическая программа декорации притвора интересна одним из самых обширных и ранних в визант. монументальной живописи житийных циклов свт. Николая, патрона храма. Он состоит из 18 сцен, 16 из них расположены на своде, 2 — в нишах (аркосолиях) на зап. стене. 2 ктиторские композиции располагаются в вост. части храма: на вост. стене, слева от входа в наос, представлен свт. Николай, к-рому севастократор Калоян и его жена Десислава подносят макет церкви; направо от входа и рядом с ним, но на юж. стене — образ Христа Халкитиса, царь Константин Асен и царица Ирина Ласкарина. В нише над дверью, на вост. стене нартекса, изображена Богородица типа Евергетиды с Младенцем на правой руке. На той же

стене изображены родители Марии праведные Иоаким и Анна, поклоняющиеся Младенцу. Наверху арки, над Богородицей с Христом, — Божия десница в круглой мандорле. В аркосолиях на сев. и юж. стенах расположены композиции «Введение Богородицы во храм» и «Преполовление». В 1-м регистре представлены преподобные, святые жены, в юж. нише — самое раннее изображение болг. святого прп. Иоанна Рильского (напротив него св. Пахомий) и в сев. нише — св. Параскева (Петка) Тырновская (Эпиватская), особо почитаемая болгарами после перенесения ок. 1230 г. ее мощей в столицу царем Иоанном II Асенем. На зап. стене нартекса, по сторонам от двери, изображены великомученицы Варвара и Анастасия (Неделя) в позе орант, на юж. стене — вмч. Екатерина. На сев. и юж. стенах изображены преподобные Антоний Великий, Савва Освященный, Арсений Великий, Евфимий Великий, Феодор Студит и Ефрем Сирий. На нек-рые особенности иконографии композиций притвора Б. ц. обратил внимание А. Грабар, к-рый указал к-польские образцы для ряда изображений (Христос Евергет, Христос Халкитис, Чудо с ковром из цикла чудес свт. Николая) и на проявление зап. влияний, напр. в жесте Десиславы, а также в отдельных сценах цикла свт. Николая.

В 1956 г. при проведении работ по укреплению здания было раскрыто неск. фрагментов живописи в приделе. В парусах и основании барабана сохранились небольшие фрагменты цикла вмч. Пантелеимона. В конхе апсиды изображен Деисус, в самой апсиде — «Поклонение жертве», в арке над конхой апсиды представлено «Благовещение», наверху арки — Христос Еммануил. На вост. стене изображен архиерей, вероятно свт. Николай, на своде перед апсидой — фрагмент композиции «Причащение апостолов». В 1-м регистре юж. стены — 2 архангела, на вост. стороне юж. дверного проема сохранился образ молодого святого, вероятно Иоанна Кущника. В 1-м регистре сев. стены остались фрагменты фигуры ктитора, к-рый преподносит модель придела вмч. Пантелеимону, и декорация цоколя (на белом поле надпись не читается). В тимпанах на сев. и юж. стенах расположены композиции «Распятие Христово» и «Сшествие во ад», к-рые доминируют



Сошествие во ад.
Роспись Боянской церкви. 1259 г.

в небольшом пространстве придела, определяя его мемориальный характер и связь с погребальным культом. На сев. и юж. сводах сохранились фрагменты неизвестных сцен.

Грабар высказал мнение о том, что мастера фресок принадлежат к т. н. тырновской художественной школе. В процессе реставрации росписи Л. Койновой-Арнаутовой были выделены живописные приемы, свидетельствующие о работе 2 или 3 мастеров. В 1912 г. по заказу Народного музея австр. реставратор И. Баль начал реставрацию фресок Б. ц., работы были прерваны с началом 1-й Балканской войны и возобновлены в 1914–1915 гг. худож. М. Георгиевым. К нач. 30-х гг. состояние фресок ухудшилось и худож.-реставратором К. Цоневым были проведены работы по их укреплению и расчистке. В 1936 г. Н. Ростовцев выполнил копии с фресок Б. ц. (ЦИАМ). В 1954–1955 гг. под рук. Цонева велась работа по раскрытию фресок в приделе над нартексом. Начиная с 70-х гг. до 1997 г. проводилась комплексная реставрация архитектуры под рук. архит. В. Китова и росписей под рук. З. Барова и Койновой-Арнаутовой в Б. ц., неотреставрированными остались фрески наоса.

С 1968 г. церковь преобразована в Национальный музей, с 1978 г. — памятник мирового значения под эгидой ЮНЕСКО, в 1979 г. внесена в Список мирового культурного и природного наследия.

Лит.: Грабар А. Боянская церковь. София, 1924; Протич А. Югозападная школа в болгарской стенописи през XIII и XIV в. // Сб. в чест на В. Златарски. София, 1925. С. 291–342; Айналов Д. Боянская роспись

1259 г. // Изв. на Българския археол. ин-т. 1927. Кн. 4. С. 121–134; Grabar A. La peinture religieuse en Bulgarie. P., 1928. P. 88–92, 117–176, 121–134; Schweinfurth Ph. Die Fresken von Bojana: Ein Meisterwerk der Monumentalkunst des 13. Jh. B., 1943, 1965; Мухомов К. Боянските стенописи. София, 1961; Гълбов Ив. За надписите към Боянските стенописи. София, 1963; Мавродинов Н. Боянската църква. София, 1972; Дуйчев Ив. Боянската църква в научната литература // Българско средновековие. София, 1972. С. 478–512; Добрев И. Към тълкуването на ктитория надпис в Боянската църква // ГСУ, ФСФ: Пробл. на бълг. и рус. езикознание, 1979. София, 1982. [Т.] 71, №1. С. 129–166; Бакалова Е. Литургична поезия и църковна стенопис: (Текст от Охтоиха в Боянската църква) // Старобългарска лит-ра. София, 1994. Кн. 28/29. С. 143–152; Пенкова Б. О системе декорации фресок XII в. в Боянской церкви // ДРИ. М., 1999. [Вып.:] Русь и страны визант. мира XII в. С. 49–56; она же. Богородица с младенцем от Боянската църква: (Една хипотеза) // Осам векова Хиландара: Историја, духовни живот, книжевност, уметност и архитектура. Београд, 2000. С. 667–673.

Б. Пенкова

БОЯНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чудотворный образ, находящийся в ц. Рождества Пресв. Богородицы Боянской иконы Божией Матери жен. мон-ря (Черновицкая епархия Украинской Православной Церкви) в с. Бояны Новоселицкого р-на Черновицкой обл. Икона была написана в 1991 г. для местного ряда иконостаса обновляемой после 30-летнего запустения ц. Рождества Богородицы (с 1961 служила хранилищем для удобрений). Первое чудо — истечение слез — Б. и. явила во время богослужения 18 дек. 1993 г. в честь свт. Николая, архиеп. Мирликийского. К окончанию службы слезы, наполнившие глаза Богородицы, достигли нижнего края иконы. Множество чудес, происходящих от Б. и., в т. ч. исцелений от рака (первые случаи зафиксированы в кон. 1993 — исцеление отрока Георгия из Хмельницкой обл. и правосл. священника из Польши), были детально изучены и представлены в Синодальную комиссию. 4 окт. 1994 г. на заседании Свящ. Синода Украинской Православной Церкви под председательством митр. Киевского и всей Украины Владимира икона была признана чудотворной и получила название Боянской по месту, где явила свои чудеса; празднование в ее честь установлено 25 сент. 28 дек. 1999 г. при ц. в честь Рождества Богородицы решением Свящ. Синода Украинской Православной Церкви был основан Боянской иконой Божией Матери жен. мон-ря.



Боянская икона Божией Матери.
1991 г. (мон-рь в честь Боянской иконы Божией Матери)

В наст. время икона находится на своем первоначальном месте; она написана маслом на доске (55×77 см). Богородица представлена типом Одигитрия, Младенец Христос сидит на левой руке Богородицы, правой Она придерживает Его стопу. Богомладенец облачен в белый хитон и гиматий охристого цвета, правой рукой Он благословляет, левая возлежит на державе. Икона украшена серебряным окладом, изготовленным в 1994 г. мастерами художественно-производственного предприятия «Софрино» РПЦ, и многочисленными пожертвованиями богомольцев.

С 1995 г. за день до праздника иконы, 24 сент., к ней совершается ежегодный крестный ход от Черновцов в с. Бояны (ок. 17 км), традиционно возглавляемый правящим архиереем. К 2003 г. у Б. и. побывало более 2 млн паломников (в т. ч. из Иерусалима, Греции, Румынии, России, Польши и Турции). Б. и. нередко вывозится для поклонения в различные храмы Украины. Акафист иконе был составлен в 1995 г. на румын. языке прот. Адрианом Аكو-стакией и в 1997 г. на церковнослав.— архиеп. (ныне митр. Черновицким и Буковинским) Онуфрием (Березовским).

На 2-м этаже одного из келейных корпусов мон-ря в 1998 г. был освящен домовый храм в честь Б. и., где на стене слева находится писанная маслом копия чудотворной иконы. Лит.: <http://orthodox.org.ua/win/zr/59.html> [Электр. ресурс].

Э. В. Ш.



БОЯНСКИЙ ПАЛИМПСЕСТ — см. в ст. *Боянское Евангелие*.

БОЯНСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ, апракос краткий (РГБ. Григор., № 8), среднеболг. рукопись 1-й пол. (сер.?) XIII в.; памятник болг. книжного искусства, важный источник по истории болг. извода церковнослав. языка. Найдено В. И. Григоровичем в 1845 г. в ц. св. вмч. Пантелеимона в с. Бояна близ Софии. Представляет собой остаток пергаменного кодекса без начала и конца (менее половины изначального объема), состоит из 109 листов размером 19×16 см, содержит чтения на субботы и воскресенья (кроме Страстной седмицы), начиная с недели 16-й по Пятидесятнице, страстные и утренние воскресные Евангелия и месецслов (только начало — по 13 окт.). Украшен 3 плетеными заставками южнослав. стиля и многочисленными инициалами в манере, совмещающей элементы старовизант. стиля с тератологическим. Языковые особенности Б. Е. указывают на его западноболг. (македон.) происхождение.

Листы 1–24, 32–47, 72, 74 представляют *палимпсест* — нижний текст позднестарослав. Евангелия-апракос написан округлой глаголицей с одноеровой орфографией, датируется кон. XI в. Этот текст был прочитан и опубликован болг. языковедом и палеографом И. Добревым в 1972 г. Инициалы являются разработкой мотивов глаголической орнаментики.
Лит.: СКСРК, XI–XIII вв. С. 216–218, № 191 [Библиогр.].

БОЯНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Черновицкой и Буковинской епархии), в с. Бояны Новоселицкого р-на Черновицкой обл. (Украина). Основан 28 дек. 1999 г. при ц. в честь Рождества Богородицы (построена в 1898) с. Бояны, где в 1993 г. произошло чудо (истечение слез) от *Боянской иконы Божией Матери*. Первоначально обитель являлась скитом *Вознесения Господня мон-ря* с. Банчены. К нач. 2003 г. на территории мон-ря помимо ц. в честь Рождества Богородицы, где хранится чудотворная икона, существовали следующие постройки: колокольня, 2 келейных корпуса, в одном из них в 1998 г. был освящен домовый храм в честь Боянской

иконы. В Б. м. живут ок. 100 сестер, настоятельница — игум. Серафима (Заяц). Насельницы опекают сирот в Черновицком детском доме.
Ист.: Архив ЦНЦ.

БОЯРЕ (митрополичьи, Патриархии), высшие светские чиновники рус. митрополичьего, затем Патриаршего двора. Наиболее раннее упоминание о Б. митрополита содержится в «докончании» (договоре) вел. кн. Василия Димитриевича с митр. св. *Киприаном* (между 1392 и 1404), где упоминаются Б. и слуги, служившие митр. св. *Алексию*. Имена неск. митрополичьих Б., сопровождавших претендента на Русский митрополичий престол *Митяя* в его поездке в К-поль, названы в «Повести о Митяе». В нач. XV в. Б. могли быть и духовные лица: одним из Б. митр. Киприана был чернец Андрей Ослебятя. Б. у митрополита было сравнительно немного — Митяя в поездке сопровождали 6 Б., при оформлении меновой грамоты Василия Димитриевича с митр. Киприаном на свободу Караш присутствовали 5 Б.

В XIV в., в период борьбы московских князей с тверскими и суздальскими за великое княжение Владимирское, неустойчивая светская власть нуждалась в поддержке митрополитов и потому практически не вмешивалась в процесс формирования митрополичьего двора, состав которого был достаточно пестрым. Начиная со времени правления Василия Димитриевича появляются первые примеры назначения вел. князем высших должностных лиц митрополичьего двора. По свидетельству родословцев, Василий Димитриевич «дал в бояре» митр. Киприану племянника свт. Алексия Степана Феофановича, а также др. своего приближенного — Дмитрия Афинеевича. Это действие, с одной стороны, являлось знаком милости, с др. — ставило Киприана под контроль доверенных людей вел. князя. В Государеве родословце сообщается: «От Степана пошли Фомины, что словут митрополичьи. И Степанов род Феофановича весь служит у митрополитов» (Редкие источники. С. 123–124). Начиная с 60-х гг. XV в. на протяжении XVI в. известные историкам митрополичьи Б. принадлежали только к этой фамилии (исключение составляют упомянутые в 1526 братья Ю. Г. и В. Г. Ма-

нуиловы). Это не было случайностью, т. к. в 69-й гл. постановлений Стоглавого Собора (1551), фиксировавшей уже традиц. к этому времени практику, архиереям предписывалось после смерти Б. выбирать для них преемников «от тех же родов». Стоглавый Собор также постановил, что все пожалования боярского сана не должны делаться «без царева ведома»: «И повелит царь которым быти в боярех... и святителем у себя тех и держати». По-видимому, мн. митрополичьи слуги и Б. были убиты в период опричнины. Кн. А. М. *Курбский* сообщает, что «по убиении» митр. сщмч. *Филитта* «не токмо многих клириков, но и нехиротонисанных мужей благородных сколько сот помучено разными муками и погублено»; о казни «советников и приближенных митрополита» свидетельствуют также опричники Таубе и Крузе. Однако, несмотря на казни, в одном из актов 1598 г. Патриаршим боярином по-прежнему значится представитель рода Фоминых — Иван.

После восшествия на царский престол *Михаила Феодоровича* Патриаршие Б. стали назначаться исключительно государевыми указами из царских думных чинов, число Б., по-видимому, уменьшилось в сравнении с XVI в. Так, ко двору Патриарха *Филарета* царь назначил своих бояр кн. В. Т. Долгорукого и кн. А. В. Хилкова (в офиц. документах они назывались Патриаршими Б. или Б. «Патриархове дворе у духовных дел»). Б. у Патриарха *Филарета* также служил московский дворянин И. А. Колтовский, после его смерти — С. В. Колтовский. Знаком особого благоволения со стороны царя *Алексея Михайловича* к Патриарху *Никону* было назначение в нояб. 1652 г. Патриаршим боярином лица высокого ранга — окольничего Н. А. Зюзина, а также дворянина московского Б. И. Нелединского. У др. Патриархов Б. были лица низких думных чинов. Так, при Патриархе Иосифе в 40-х гг. XVII в. боярином числился московский (позже думный) дворянин В. О. Янов. В 60–70-х гг. того столетия Патриаршими Б. были дворянин московский Н. М. Беклемишев, стряпчий И. Ф. Лызлов, думный дворянин Т. П. Савёлов. И наконец, при Патриархе Адриане — думный дьяк П. Б. Возницын. 16 дек. 1700 г. указом царя Петра I Патриарший разряд,



где служили Патриаршие Б., был упразднен, все служилые люди архиереев были взяты на государеву службу.

В XIV–XVI вв. Б. состояли в подчиненности и подсудности митрополита. До нач. XV в. Б. и слуги митрополита во главе с митрополичьим воеводой должны были участвовать в военных походах в составе великокняжеского войска. По договору вел. кн. Василия Димитриевича с митр. Киприаном этот порядок был изменен для тех, кто «приказался ново митрополиту». Новоназначенные Б. и дети боярские шли на войну в составе войска вел. князя «под воеводою» вел. князя — «где который живет, ин под тем воеводою и есть». В мирное время, выполняя поручения митрополита, Б. участвовали в разделе земель митрополичьего дома и земель др. собственников, совершали от имени митрополита земельные сделки или выступали свидетелями («послухами») при их совершении.

От имени митрополита Б. также вершили суд в качестве верховной судебной инстанции, решения к-рой поступали на рассмотрение митрополита. Полномочия такого суда распространялись первоначально не только на светское население митрополичьих владений, но и на подчиненных власти митрополита духовных лиц. Такая практика, противоречившая нормам канонического права, вызывала критику со стороны современников. В нач. XVI в. свящ. Георгий Скрипица писал, обращаясь к архиереям: «Ни сами, ни священники избранными дозираете... како кто пасет церковь Божию, дозираете церковь по царьскому чину земного царя бояры и дворецкими». В 67-й гл. решений Стоглавого Собора провозглашалось, что «весь священнический и иноческий чин» должен судить сам архиерей «соборне по священным правилом... или кому повелят судити, а не от мирских». Однако при разработке конкретных предписаний Собор в ряде отношений отступил от этого повеления. Митрополичьим Б. в итоге было запрещено судить по любым делам настоятелей мон-рей, но в их руках остался суд над приходским духовенством по гражданским делам и над светскими людьми по находившимся в ведении Церкви семейным делам и делам о наследстве. Разбирать эти дела Б. должны были

вместе с судебной коллегией, состоявшей из поповских старост и др. выборных представителей приходского духовенства (сменяясь по 2 чел.), «градских» старост, целовальников и земского дьяка. Записи судебного процесса («судные списки») должны были изготавливаться в 2 экземплярах, скрепленных подписями членов судебной коллегии и боярскими печатями. Затем «судные списки», один из к-рых хранился в судебном ведомстве, а др. — у старост и целовальников, должны были представляться на утверждение митрополита и рассматриваться в присутствии членов судебной коллегии. Сложность процедуры рассмотрения дел говорит о том, что судебная деятельность Б. вызывала нарекания, и своего рода «общественный контроль» должен был помешать злоупотреблениям. Решения Стоглава, по-видимому, не во всем выполнялись. Так, не сохранилось сведений об участии в суде митрополичьих (затем Патриарших) Б. выборных представителей духовенства.

В нач. XVII в. судебная коллегия состояла из Патриаршего Б., дворецкого и 2 дьяков, в ее ведении в это время состояли также «духовные дела». Состав судебной коллегии существенно изменился после создания в нач. 20-х гг. XVII в. Патриаршего разряда, где рассматривались все дела белого и черного духовенства, включая дела по искам светских лиц, семейные дела и дела о наследстве, дела о еретиках и раскольниках. Разряд также выдавал настоящие и благословенные грамоты, руководил работой по описи имущества мон-рей, здесь вели учет и занимались обеспечением служилых людей Патриарха. После решения *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* о подсудности духовных лиц только духовному суду светские судьи Разряда были отстранены от разбора дел, касавшихся духовных лиц, в разборе др. видов дел Патриарший боярин принимал участие до ликвидации Патриаршего разряда.

Дворцовые разряды и Патриаршие дворцовые разряды XVII в. общаются о присутствии Патриарших Б. вместе с Патриархом на различных офиц. церемониях в царском дворце: в двенадцатые праздники, на семейных торжествах царствующего дома, на приемах Патриархом

иностранных послов и представителей правосл. духовенства. Особо почетным для Патриарших Б. было участие в интронизации Патриархов Московских и всея Руси и в крестном ходе к Покровскому собору и Лобному месту в Вербное воскресенье — «шествии на осляти», где традиционно они вели «осля» «под губу».

В XIV–XVI вв. вознаграждением митрополичьих Б. за службу были кормления на разных должностях. Б. могли назначаться наместниками митрополита в Москве, Владимире и Юрьеве. В одном из актов сер. XV в. боярином назван митрополичий десятильник Юрий конюший. С кон. XV в. за службу при митрополичьем дворе Б. начали получать земли, вначале, по-видимому, в пожизненное владение «из строения», т. е. для привлечения населения и для хозяйственного обустройства. С XVI в. известны поместья митрополичьих Б., в документах 2-й пол. XVI в. упоминаются их «отчины и купли». Неизвестны документы о пожалованиях Патриархам земель своим Б.: по-видимому, в XVII в. Патриаршие Б. получали земельные владения только от царя. В XV в. митрополичьи Б. получали денежные «поминки» — подарки при хиротонии архиереев (ОР ГИМ. Забелин. № 419. Л. 54 об.).

Др. источником дохода митрополичьих (затем Патриарших) Б. была судебная пошлина, бравшаяся в их пользу в соответствии с царским Судебником 1550 г. В случае взимания боярином лишних пошлин, или «посулов», после «обыска», к-рый проводили члены судебной коллегии, боярин, «если в другие и в третье обличен будет», должен был лишиться сана и поместья. В XVII в. в пользу Патриарших Б. поступала часть пошлин, взимавшихся с различного рода судебных дел Разрядного приказа: с дел между белым и черным духовенством, по жалобам мирских лиц на духовных особ с виновного бралась пошлина, гривна с рубля, из к-рой в пользу Б. шло 5 денег. Очевидно, часть пошлины по делам о духовных завещаниях, предназначавшейся Патриарху, шла его Б., принимавшим участие в разбирательстве подобного рода дел. Арх.: РГАДА. Ф. 181. № 133. Л. 16–57; № 136. Л. 1–99 [Патриаршие разряды 1667–1672 гг.]. Ист.: Дворцовые разряды. СПб., 1850–1855. 4 т.; Акты феодального землевладения и хозяйства. Т. 1. М., 1951; Т. 3. 1961; АСЭИ. 1964.

Т. 3; Редкие источники по истории России. М., 1977. Вып. 2: Новые родословные книги XVI в. С. 123–126.

Лит.: Горчаков М. О земельных владениях Всероссийских митрополитов, Патриархов и Св. Синода (988–1738 гг.) СПб., 1871; Канте-рев Н. Ф. Светские архиерейские чиновники в Древней Руси. М., 1874; Веселовский С. Б. Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.; Л., 1947. Т. 1. Ч. 2. Гл. 5–6.

А. В. Маштафаров, Б. Н. Флора

БОЯРСКИЙ Александр Иванович (наст. фамилия Сегенюк; 17.05.1885, с. Копытово Влодавского у. Седлецкой губ. — 9.09.1937, Иваново), один из организаторов и идео-



Свящ. Александр Боярский.
Фотография. 10-е гг. XX в.

логов обновленчества. Род. в семье псаломщика, окончил Вольнскую ДС (1906), затем СПбДА со степенью канд. богословия за соч. «Православные монастыри на Вольни (до перехода в унию)» (1910), оставлен профессорским стипендиатом по кафедре рус. гражданской истории. Во время учебы в академии в рамках деятельности *Об-ва распространения религиозно-православного просвещения в духе православной Церкви* посещал Спасо-Петровскую мануфактуру, проводил беседы на заводах и за короткое время приобрел популярность в рабочей среде. 23 мая 1911 г. назначен преподавателем гомилетики, литургики и практического руководства для пастырей в Холмскую ДС, по-видимому, по назначению не поехал. С 20 сент. 1911 г. священник церкви при железнодорожной ст. Кибарты Варшавской епархии (ныне Кибартай, Литва), в то же время служил законоучителем в гимназии в г. Вержболово (ныне г. Вирбалис, Литва). 18 окт. 1914 г. назначен преподавателем философии в Саратовскую ДС (по-видимому, не поехал), в нояб. того же года — помощником смотри-

теля Варшавского ДУ, в мае 1915 г. переведен в Виленское ДУ.

В 1915 г. эвакуировался в Петроград, где был определен священником к ц. св. Марии Магдалины при уч-ще лекарских помощниц и фельдшерниц, но вскоре получил назначение в г. Колпино (Царскосельского у. С.-Петербургской губ.) и был утвержден 3-м священником Троицкой ц. (с 29 марта 1918 собор) при Ижорском заводе. С кон. 1915 г. исполнял обязанности настоятеля (утвержден в должности 16 февр. 1916), в 1921 г. возведен в сан протоиерея. Обладая хорошими организаторскими способностями, свящ. Александр Сегенюк развернул в приходе большую просветительскую и благотворительную деятельность. Во время его настоятельства в Троицкой ц. появились ночные моления, проводились лекции и диспуты на церковно-общественные темы; были организованы бесплатная столовая, детский союз, приходские кооператив и суд, пасека и огород. (Подобное оживление приходской жизни было характерным явлением в Петроградской епархии при митр. св. *Вениамине (Казанском)*). До Октябрьской революции 1917 г. Б. состоял гласным Колпинской городской думы. В 1916 г. по предложению Варшавского архиеп. *Николая (Зиорова)* сменил фамилию Сегенюк на Б.

В нач. 1917 г. Б. был назначен священником в 23-ю артиллерийскую бригаду, вскоре возвращен настоятелем в Колпино. 26 апр. (3 мая?) 1917 г. награжден наперсным крестом от Синода. В 1917 г. назначен проповедником в 12-ю армию, затем в 1-ю, в том же году освобожден от обязанностей проповедника. С 23 авг. 1917 г. состоял членом духовного правления при протопресвитере военного и морского духовенства. В 1917 г. редактировал «Вестник военного и морского духовенства».

В марте 1917 г. Б. стал товарищем председателя *Всероссийского союза демократического духовенства и мирян*; тогда же он организовал при колпинском храме группу «Друзей церковной реформации», состоявшую в основном из социалистически настроенной молодежи. После 1917 г. Б. указывал в анкетах, что по своим политическим взглядам является христ. социалистом: он выступал против единоличной власти, смертной казни, сословного деления общества и частной собственности

на землю, был сторонником свободы совести. В брошюре «Церковь и демократия» (1918) характеризовал положение Церкви в дореволюционной России как «порабощение государственной властью». В 1918 г. Б. входил в редакцию духовно-лит. издания для храма, семьи и школы ж. «*Божия пива*» (сотрудниками редакции также были буд. обновленцы священники А. И. *Введенский*, Е. Х. *Белков* и др.). В 1919 г. был членом комиссии «прогрессивного» духовенства при Наркомате юстиции и епархиальных комиссиях по передаче церковью Военного и морского ведомства Петроградской епархии и по борьбе с неверием. С 12 авг. 1920 г. преподавал пастырское богословие в петроградском Богословском ин-те. Весной 1921 г. в рамках организованных епархией еженедельных апологетических бесед для народа провел в Казанском соборе одну из первых бесед на тему «Воскресение Иисуса Христа». В публичных диспутах, проводившихся властями в 1922 г. в ходе антирелиг. кампании, выступал с апологией веры. В 1920 г. вместе с протоиереями А. И. *Введенским* и Н. *Чуковым* (см. *Григорий (Чуков)*), профессорами Н. *Егоровым* и мч. *Юрием Новицким* организовал «Правление общества приходских советов», к-рое играло важную роль в церковной жизни Петрограда (закрыто в 1922). Являясь председателем комиссии «Правления» по церковной дисциплине, пропагандировал радикальную реформу богослужения.

20 июля 1921 г. по постановлению Детскосельского уездного политбюро Б. был арестован. М. *Горький* обратился к В. И. Ленину с ходатайством об освобождении Б., под к-рым подписалось 1400 чел., в т. ч. немало коммунистов. Зам. председателя ВЧК И. С. Уншлихт на запрос Ленина о причинах ареста ответил, что в течение последних лет Б. занимался контрреволюционной деятельностью, и «кроме того установлено, что в 1915–1916 гг. он имел близкое отношение к охранке. Освобожден быть не может». В предьявленных обвинениях («злостная агитация против советской власти и провокации») Б. виновным себя не признал. 14 авг. 1921 г. в тюрьме он написал заявление властям, в к-ром просил дать ему «возможность приложить свою энергию... к святому делу помощи голодающим... не смешивать

его в одну кучу с контрреволюционными попами». Б. уверял, что его «нужно поставить на положительную работу, к-рой он с избытком заглядит свою вину, если она усмотрена» и «если нужны еще какие-нибудь гарантии и подписки, он охотно даст их» (Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-82322. Л. 89-89 об.). Президиум Петроградской губернской ЧК 3 сент. 1921 г. приговорил Б. к 1 году принудительных работ и высылке из Петроградской губ., но, по-видимому, приговор был пересмотрен, и 31 окт. того же года Б. освободили.

С момента возникновения обновленческого раскола Б. являлся одним из его руководителей и ведущих идеологов. Сразу после издания 23 февр. 1922 г. декрета ВЦИК об *изъятии церковных ценностей* Б. начал выступать с докладами и проповедями, в к-рых призывал подчиниться декрету. 29 марта Б. подписал декларацию о помощи голодающим «Петроградской группы прогрессивного духовенства», ставшей в посл. центром обновленческого движения в стране. В апр. 1922 г. Б. (вместе с прот. А. И. Введенским) выполнял обязанности полномочного представителя Петроградского митр. сщмч. Вениамина (Казанского) на переговорах с Петроградской комиссией помощи голодающим. Подпись Б. стоит под «Письмом 12 священников», опубликованным 6 апр. в газ. «Петроградская правда». Письмо содержало обвинения в адрес «части петроградского духовенства» в «контрреволюционности», нежелании помочь страдающему от голода населению Поволжья. Свою позицию Б. разъяснил в программной статье, опубликованной в «Петроградской правде» (№ 84 от 14 апр. 1922), где заявил, что церковные деятели, оказывающие в той или иной форме сопротивление изъятию ценностей (по-видимому, имеется в виду послание Патриарха свт. Тихона от 28 февр. 1922), «клеветают на каноны» и являются гос. преступниками. На *Петроградском процессе* против духовенства и мирян, обвиненных в сопротивлении изъятию церковных ценностей (29 мая — 5 июля 1922), Б. выступил в качестве свидетеля обвинения. Он квалифицировал действия петроградского духовенства как преступление против советской власти, причиной

кровавых эксцессов, происшедших в нек-рых городах в ходе изъятия ценностей, назвал упомянутое выше послание свт. Тихона.

В мае 1922 г. Б. отказался ехать в составе делегации петроградских обновленцев в Москву к находившемуся под домашним арестом Патриарху Тихону с целью убедить его передать обновленцам высшую церковную власть. К сформированному к 18 мая обновленческому *Высшему церковному управлению* (ВЦУ) отнесен сдержанно, но вскоре признал его полномочия. Троицкий собор в Колпине стал обновленческим, но Б. предоставил сторонникам Патриарха Тихона возможность служить в приделе Троицкого собора и принимать там епископов Патриаршей Церкви. Отлучение от Церкви, наложенное Петроградским митр. Вениамином (Казанским) на протоиереев А. И. Введенского и В. Д. Красницкого и свящ. Е. Х. Белкова 28 мая 1922 г., распространялось и на всех присоединявшихся к ним, в т. ч. на Б., к-рый никогда не прерывал литургического общения с отлученными. В авг. 1922 г., сразу после создания еп. *Антонином (Грановским)* «Союза церковного возрождения», Б. объявил о своей принадлежности к этой обновленческой орг-ции. В окт. 1922 г. Петроградский комитет «Союза» заявил о своей независимости и об учреждении «Союза общин древлеапостольской Церкви» (СОДАЦ), во главе к-рого вместе с Введенским встал Б.

В кон. 1923-1924 г. Б. был активным сторонником примирения обновленцев с Патриархом Тихоном, вступал по этому поводу в контакт с еп. сщмч. *Иларионом (Троицким)*. Но уже на 2-м обновленческом «соборе» (1925) заявил, что «мир с тихоновцами невозможен», резко критиковал саму идею Патриаршества, обвинял Патриарха в неправильной церковной политике после издания властями декрета об отделении Церкви от гос-ва.

С 1923 г. Б. являлся членом обновленческого Синода (с 8 мая) и Петроградского епархиального управления (в посл. председатель Ленинградского епархиального управления), с 1925 (1927?) г. имел сан «протопресвитера». В 1924-1930 гг. был настоятелем обновленческого кафедрального Спасо-Сенновского Успенского собора, в янв.-авг. 1926 г. — также настоятелем Исааки-

евского собора. В 1924-1930 гг. преподавал гомилетику в связи с пастырством в обновленческом Ленинградском богословском ин-те, где состоял профессором. 4 апр. 1925 г. арестован по обвинению в антисоветской агитации, в кон. мая освобожден. С 16 апр. 1926 г. входил в обновленческий Центральный миссионерский совет; с 22 нояб. 1927 г. являлся членом, с 24 дек. — секретарем комиссии обновленческого Синода по исправлению богослужебных текстов, занимался переводом Часослова на рус. язык.

Популярность Б. вызывала недовольство советских властей и зависть собратьев-обновленцев (напр., «архиепископа Гдовского» Н. Ф. *Платонова*, к-рый часто выступал против Б. устно и в печати). В нояб. 1931 г. Б. был откомандирован в г. Кинешма Ивановской обл., с дек. того же года служил там постоянно. В 1933 г. «митр.» Александр Введенский, «архиеп.» Георгий Жук и др. обновленческие «архиереи» «хиротонисали» Б., состоявшего в браке, во «еп. Ивановского и Кинешемского». В том же году он был возведен в сан «архиепископа», в 1935 г. — «митрополита» Иваново-Вознесенского.

В сер. 30-х гг. Б. пришел к выводу о необходимости прекращения борьбы с митр. *Сергием (Страгородским)* и вернулся к идее примирения с Патриаршей Церковью. В дек. 1934 г. Б. направил письмо каноническому Ивановскому митр. *Павлу (Гальковскому)*, в к-ром призывал к прекращению внутрицерковной борьбы и объединению усилий ввиду надвигавшейся угрозы физического уничтожения Церкви.

17 марта 1936 г. Б. был арестован. Виновным себя в предъявленных обвинениях («создание и руководство контрреволюционной группой фашистски настроенного духовенства») не признал. Постановлением ОСО НКВД от 15 июля 1936 г. приговорен к 5 годам тюремного заключения, срок отбывал в Суздальской тюрьме. Постановлением тройки УНКВД по Ивановской обл. от 9 сент. 1937 г. приговорен к смертной казни, расстрелян в тот же день. Соч.: Отмена выборного начала // Соборный разум: Орган христ. жизнестроительства в Соброре. 1918. № 3-5; Церковная жизнь на местах // Там же; Среди рабочих // Вестн. труда. 1918. № 1; Церковь и демократия: (Спутник христианина-демократа). Пг., 1918; То же // Колпица. Колпино, 1993. Вып. 6.

С. 2–3; Женщина в Церкви // Всерос. церк.-обществ. вестн., 1917. № 8 (16 апр.). С. 2; К работам комиссии по переводу богослужебных книг на рус. язык // Вестн. Св. Синода. 1928. № 3–4. С. 13–14; К петроградскому церк. обществу // Петрогр. правда. 1922. 14 апр. (№ 84).

Арх.: Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П–82322; П–89305. Т. 1–27; Архив УФСБ по Ивановской обл. Д. 8601–П. Т. 1–2.

Ист.: Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000; Акты Св. Тихона. С. 285.

Лит.: *Краснов-Левитин А.* Лихие годы, 1925–1941: Восп. П., 1977; *Чуков Н., прот.* Один год моей жизни // Минувшее: Ист. альманах. М.; СПб., 1994. Вып. 15. С. 521–599; *Чельцов М. П., прот.* В чем причина нашей церковной разрухи в 1920–1930 гг. // Там же. Вып. 17. С. 411–477; *Черепенина Н. Ю., Шкаровский М. В.* Справочник по истории правосл. мон-рей и соборов г. С.-Петербурга 1917–1945 гг. СПб., 1996; *они же.* Православные храмы С.-Петербурга 1917–1945 гг.: Справ. СПб., 1999; *Мещанинов М. Ю.* Храмы и часовни г. Колпино. СПб., 1998; *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в РПЦ XX в. СПб., 1999. С. 94; *Желудков С., свящ.* К восп. об Александре Боярском. Ркп.

*Свящ. Георгий Ореханов,
С. Л. Фирсов*

БРАВЛИН [Бравалин] (VIII–IX вв.), кн., упомянут в Житии свт. Стефана, архиеп. Сурожского (пространная рус. редакция представлена списками начиная с 1-й четв. XV в. (древнейший — РГБ. Троиц. № 745), вероятно, перевод несохранившегося греч. текста), рукописная традиция рус. редакции недостаточно изучена. В рассказе о 3-м из 4 посмертных чудес свт. Стефана († кон. VIII в.) речь идет о вторжении в крымские земли от Херсона до Керчи войска под предводительством Б.: «Прииде рать велика рускаа из Новаграда». Его дружина после 10-дневной осады захватила г. Сурож (греч. *Σουρούδα*, совр. Судак). Б. ворвался в храм св. Софии, где покоились мощи свт. Стефана, и принялся разорять гробницу святого. Тотчас князя-язычника поразила недуг: «Обратися лице его назад, и лежа пены точаше». Испытывая тяжкие муки, он рассказал приближенным, что наказан свт. Стефаном за осквернение храма, приказал вернуть церковное имущество и позвать священников, чтобы креститься. После Крещения, к-рое совершил архиеп. Сурожский Филарет, преемник свт. Стефана, Б. исцелился и, освободив пленных христиан, покинул Сурож. Вместе с князем крестились и его приближенные.

Кроме пространной рус. редакции существует краткая греч. редакция

Жития свт. Стефана Сурожского (в XIX в. обнаружена в качестве приписки к греч. синаксарию XII–XV вв. под 15 дек. в рукописи Chalcepenensis N 75, в наст. время хранящейся в б-ке К-польского Патриархата), к-рая не содержит описания нападения Б. на Сурож, и арм. редакция, где есть рассказ о чудесном обращении в христианство языческого военачальника, напавшего на Сурож, однако в испорченном тексте не сохранилось ни имени военачальника, ни его национальности.

Упоминание похода Б. встречается в рус. лит-ре кон. XV–XVII в.: в Житии прп. *Димитрия Прилуцкого*; в «*Степенной книге*», где говорится о походах «руси» на Византию «прежде Рюрикова пришествия в Славенскую землю» (ПСРЛ. Т. 21. С. 63) и в ряде хронографов: «При царе Михаиле, в лето 6360, ходили Русь войною из Киева града, князь именем Бравалин, воевати на Греки, на Царьград, и повоеваша Греческую землю, от Херсона и до Скуруева и до Сурожа... о том писано в Чудесех св. Стефана Сурожскаго» (Демидовский хронограф (XVII в.) (*Попов А.* Обзор хронографов рус. редакции. М., 1866. С. 234)). Очевидно, что источником этих упоминаний послужило Житие свт. Стефана. Согласно рус. редакции, рус. войско появилось под стенами Сурожа, когда «по смерти святого мало лет мину», т. е. намного раньше похода руси на К-поль в 860 г.; т. о., рассказ о Б. мог бы считаться первым источником, содержащим этноним «русский» и повествующим об обращении «русского» князя в христ. веру.

Вопросы о происхождении рассказа о походе Б., его достоверности, времени предполагаемого события, этнической принадлежности Б. и его дружины многократно поднимались в работах рус. и зарубежных историков начиная с сер. XIX в. в связи с полемикой вокруг «норманнской» теории возникновения рус. государственности. Относительно времени похода и национальности князя сформировался ряд гипотез. Из-за спорности текста в нек-рых рус. списках жития вместо имени собственного «Бравалин» читалось «бранлив», однако для принятия такой правки серьезных оснований не нашлось. А. А. Куник сначала связывал рассказ жития с черноморским походом *Аскольда и Дира*, считая Б. скандинавом, одним из военачаль-

ников их дружины. Позже Куник был склонен считать рассказ о походе Б. видоизмененным повествованием о походе кн. *Владимира* на Корсунь (988/89). Многочисленная группа исследователей связывала поход Б. с т. н. Южной, или Черноморской, Русью (Е. Е. *Голубинский*, Г. В. *Вернадский* и др.). В. Г. *Васильевский* считал Б. и его дружину крымскими готами, пришедшими из Таврического Новгорода, т. е. Неаполя Скифского, известного по античным источникам. Советские историки (М. В. *Левченко*, Б. А. *Рыбаков* и др.) настаивали на том, что поход на Сурож совершили в нач. IX в. гипотетические киевские славяно-русы. Куник выдвинул еще одну гипотезу, получившую в дальнейшем признание мн. исследователей, связав имя Б. с названием местности Бровалла (швед. Bråvalla), где в VIII в. произошла битва, приведшая к освобождению Швеции от дат. господства. Оригинальную этимологию имени Б. предложил акад. О. Н. Трубачёв, возводивший это имя к индоевроп. pravlīn(d) — «раздавленный, поверженный» (Indoarica в Сев. Причерноморье. М., 2002². С. 88–90). Однако практически все совр. исследователи видят в походе Б. на Сурож эпизод общеевроп. экспансии норманнов в VIII–X вв., поскольку слово «русский» (если оно действительно стояло в несохранившемся греч. тексте, а не является позднейшей вставкой) в контексте VIII–IX вв., согласно источникам, относилось не к славянам, а к скандинавам. О. Прицак в работе, посвященной Житию свт. Стефана, объясняет появление слов «рать рускаа» и «из Великого Новаграда» припиской автора рус. текста, к-рым он считает известного агиографа *Пахомия Логофета* (XV в.). Однако вопрос о происхождении Б. и достоверности самого рассказа о его походе и Крещении до сих пор остается открытым.

Ист.: Житие св. Стефана Сурожского // *Васильевский В. Г.* Труды. Пг., 1915. Т. 3. С. 74–76 [греч. текст, рус. пер.], 78–98 [слав. текст]; *Le Synaxaire Arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan.* Т. 1: Navasard // *PO.* Т. 21. P. 865–876 [арм. текст, франц. пер.].

Лит.: *Kunik A. A.* Die Brawallaschlacht ist der erste sichere Ausgangspunkt für die dänische, schwedische und ostslavische Chronologie // *Mélanges Russes.* St.-Pb., 1851. Т. 1. S. 265–289; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1. С. 53–60; *Вестберг Ф.* О житии Стефана Сурожского // *ВВ.* 1908. Т. 14. С. 227–236; *Васильевский В. Г.* Рус.-визант. исследования: Жития свв. Георг-



гия Амастридского и Стефана Сурожского // Труды. Пг., 1915. Т. 3. С. CXLII–CCLXXXVIII; *Pritsak O.* At the Dawn of Christianity in Rus' // Proc. of the Intern. Congr. Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine. Camb. (Mass.), 1990. P. 102–113. (HUS; Vol. 12/13); *Макарий.* История РЦ. Кн. 1. С. 313; *Александр Боспорец.* Краткое житие св. Стефана, архиеп. Сугдайи: (Тексты, пер., толкования и коммент.). Коктебель, 1994; *Вернадский Г. В.* История России: Древняя Русь. Тверь; М., 1997. С. 288–289; *Литаврин Г. Г.* Византизм, Болгария, Древняя Русь (IX – нач. XII в.). СПб., 2000. С. 32–36.

Архим. Никон (Лысенко), О. Н. Заец

БРА́ГА [лат. Braga; португ. Braga], город на севере Португалии, один из важнейших христ. центров Пиренейского п-ова эпохи раннего средневековья, центр исторической пров. Минью. В Б. находится кафедральный собор архиепископа. Из 945 тыс. чел., в наст. время проживающих в архиеп-стве, 927 тыс. — католики (An. Pont. 2003. P. 105).

Рим. колония Бракара Августа была основана при имп. *Августе*, при имп. *Диоклетиане* стала столицей пров. Галлеция (позднее Галисия). В кон. IV в. была основана епископская кафедра, ставшая церковным центром не только Галлеции, но и прилегающих областей соседних провинций. Оказавшись под властью герм. племени свевов (нач. V в.), Б. добилась статуса церковного центра митрополии, подчиненной Риму и совпадавшей с границами обширного свевского гос-ва. Споры с *присциллианами* и последователями *арианства* были темами Соборов в Б. (561 и 572). После покорения свевов вестготами (585) власть епископа Б. вновь была ограничена пределами Галисии. Самыми известными епископами Б. времен господства свевов и вестготов были св. *Мартин* († 579) и св. *Фруктуоз* († 665). Св. Фруктуоз основал недалеко от Б. мон-рь Спасителя (в наст. время мон-рь Сан-Жерониму Реял)



Церковь Сан-Фруктуозу ди Монтелиуш. VII в.

с церковью, где был вполн. сам похоронен, — Сан-Фруктуозу ди Монтелиуш. Это крестово-купольный храм, в плане к-рого греч. крест, его 3 рукава заканчиваются подковообразными апсидами; арки также подковообразные, что типично для вестгот. архитектуры.

Во время араб. завоевания (716) епископ Б. бежал на север, в Луго, куда позднее переместился центр митрополии. Лишь в 1070/71 г. Б. снова стала еп-ством, а в 1100 г. архиеп-ством и центром церковной провинции; в городе был возведен в романском стиле кафедральный собор (1096–1108). В 1102 г. по приказу епископа *Сантьяго-де-Компостела* Диего Хельмиреса из старейших храмов Б. были похищены и увезены все мощи и реликвии, а в 1124 г. он добился для своей епархии статуса митрополии, в к-рую вошла и Б. Все это способствовало заключению (1128) и укреплению союза между архиепископами Б. и гр. Афонсу Энрикишем, провозгласившим в 1147 г. независимое королевство Португалия. Б., согласно булле папы Римского *Иннокентия III* (Controversiam quattor от 12 июля 1200) получившая статус митрополии, стала одним из важнейших церковных центров нового гос-ва.

XVIII век стал эпохой 2-го расцвета Б. как религ. центра, что было связано с именем Родригу ди Моура Телиша, архиепископа Б. в 1704–1728 гг. Он основал неск. мон-рей и паломнических церквей в окрестностях Б., был инициатором перестройки города. Б. стала центром особой школы португ. архитектуры позднего барокко, крупнейшим представителем к-рой был А. Р. Суариш да Силва, построивший ц. Санта-Мария Мадалена в Фалперре (1753–1755) и ряд др. церквей, а также большой паломнический комплекс Бон-Жезуш да Монти (1784–1811), самое популярное после *Фатимы* место па-

ломничества в Португалии. Это выдающееся творение португ. архитектуры состоит из храма (образец португ. барокко) у св. источника

на вершине холма высотой 564 м, ведущей к нему зигзагообразной лестницы XVII в. и 14 часовен со скульптурными сценами пути на Голгофу, расположенных по склону холма.

Лит.: *Aguar Barreiros M., d'* Braga monumental, a Catedral, a Capela dos Coimbras e a Capela de s. Frutuoso. Porto, 1927; *David P.* Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XIII^e siècle. P. 1947; *Dos Santos R. O.* Românico em Portugal. Lisboa, 1955; *Costa A. de J., da.* O Bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga // Biblos. 1957. T. 33. P. 135–672; 1958. T. 34. P. 1–659; *Sousa Soares T. de.* Reflexões sobre a origem e a formação de Portugal. Lisboa, 1962; *Sánchez-Albórniz C.* Despoblación y repoblación del valle del Duero. Madrid, 1966; *Schäferdiek K.* Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung westgotischen katholischen Staatskirche. B., 1967; *Vones L.* Die «Historia Compostellana» und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes: 1070–1130. Köln; W., 1980; *Conçalinho T.* Braga // LexMA. Bd. 2. Sp. 539–543 [Bibliogr.]; *Marques J.* A Arquidiocese de Braga no séc. XV. Lisboa, 1988; *Cunha R. da.* História eclesiástica dos arcebispos de Braga. Braga, 1989; *Кантерева Т. П.* Искусство Португалии. М., 1990.

Л. К. Масиель Санчес

БРА́ГСКИЙ ОБРЯ́Д [лат. ritus bracharensis или consuetudo bracharensis ecclesiae], один из местных вариантов *римского обряда*, практиковавшийся с XII–XIII вв. в кафедральном соборе г. Брага (Сев. Португалия) и в нек-рых приходах Брагского архиеп-ства. Элементы Б. о. встречаются также в богослужении малабаро-католич. Церкви (Индия).

Первое упоминание о брагской литургической практике встречается в послании папы Вигилия (537–555), отправленном в 538 г. еп. Браги Профутуру в ответ на его запрос об особенностях рим. богослужения (PL. 84. Col. 829–832; также PL. 69. Col. 15–20). Через неск. лет на I Брагском Соборе (561) были приняты каноны, изменявшие богослужебную практику в соответствии с указаниями папы Вигилия (PL. 84. Col. 565–567). Из актов Собора также известно, что в архиеп-стве вводился единый чин вечернего и утреннего псалмопения, отличный от монашеского (1-й канон), унифицировалась лекционная система (2-й канон) и запрещалось употребление за богослужением иных гимнографических сочинений, кроме псалмов и текстов из канонических писаний ВЗ и НЗ (12-й канон).

Изменение политической ситуации на Пиренейском п-ове привело



к унификации литургической практики в этом регионе, что нашло свое отражение во 2-м каноне IV Толедского Собора (633), к-рый устанавливал единое богослужение во всех церквях Испании и Нарбонской Галлии (PL. 84. Col. 365). Акты Собора были подписаны и архиеп. Браги Юлианом, и богослужение там стало совершаться по *испано-мосарабскому обряду*.

В 716 г. Брага была разрушена сарацинами до основания и восстановлена только в 1070/71 г. С этого времени можно говорить о развитии собственно Б. о. (Rocha. P. 474). До 1076 г. богослужение в Браге, по-видимому, совершалось по испано-мосарабскому обряду. Однако при папе Григории VII (1073–1085) в испан. землях повсеместно насаждался рим. обряд. Через год после Собора в Бургосе (1080), одобрявшего действия папы, в Браге вводится рим. богослужебный чин (J. Matoso). Тем не менее брагское духовенство продолжало изредка пользоваться богослужебными книгами по испано-мосарабскому обряду, а отдельные элементы этого обряда перешли и в Б. о., к-рый в качестве самостоятельной традиции упоминается в источниках с XIII в. (Rocha. P. 44–45).

До сер. XVI в. богослужебная практика кафедрального собора Браги была абсолютным авторитетом для всего архиеп-ства настолько, что Римская Церковь совсем перестала упоминаться в источниках как образец для подражания. От XII в. сохранились полные литургические рукописи брагского происхождения: т. н. Миссал Матеуса (Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga. N 1000), найденный в 1925 г., и Понтификал (Porto, Biblioteca Municipal. N 1134); от XIII в. — только один Понтификал (Lisbonne. Bibl. Nat. Alc. 162). В самом раннем из сохранившихся брагских Бревиариев, т. н. Бревиарий Суэйру (Bibl. Publique de Braga. N 657, XV в.), по содержанию относящемуся к XIV в., заметны внешние влияния прежде всего *галликанского обряда*. Для нек-рых служб имеются параллели только в ключевых монашеских Антифонариях и Лекционариях, а также в богослужебных рукописях Аквитании (Rocha. P. 476).

Лишь после издания Breviarium Quignones (см. в ст. *Бревиарий*) приходы Брагского архиеп-ства стали

переходить на собственно рим. литургические книги (Idem. P. 483–485). В XVII–XVIII вв. архиепископы Браги стремились сохранить право на особое богослужение и не раз обращались в Рим с просьбой разрешить службу more bracarense («по обычаю Браги»), однако уже в решениях Синода 1594 г. и в Статутах кафедрального капитула (церковного совета при архиепископе) от 18 окт. 1600 г., признававших решения *Тридентского Собора*, официально подтверждалось сохранение «обычаев Браги» (Ferreira. P. 204–205; Rocha. P. 486). В 6-й гл. Статутов утверждалось, что канонические часы и служба по усопшим должны читаться согласно местным Бревиариям и Псалтирям. При этом для частного употребления и на мессах без пения чаще использовались рим. книги (Ferreira. P. 199).

В кон. XIX в. противостояние сторонников и противников Б. о., хотя уже и очень близкого к рим., привело к церковному расколу. Только после того как издание книг Б. о. было одобрено конституцией папы Бенедикта XV «Sedis huius apostolicae» (AAS. XII. 1920. P. 317–320), в 1920–1922 гг. был переиздан первый печатный брагский Бревиарий 1494 г. (Breviarium bracarense), а в 1924 г., после буллы «Inter multiplices» (AAS. XII. 1924. P. 8), — первый печатный Миссал 1498 г. (Missale bracarense). Большую роль в возрождении Б. о. сыграл еп. Мануэл Виэйра ди Матуш (1915–1932). После *Ватиканского II Собора* Б. о. был признан равночестным с римским.

Лит.: Ferreira J. A. Estudos historico-litúrgicos: Os ritos particulares das Igrejas de Braga e Toledo. Coimbra, 1924; Ribeiro de Vasconcelos A. Notas litúrgico-bracarense // Congresso litúrgico nacional. Braga, 1927. P. 177–255; King A. A. Liturgies of the Primatial Sees. L., 1957. P. 155–285; Matoso J. Data da introdução da liturgia romana na diocese de Braga // Ora et labora: Rev. Liturgica Benedictina. Singeverga, 1963. Vol. 10. P. 135–144; Bragança J. O. Um pontifical de Braga do s. XIII // Bol. Intern. de Bibliografia Luso-brasileira. Lisboa, 1963. Vol. 4. P. 637–645; idem. Preces galicanas no Missal de Braga // Lusitania sacra. Lisboa, 1964/1966. Vol. 7. P. 217–236; idem. A Liturgia de Braga // Miscellânea in Memoria de D. M. Férotin. Madrid; Barcelona, 1965. P. 259–281; idem. A carta do papa Vigílio ao arcebispo Profuturo de Braga // Acta do congresso de Estudos do XIII centenário da morte de S. Frutuoso. Braga, 1967. Vol. 21. P. 65–91; idem. O 'Ordo Missae' de Braga // O distretto de Braga. Braga, 1968. Vol. 5. P. 1–34; idem. Missal de Mateus: Manuscrito 1000 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga. Lisbonne, 1975; idem. Pontifical de Braga do século XII: Porto, Biblioteca

Municipal, ms. 1134 // Didascalía: O distretto de Braga. Braga, 1977. Vol. 7. P. 309–397; Costa A. Braga: Rito // Verbo: Enciclopédia Luso-brasileira de cultura. Lisbonne, 1965. Vol. 3. Col. 1749–1750; Rocha P. R. L'Office Divin au Moyen Âge dans l'Église de Braga: Originalité et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen Âge. P., 1980.

БРАЖНИКОВ Максим Викторович (19.03.1902, С.-Петербург — 24.10.1973, Киев), исследователь древнерус. певч. искусства, автор книг и статей по истории и теории церковного пения в России, композитор. Научные работы Б. стали



М. В. Бражников.
Фотография. 60-е гг. XX в.

продолжением изучения и расшифровки древнерус. невменных нотаций, начатых еще в XIX в. Б. впервые детально изучил и систематизировал виды мелизматических знаков — лица и фиты, предложил способы датировки крюковых начертаний и их классификацию, установил принципы расшифровки 2-, 3- и 4-голосных знаменных партитур.

В 1925 г. Б. окончил фортепианное отделение, в 1927 г. — теоретико-композиторский фак-т Ленинградской консерватории по специальности «композиция»; как исследователь древнерус. муз. нотаций прошел курс у проф. А. В. Преображенского.

До 1935 г. Б. преподавал в Ленинградской консерватории и в Гос. академии искусствознания (ныне РИИИ). В 1935–1940 гг. научный сотрудник Отдела муз. инструментов в Гос. Эрмитаже. В дек. 1940 г. после письменного обращения к И. В. Сталину был принят на должность научного сотрудника в ленинградский Гос. научно-исследовательский ин-т театра и музыки. В окт. 1941 г. вместе с др. сотрудниками ин-та был эвакуирован в г. Киров. В янв. 1943 г. на ученом совете Московской консерватории



защитил канд. дис. «Многоголосие знаменных партитур». В апр. 1945 г. возвратился в Ленинград и продолжил работу в ин-те театра и музыки, откуда был уволен в 1953 г. в связи с тем, что задача изучения древнерус. церковнопевч. искусства была объявлена неактуальной. До 1960 г. Б. работал в ОР б-ки ЛДА. В 60-х гг. состоял на службе в московском Ин-те истории искусства (ныне ГИИ). В 1968 г. защитил докт. дис. «Теория древнерусской музыки». С 1969 г. преподаватель, с 1971 г. профессор Ленинградской консерватории, читал курс древнерус. певч. палеографии. Похоронен на Волковом кладбище в С.-Петербурге.

Б. принадлежат описания нотированных рукописей XII–XIX вв., расшифровки знаменной нотации, публикации памятников певч. искусства, концерты для фортепиано с оркестром и для скрипки с оркестром на темы знаменного распева. Сохранились его дневниковые записи, письма, стихи, живописные работы маслом, акварели (пейзажи древнерус. городов), а также зарисовки уцелевших после Великой Отечественной войны храмов, хранящиеся в домашнем архиве его дочери О. М. Бражниковой.

Архив Б. находится в С.-Петербурге в РНБ (Ф. 1147); собранные им древнерус. певч. рукописи стали основой фонда Б. в древлехранилище ИРЛИ (ПД). Остались неопубликованными его исследования «Многоголосие знаменных партитур» (опубл. частично) и «Благовещенский кондакар» (опубл. вступ. статья к фотовоспроизведению ркп.), Словарь древнерусских музыкальных терминов, описания большого количества певч. рукописей из собраний Москвы, С.-Петербурга, Новгорода.

Соч.: Пути развития и задачи расшифровки знаменного распева XII–XVIII вв.: Применение некот. стат. методов к исследованию муз. явлений. Л.; М., 1949; Древнерусская теория музыки: По рукописным мат-лам XV–XVII вв. Л., 1972; Статьи о древнерус. музыке. Л., 1975; Многоголосие знаменных партитур // Проблемы истории и теории древнерус. музыки: Сб. ст. / Под ред. А. С. Белоненко и А. Н. Кручининой. Л., 1979. С. 7–61; Лица и фиты знаменного распева. Л., 1984; Русская певческая палеография. СПб., 2002.

Изд.: публикация памятников: Федор Крестьянин. Стихиры. М., 1974. (ПРМИ; 3); Христопфор. Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер. М. Бражникова и Г. Никишова. М., 1983. (ПРМИ; 9); расшифровки: Успенский Н. Д. Древнерусское певческое искусство. М.,

1965. С. 156–157, 162, 166–167, 169–170, 171–173, 189–190; Л., 1971². С. 133–137, 159–181, 235–236, 246–247 (доп. изд.); он же. Образцы древнерусского певческого искусства. Л., 1968. С. 133–137, 159–181, 252, 253; То же. София, 1971. С. 36–41; Новые памятники знаменного распева. Л., 1967; Памятники знаменного распева. Л., 1974. Вып. 2; Памятники русской духовной музыки: 1000 лет рус. церк. музыки / Под ред. В. Морозана. Вашингтон, 1991. С. 16, 59, 61 и др.; Большой знаменный распев. Евангельские стихиры / Перевод Федора Крестьянина. М., 1994. Лит.: Лазаров С. Максим Бражников и неготорово дело // ЛИК. 1970. № 51. С. 23–48; Серёгина Н. С. О М. В. Бражникове // Музыка и жизнь: Сб. ст. Л., 1975. Вып. 3. С. 166–171; Белоненко А. С. М. В. Бражников — исследователь древнерус. профессиональной музыки // Проблемы истории и теории древнерус. музыки: Сб. ст. Л., 1979. С. 73–98; он же. Список науч. тр. М. В. Бражникова // Там же. С. 62–72.

Н. С. Серёгина

БРАЗИ́ЛИЯ [Федеративная Республика Бразилия; португ. República Federativa do Brasil], гос-во в Юж. Америке. Территория: 8512 тыс. кв. км. Столица: Бразилиа (2 млн). Крупнейшие города: Сан-Паулу (ок. 10 млн), Рио-де-Жанейро (5,6 млн), Белу-Оризонти (2,1 млн), Салвадор (2,3 млн), Ресифи (1,4 млн). Гос. язык: португальский. **География.** Самая крупная страна Лат. Америки, занимает 47,3% территории Южноамериканского континента. На востоке омывается Атлантическим океаном (протяженность береговой линии 6840 км). Граничит: на севере с заморским департаментом Франци Гвианой, Суринамом, Гайаной, Венесуэлой, Колумбией; на западе с Перу; на юго-западе с Боливией, Парагваем, Аргентиной, Уругваем. Большую часть территории страны занимает Бразильское нагорье, на севере — бассейн р. Амазонки (60% к-рого принадлежит Б.) и ее притоков Токантинс, Шингу, Тапажос, Мадейра, Пурус, Журуа, Жапура и Риу-Негру, образующих крупнейшую в мире Амазонскую низменность (1,8 млн кв. км). **Население:** 176,9 млн чел. (2003), что составляет ок. половины населения Юж. Америки; 62% граждан Б. моложе 29 лет; 81% бразильцев проживает в городах. Ок. 86,6% населения живут на северо-востоке, юго-востоке и юге страны (ок. 36% территории Б.); наиболее плотно заселены прибрежные районы между городами Ильеус и Натал, где расположены плантации сахарного тростника, и юго-вост. районы, где выращивают кофе. Браз. этнос вобрал в себя черты 3 рас: мон-

голоидной (коренное население — индейцы), негроидной (негры-рабы) и европеидной (потомки европ. эмигрантов). В XV в. в Б. насчитывалось неск. сотен индейских племен (ок. 1 млн чел.), к-рые можно подразделить на 2 основные группы. Первая — индейцы тропических лесов, или «индейцы каное» (языки группы «тупи-гуарани»), населявшие тропические леса вдоль побережья, а также долину р. Амазонки и ее притоков, занимались земледелием и различными ремеслами. Вторая — т. н. маргинальные индейцы, жители внутренних плато Центр. Б. (языки группы «же»), охотники и собиратели, не знавшие ремесел (передвигались только по суше). С началом колонизации численность коренного населения из-за привезенных европейцами болезней и жестокой эксплуатации резко сократилась. В наст. время количество индейцев достигло 250 тыс. (в 1972 их было 130 тыс.), в т. ч. и благодаря гос. программе поддержки коренного населения, по к-рой было выделено 850 тыс. кв. км, т. е. 10% территории Б. (т. н. природные парки яномами, шингу и др. племен), для свободного проживания коренного населения; совр. индейцы относятся к 200 племенным группам и говорят на 180 языках. В Б. проживают и др. представители монголоидной расы: 1,3 млн японцев и их потомков, а также китайцы (0,1%) и корейцы (0,1%). По 1-й переписи, проведенной в Б. в 1582 г., там уже находилось 14 тыс. негров-рабов, количество к-рых росло вместе с увеличением площадей сахарных и кофейных плантаций, с открытием новых золотых и алмазных копей. По нек-рым данным, с нач. XVI по кон. XIX в. в Б. было ввезено от 5 до 12 млн черных рабов, в основном из Зап. Судана народности хауса, манде, фулани, из Зап. Нигерии — йоруба, фон, фанти, ашанти, из Анголы и Мозамбика — негры бантуязычных племен. В 1798 г. население Б. составляло 3,3 млн чел., из них 1,6 млн были рабами. Окончательно рабство было отменено в стране в 1888 г. В наст. время к «черным бразильцам» относят себя ок. 6% населения страны. Европеидная раса вначале была представлена только португальцами, лишь в XIX–XX вв. появились немцы, итальянцы, а затем поляки, русские, евреи, украинцы, а также арабы из Ливана и





Сирии. В наст. время «белые бразильцы» составляют ок. 55% населения Б. Наиболее крупными этнолингвистическими группами среди них являются португальцы (15%), итальянцы (11%), испанцы (10%), немцы (3%), в стране проживают русские (ок. 1%), поляки, евреи, арабы (палестинцы, ливанцы, сирийцы), армяне, украинцы, венгры, румыны, греки, голландцы и др.

Одной из особенностей браз. этноса является наличие специфических групп населения, возникших в результате смешанных браков пред-

ставителей различных рас. Метисы (в Амазонии их называют «кабок-ло») являются потомками португальцев (и др. «белых бразильцев») и индейцев, мулаты — португальцев (и др. «белых бразильцев») и африканцев, пардо — индейцев и африканцев. Вместе они составляют ок. 38% населения Б.

Государственное устройство. Б. является федеративной президентской республикой. Страна разделена на 26 штатов и столичный Федеральный округ. Вмешательство центра в дела субъектов федерации

строго регламентируется и допускается лишь в случае, когда затрагиваются интересы всей страны. Высшая законодательная власть принадлежит Национальному конгрессу, состоящему из палаты депутатов и федерального сената. Президент утверждает одобренные конгрессом законопроекты. Исполнительную власть осуществляют президент и возглавляемый им кабинет министров. В Б. отсутствует Мин-во обороны, его заменяют 3 военных министра (по родам войск) и Генеральный штаб. Высшую судебную



власть осуществляют Федеральный верховный суд и Высший суд правосудия. Их члены назначаются президентом с согласия сената. В 1964–1985 г. в Б. правила военно-диктаторские режимы. Система представительной демократии была восстановлена при первом гражданском правительстве Ж. Сарнея Косты (1985–1990). Конституция 1988 г. (с поправками в 1994 и 1997) провозгласила Б. демократическим правовым гос-вом.

Религия. 93% населения в Б. — христиане: ок. 80% — католики, до 13% — протестанты. В стране практикуются также индейские и афро-браз. культы (кандомбле, шанго, макумба и др.); существуют общины буддистов, иудеев и мусульман. **Православные Церкви.** Приходы РПЦ в Б. входят в *Аргентинскую и Южноамериканскую епархию*. В Б. находятся епархии К-польского Патриархата (в Сан-Паулу), Антиохийского Патриархата (в Рио-де-Жанейро и Сан-Паулу) и РПЦЗ (в Сан-Паулу). **Католическая Церковь.** На территории страны расположено 41 архиеп-ство, 219 еп-ств и территориальных прелатур, 1 аббатство с территориальной юрисдикцией. Кроме того, существует ординатура для католиков вост. обрядов (униатов), в к-рую входят 3 еп-ства: украинское, маронитское и мелкитское. Существуют также приходы Армянской Апостольской Церкви (епархия в Сан-Паулу), епархия Сиро-Яковитской Церкви (в Белу-Оризонти), с 1991 г. неск. приходов Коптской Церкви. **Протестантские церкви, деноминации и секты** представлены Евангелическо-лютеранской Церковью Бразилии и Евангелической Церковью лютеранского исповедания Бразилии (ок. 4 млн прихожан), Епископальной Англиканской Церковью Бразилии (состоит из 7 диоцезов; возглавляется епископом; 110 тыс. прихожан), Методистской Церковью Бразилии (60 тыс.); малочисленными реформатскими церквами; баптистами (ок. 2 млн), пятидесятниками (по различным данным, от 13 до 17 млн), неопятидесятниками (ок. 8 млн), меннонитами (ок. 7 тыс.); Плимутскими братьями, адвентистами седьмого дня, а также псевдохрист. сектами — свидетелями Иеговы (ок. 1,2 млн) и мормонами (650 тыс.).

Буддизм исповедуют часть японцев (63% из них — христиане), ки-

тайцы, корейцы и бразильцы, не имеющие азиат. корней. Первый буддийский храм был построен в 1932 г. в Сан-Паулу. В 1955 г. почти одновременно были зарегистрированы «Община буддистов Южной Америки», созданная потомками япон. эмигрантов, и «Буддийское общество Бразилии» под рук. проф. философии М. Н. Асеведо, позднее сделавшего перевод на португ. язык книги Д. Т. Судзуки «Введение в дзэ-буддизм». В 1976 г. буддийский монах Р. Токуда организовал в шт. Эспириту-Санту первый в Лат. Америке дзэн мон-рь (в 1984 в шт. Минас-Жерайе появился второй); в 1985 г. был создан Центр изучения буддизма в Порту-Алегри, к-рый объединяет все существующие в Б. направления, включая и нек-рые школы тибет. буддизма (с 1988). Всего в Б., по нек-рым данным, ок. 500 тыс. буддистов. **Иудаизм** получил распространение в Б. вслед. европ. иммиграции из Германии, Центр. Европы и Ближ. Востока. Евр. общины существуют в таких крупных городах, как Рио-де-Жанейро, Сан-Паулу, Куриtiba, и объединяются в «Еврейскую религиозную ассоциацию» (ок. 130 тыс.). **Ислам** исповедуют эмигранты-арабы из стран Ближ. Востока и Пакистана, гл. обр. сунниты. Религ. синкретизм выражается в специфических **афро-бразильских культах**, популярных среди различных слоев населения Б., а также в наличии в стране приверженцев спиритуалистического учения **кардекианства** (по имени основателя — француза Алена Кардека), появившегося в Б. во 2-й пол. XIX в. (в 1884 была создана Федерация бразильских спиритуалистов, в наст. время в нее входят ок. 3% населения Б.). Среди афро-браз. культов наиболее популярны кандомбле, макумба и шанго. Кандомбле, наиболее распространенный в шт. Баия, объединяет верования йоруба с элементами христианства. Так, африкан. божества (ориши) отождествляются с христ. святыми: высшее божество Олорун — с Иисусом Христом; Шанго, повелитель грома и молнии, — со св. Иеронимом и св. Барбарой; Еманжа, повелительница моря и воды, — с Пресв. Девой Марией; Огун, божество войны и покровитель кузнецов, — со св. Георгием и св. Антонием; Ибежи, покровитель близнецов, — со св. Космой и св. Дамианом. Макумба — культ, распространенный

в штатах Рио-де-Жанейро и Сан-Паулу, — соединяет в себе элементы верований бантуязычных племен Африки, индейцев тупи-гуарани и христианства. В пантеоне макумба входят мн. синкретические божества из пантеона кандомбле, но значительную часть его составляют индейские божества. Высшее божество Султан изображается в виде индейца, стреляющего из лука. Шанго (чанго) распространен гл. обр. в штатах Пернамбуку, Алагоас и Параиба. Как и в кандомбле, высшим божеством является Олорун, а посредником между ним и людьми — Шанго, божество грома и молнии. Культовые обряды совершаются в специальных помещениях — терейрах, жрецов, исполняющих эти обряды, называют «отцом» и «матерью» богов; кульминацией любого обряда является момент состояния транса у жреца (или у кого-то из участников), когда в него «вселяется» призываемое божество. По нек-рым данным, ок. 30 млн жителей Б. практикуют афро-браз. культы.

Распространение христианства. В 1500 г. на побережье Б. высадился португ. мореплаватель Педру А. Кабрал и объявил территорию владением Португалии. В 1549 г. первые миссионеры, 5 иезуитов во главе с Мануэлом да Нобрега, прибыли в Б. вместе с первым губернатором Томе ди Соуза. В 1553 г. Нобрега был назначен провинциалом Б. Спустя год он открыл иезуитскую коллегию, руководителем к-рой стал свящ. Жозе ди Аншиета. Он составил первую грамматику языка тупи-гуарани и перевел на него катехизис, оставил описание природных условий Б.

Папа **Юлий III** наделил португ. власти правами патроната над Церковью, т. о. попавшей в зависимость от гос-ва, исключением был орден иезуитов, подчинявшийся непосредственно папе. Значительную роль в колонизации Б. сыграли **францисканцы, бенедиктинцы, доминиканцы, капуцины, кармелиты**. Нек-рые из них появились в 80-х гг. XVI в., но гл. обр. их деятельность (основание мон-рей и школ, в т. ч. для индейцев) пришлась на XVII в.

В 70-х гг. XVII в. были учреждены первые в Б. еп-ства в Рио-де-Жанейро, Олинде, Сан-Луисе и архиеп-ство Баия. С кон. XVII до сер. XVIII в. между Церковью и светской администрацией постоянно возникали конфликты по во-



просу о правах индейского населения, особенно в связи с правом превращать индейцев в рабов. Католич. Церковь противилась этому, и в 1537 г. папа Павел III издал буллу, запрещающую порабощение туземцев. В результате в страну начали ввозить рабов из Африки, против чего церковные власти не возражали. Негры-рабы с течением времени привнесли в католицизм элементы своей культуры и верований. Они объединялись в церковные братства, имели в городах отдельные от белых церкви, к-рые превращались в центры религ. синкретизма.

В 1759–1760 гг. по решению премьер-министра Португалии С. Ж. Помбала иезуитский орден был распущен, а его члены изгнаны из метрополии и колоний, в частности из Б., где к тому времени было 134 члена ордена. Вновь в страну иезуиты вернулись в 1841 г. В кон. XX в. в Б. было 4 иезуитские провинции.

В 1822 г. была провозглашена независимость Б. от Португалии, но страна оставалась монархией вплоть до свержения имп. Педру II в 1889 г. Католич. клир поддержал сторонников независимости, при этом его подавляющее большинство являлись приверженцами монархии, поэтому разрыв с метрополией не был воспринят как революционный шаг и католич. Церковь не испытала потрясений. Национальная конституционная ассамблея под председательством епископа Рио-де-Жанейро в 1823 г. приняла конституцию. В ней гарантировалась свобода всех христ. религий. В отношении нехрист. религий объявлялась терпимость, но все исповедующие их лишались политических прав. Римско-католич. исповедание объявлялось гос., и ему оказывалась поддержка. Право патроната передавалось императору Б. В 1824 г. была принята новая «имперская конституция», к-рая действовала до провозглашения республики в 1889 г. В части, касающейся религии, в нее были внесены нек-рые изменения. Исповедание нехрист. религий разрешалось при условии, что их представители будут совершать богослужения в частных домах либо в специально сооруженных для этого зданиях, не имеющих вида церкви. Конституция даровала гражданские и политические права браз. граждан всем натурализованным иностранцам независимо от их вероисповедания.

Урегулирование отношений между Ватиканом и браз. монархией завершилось в 1828 г., когда папа объявил, что согласен «терпеть», но не признавать право патроната браз. правительства. Браз. католич. иерархия поддержала главенство гос-ва над Церковью, в т. ч. прерогативы гос-ва в отношении к.-л. возможных претензий со стороны Ватикана.

В 1828 г. Палата представителей национальной ассамблеи, куда входили 22 прелата и председателем к-рой был католич. епископ, приняла закон, запрещающий въезд и пребывание в стране монахов-иностранцев, а также деятельность монашеских орденов, подчиняющихся кому-либо вне Б. (т. е. Папскому престолу), создание новых монашеских орденов. Монахов запрещенных орденов высылали, а их имущество подлежало конфискации. В 1830 г. в Б. был назначен первый в Лат. Америке папский нунций, полномочия к-рого простирались на весь континент.

В 1889 г. была провозглашена республика, что повлекло отделение Церкви от гос-ва. Новое положение предпологало введение гражданской регистрации брака, секуляризацию образования, прекращение выплаты содержания духовенству. Члены монашеских орденов, давшие папе Римскому клятву послушания, лишались избирательного права. С приходом к власти в 1930 г. Ж. Д. Варгаса в результате «либеральной революции» возобновилась традиция тесного взаимодействия Церкви и гос-ва. Конституционные акты 1934 и 1937 гг. разрешали гос-ву оказывать финансовую поддержку Церкви, члены религ. орденов вновь получили избирательные права, признавался церковный брак и запрещались разводы. Были приняты законы, разрешавшие включать религ. обучение в план школьных занятий и предоставлять гос. субсидии католич. учебным заведениям. В 1922 г. была образована Конфедерация католич. ассоциаций, позже возник Центр объединения жизни, к-рый координировал образовательные, рабочие, журналистские католич. объединения. В 1935 г. на его основе появилась орг-ция «Бразильское католическое действие» (вошедшая в международное «Католическое действие»). Спустя 2 года оно официально заменило все др.

орг-ции католиков-мирян. В 1941 г. был открыт Католический ун-т в Рио-де-Жанейро. В 1952 г. была создана Национальная епископская конференция, в 1954 г. учреждена Конференция монашествующих. Национальная епископская конференция планировала ввести программы обучения широких слоев населения с помощью радиопередач, создание христ. сельских профсоюзов, проведение аграрной реформы. Епископы рассматривали деятельность этой орг-ции как альтернативу назревавшей, по их мнению, в нач. 60-х гг. революции. К тому времени ок. половины средних учебных заведений, субсидируемых гос-вом, контролировалось Церковью. Духовенство пользовалось политическими правами и было представлено в гос. и федеральных законодательных органах.

В 1964 г. в Б. произошел гос. переворот, положивший начало военной диктатуре, просуществовавшей в стране до 1985 г. Поначалу Церковь не встречала к.-л. серьезных препятствий своим социальным инициативам. К тому времени признание и широкое практическое применение в церковной среде получила теория браз. философа и педагога П. Фрейри, в основе к-рой лежала идея построения демократического общества на пути духовного раскрепощения народа под лозунгом «Просвещение—сознание—свобода». В кампанию по просвещению масс включились и рядовые священнослужители, и епископат. Популярность идей Фрейри в католич. среде вышла за пределы не только Б., но и Лат. Америки. Одним из выдающихся католич. деятелей этого периода был Элдер Камара, архиеп. Олинде и Ресифи, к-рого называли «апостолом прав человека, социальной справедливости и мира». В 60-х гг. он основал ненасильственное «Движение морального давления» с целью помощи обездоленным людям.

С 70-х гг. в браз. католицизме получила широкое распространение «теология освобождения», в разработку к-рой внесли свой вклад францисканец Л. Бофф и философ, социолог и теолог У. Ассман. Социальные идеи теологии освобождения разделяли не только миряне, рядовые церковнослужители, но и мн. иерархи. При их содействии в Б. широкое распространение получили





христ. низовые общины. В сер. 80-х гг. число их членов доходило до 2 млн. Внутри самой Церкви наметилось разделение между прогрессистами и традиционалистами, имела место консолидация христ. правых сил и создание консервативной католич. орг-ции «Защита традиций, семьи и частной собственности». Она выступила союзником диктатуры в наступлении на приверженцев «теологии освобождения».

После начала репрессий в кон. 60-х гг. XX в. Фрейри был арестован и выслан из страны. В 1968–1977 гг. был наложен запрет на все публичные выступления Камары и даже на упоминание его имени. Католич. пресса и радиостанции, приходская деятельность оказались под пристальным наблюдением властей. Прекратились гос. дотации на образование. Священников, особенно в сельской местности, заключали в тюрьмы и высылали из страны. В ответ Национальная епископская конференция заявила о праве Церкви быть моральным судьей правительственной политики и говорить от имени общества. Наиболее выдающимися критиками полицейских порядков и защитниками обездоленного большинства были Камара и кард. Паулу Эваристу Арнс (оба выдвигались на Нобелевскую премию мира за вклад в борьбу за социальную справедливость), кард. Алоисиу Лоршейдер, президент Латиноамериканской епископской конференции, епископы Педру Касалдалига и Иву Лоршейтер, президент Национальной епископской конференции.

С установлением гражданского правления (1985) католич. Церковь включилась в решение социально-экономических проблем. Организованная ею «кампания братства» под девизом «новое тысячелетие без нищих» основывалась на взаимодействии с представителями всех конфессий и с профсоюзами, на содействии созданию кооперативов, на поддержке аграрной реформы, демократизации СМИ и т. п. В победу на президентских выборах 2002 г. Луиша Игнасиу Лулы да Силва, кандидата от левой партии трудящихся, внесла свой вклад и католич. Церковь. Она принимала непосредственное участие в формировании партии, начиная со времени ее образования в 1979 г. Руководство браз.

католич. Церкви разделяет программу партии и поддерживает ее.

По-настоящему бразильцы познакомились с **протестантизмом** только в XIX в., когда эмиграция в страну приобрела массовый характер и усилилось миссионерское движение среди протестант. церквей и деноминаций в США, получивших свободный доступ в Б. после установления республики (1889) и отделения Церкви от гос-ва.

Протестантов Б. можно условно разделить на 3 большие группы: традиц. (исторические) церкви и деноминации, имеющие европ. и североамер. корни и появившиеся в основном во 2-й пол. XIX в., пятидесятнические группы, к-рые возникли в стране в 10-х гг. XX в., после появления миссионеров Ассамблеи Бога (США); общины евангелистов-неоортодоксов, организованные после второй мировой войны под влиянием миссионеров из США.

Эмигрантов из Германии (первые прибыли в 1823), как правило, сопровождали лютеран. пасторы, поэтому уже в 1837 г. была создана Евангелическо-лютеранская церковь; с 1886 г. действовали уже 4 региональных независимых синода. В 1968 г. они объединились, образовав Евангелическую Церковь лютеранского исповедания Бразилии. В 1946 г. была создана лютеран. Богословская школа в Сан-Леополду (с 1984 Высшая богословская школа). В результате раскола, происшедшего в 90-х гг., и деятельности амер. миссионеров из Лютеранской Церкви Миссури Синода в 1904 г. возникла Евангелическо-лютеранская Церковь Бразилии, к-рая стала 15-м округом Миссури Синода. В 1968 г. пастор этой Церкви Р. Бекер основал Лютеранский ун-т Бразилии в Сан-Паулу.

Первый пресвитерианский миссионер Р. Калли приехал из Шотландии в Б. в 1855 г.; в 1858 г. он создал общину Рио-де-Жанейро; затем прибыл представитель амер. пресвитериан Р. Симонтон (1859), к-рый организовал свою общину в Рио (1863). В 1888 г. состоялся Объединительный синод Пресвитерианской церкви Бразилии, но уже в нач. XX в. в церкви произошел раскол по вопросу о совместимости членства в церкви и масонских ложах; в результате пастор Э. К. Перейру, негативно относившийся к масонству, основал консервативную Независимую

Пресвитерианскую церковь Бразилии (1903). Последующие расколы породили Консервативную пресвитерианскую церковь (1938), Фундаменталистскую пресвитерианскую церковь (1956), Обновленную пресвитерианскую церковь (1975; близкая к пятидесятничеству), Объединенную пресвитерианскую церковь Бразилии (до 1978 Национальная федерация пресвитерианских церквей), Традиционную пресвитерианскую церковь Бразилии (1993). В Б. было образовано неск. национальных церквей реформатской традиции: армян. (1927), венг. (1932), две голл. (1933 и 1991), араб. (1954), швейцар. (1958), япон. (1960), китайско-тайваньская (1962), две корейские (1964 и 1984), канад. (1994). Большинство браз. реформатских и пресвитерианских церквей входят в Латиноамериканскую Ассоциацию Пресвитерианских и Реформатских Церквей.

Методистские миссионеры из США прибыли в Б. в 1867 г. (их первая неудачная миссия относится к 1835), но численность общин увеличивалась довольно медленно и самостоятельная Методистская церковь была создана только в 1930 г. Позднее появились также небольшие группы Свободных методистов и Вестлианские (Уэстлианские) методистские группы. Южная баптистская конвенция (США) прислала своих миссионеров в 1881 г. В 1907 г. началась история Бразильской баптистской конвенции, к-рая в наст. время насчитывает ок. 1 млн членов и входит в *Баптистский всемирный альянс*. В 1902 г. в стране появились проповедники адвентистов седьмого дня; количество их общин быстро выросло благодаря интенсивному использованию радио и организации библейских курсов по переписке. В кон. 20-х гг. XX в. в Б. из СССР приехали меннониты, их общины начали регистрироваться в стране с 1930 г. В наст. время они в основном объединены в Ассоциацию меннонитских церквей Бразилии, Евангелическую ассоциацию меннонитов, Бразильскую конвенцию церквей братских меннонитов.

Бразильское пятидесятничество произошло от миссионерских конгрегаций: Ассамблеи Бога, основанной в 1910–1911 гг. приехавшими из Чикаго (США) миссионерами-шведами Даниелем Бергом и Гуннаром Вингреном (в наст. время самая





крупная протестант. конгрегация Б., насчитывающая от 8 до 13 млн чел.), Конгрегации христиан Бразилии, возникшей после раскола среди пресвитериан под рук. амер. миссионеров в 1909 г. в Сан-Паулу (в наст. время ок. 4 млн чел.) и конгрегации т. н. Квадратного Евангелия, созданной в 40-х гг. амер. миссионерами и получившей название от квадратных тентов, под к-рыми они проповедовали на площадях в Сан-Паулу (в наст. время ок. 200 тыс.). С кон. 50-х гг. XX в. стали возникать пятидесятнические деноминации т. н. второй, а позднее третьей волны (неопятидесятнические, или «автономные», конгрегации), создававшиеся бразильцами для бразильцев. «Классические пятидесятники» уделяли и уделяют основное внимание харизматическому дару «говорения на языках» (*глоссолалии*), «вторая волна» сосредоточена на даре «божественного исцеления», «третья» видит свое предназначение в даре «изгнания бесов» (экзорцизма).

По нек-рым данным, количество пятидесятников и неопятидесятников в целом по Юж. Америке выросло на 500% за период с 1960 по 1980 г. и каждую неделю на континенте появляется 40 новых общин. Нек-рая часть новых членов приходит непосредственно из «классических» протестант. церквей. Одной из причин является то, что пятидесятнические проповедники обещают им скорейшее разрешение проблем и помощь в улучшении условий жизни (в т. ч. и финансовую), а также свободное выражение религ. чувств в любых доступных формах. Наибольших успехов в этом направлении добилась неопятидесятническая конгрегация «Всемирная церковь Царствия Божия», организованная в кон. 70-х гг. в Рио-де-Жанейро Э. Мачеду, бывш. проповедником пятидесятнической конгрегации «Пятидесятническая церковь «Новая жизнь»». В наст. время общины этой конгрегации существуют в 50 странах мира (включая и Россию) и, по нек-рым данным, насчитывают ок. 6 млн членов. В Б. у конгрегации 2500 молитвенных домов и ок. 3 млн прихожан; ей принадлежит 47 теле- и 26 радиостанций, а также изд-во, звукозаписывающая компания, банк и газета. «Всемирная церковь» занимает радикально отрицательную позицию по отноше-

нию как к афро-браз. культурам, так и к католич. Церкви. В 1995 г., во время телеинтервью, старший проповедник церкви Серхио фон Гельде разбил керамическое изображение Девы Марии, назвав его «ужасной, безблагодатной куклой, которая никому ничем не сможет помочь». Позднее он был обвинен в религ. дискриминации и осквернении национальной святыни и приговорен к 2 годам тюремного заключения, что тем не менее никак не отразилось на взглядах и деятельности орг-ции. Как и большинство неопятидесятнических орг-ций, «Всемирная церковь» широко практикует «божественное исцеление» и экзорцизм и придерживается «теологии преуспеяния». За последние десятилетия XX в. количество протестантов возросло с 9,1 до 15,4%. Протестантами называют себя в шт. Рондония 2,7%, в Эспириту-Санту — 27,5%; в Рорайма — 23,6%, в Рио-де-Жанейро — 21,1%, Гояс — 20,8% и в Акри — 20,4% населения. В период с 1991 по 2000 г. протестантами стали 11 млн бразильцев. Количество «нерелигиозных» бразильцев увеличилось с 4,8 до 7,3%.

Православие пришло в Б. в нач. XX в. с первой волной иммиграции христиан-арабов, русских, украинцев, греков, армян. В 1903 г. сир. эмигранты, принадлежавшие к Антиохийскому Патриархату, основали в Сан-Паулу первую в Б. правосл. церковь, в окт. 1925 г. в помещении сир. церкви открылся первый рус. приход, в 1930 г. в Рио-де-Жанейро — второй. В 1931 г. неподалеку от Рио-де-Жанейро был выстроен рус. храм во имя Св. Троицы, действующий до наст. времени. В 1934 г. рус. православные, к-рые тогда признавали над собой юрисдикцию заграничного Архиерейского синода во главе с митр. *Антонием (Храповицким)*, обратились к нему с просьбой открыть в Б. рус. архиерейскую кафедру. В окт. 1934 г. кафедра была открыта, первым ее предстоятелем стал еп. Детройтский, викар. Восточноамериканской епархии Феодосий (Самойлович) с усвоением ему титула «еп. Сан-Паульский и всей Бразилии», к-рый прибыл в Б. 5 янв. 1935 г. В 1939 г. Бразильская епархия РПЦЗ была признана гос-вом, а 6 авг. того же года в Сан-Паулу был освящен кафедральный собор во имя свт. Николая. К кон. 50-х гг. в Б. насчиты-

валось более 10 рус. правосл. приходов. В 90-х гг. мн. браз. правосл. приходы перешли под юрисдикцию РПЦ. Всего в кон. 2002 г. у РПЦ в Б. было 6 храмов: во имя прп. Сергия Радонежского в Порту-Алегри, апостолов Петра и Павла в Санта-Розе, ап. Иоанна Богослова в Кампина-дас-Мисойес, ап. Иоанна Богослова и мц. Зинаиды в Рио-де-Жанейро, в честь Воскресения Христова в Сан-Паулу. Они входят в Аргентинскую и Южноамериканскую епархию. С 1994 г. в Порту-Алегри находится резиденция постоянного представителя РПЦ в Б. К-польскому Патриархату, к-рый представлен епархией Сан-Паулу и всей Бразилии (кафедра в соборе св. Петра в Сан-Паулу) в составе образованной в 1996 г. митрополии Буэнос-Айреса и Юж. Америки, подчиняются ок. 10 приходов, состоящих из потомков греч. и укр. эмигрантов. В 1993 г. епископы Украинской Православной Церкви США (УПЦ США; бывш. раскольники-автокефалы), в 1995 г. перешедшие в юрисдикцию К-польского Патриархата) во главе с митр. Константином Баганом рукоположили для Б. епископа с титулом «Бразильский и всей Южной Америки»; его резиденция находится в г. Куритиба на юго-востоке Б.

В. П. Андропова

Старообрядчество. Первая группа старообрядцев прибыла в Б. в 1958 г. из Гонконга и в июле того же года основала колонию Санта-Крус (г. Понта-Гроса, шт. Парана). В 1962 г. в колонию Пау-Фураду (шт. Парана) прибыла часть семей казаков-некрасовцев из Турции. В 1963–1964 гг. большая группа старообрядцев при содействии Толстовского фонда эмигрировала из Б. в США (штаты Орегон и Аляска). В 80-х гг. были основаны поселения на северо-западе Б., в штатах Гояс и Мату-Гросу. Старообрядцы, проживающие в Б., заняты в основном в сельском хозяйстве. В семьях сохраняется патриархальный уклад. Браки обычно заключаются рано, часто между представителями старообрядческих общин разных стран (напр., Б. и Австралии). Строго соблюдается ограничение на вступление в брак кровных и духовных родственников («до 8-го колена»). Браки с местным населением очень редки. Сохраняются рус. фольклорные





и бытовые традиции. До наст. времени в качестве повседневно используемого старинный тип рус. одежды. Основной язык общения в семье – рус., дети получают 8-классное образование в гос. школах на португ. языке по браз. программе. Вслед этого у части молодежи португ. постепенно вытесняет рус. язык.

Большинство браз. старообрядцев – беспоповцы, причисляющие себя к Спасову согласию. Однако совр. старообрядцы, проживающие в Б., – потомки представителей разных регионов России и соответственно различных согласий. Они сохраняют традиции иконописи, чтения и знаменного пения, пения духовных стихов. Большинство знает церковнослав. язык, владеет крюковой грамотой. Нотация в певч. книгах знаменная с пометами и признаками, тексты истинноречные. Сохранена традиция общинного пения. Часть богослужебных книг вывезена из России в 20–30-х гг. XX в. (рукописные и печатные), др. отпечатаны в Б. и США, а также привезены из России уже в кон. XX в. Сохранены рукописные «памятные книги», в к-рых зафиксирована история общин.

Лит.: Waldmann Is. M. Fazenda Santa Cruz dos Campos Gerais e a colonizacao russa 1792–1990. Ponta Grossa; Parana, 1992; *Накамура Е.* Романовка – поселок староверов в Маньчжурии (1936–1945 гг.) // Сб. Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки / Отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Моррис. Новосибирск, 1992; *Аргудьева Ю.* Старообрядцы // Россия и АТР. 1993. № 2.

И. В. Дынникова

Законодательство в отношении религии. Согласно принятой в 1988 г. конституции, браз. гос-во гарантирует всем проживающим в Б. лицам «свободу совести и верований... включая свободное отправление религ. культа... и защиту мест богослужения и совершения обрядов», если только религ. или философские убеждения не влекут отказа от гражданских обязанностей (ст. 5). Вооруженные силы обязаны предоставлять возможность альтернативной службы для тех, кому религ. убеждения не позволяют брать в руки оружие (ст. 143). Органы гос. власти не имеют права «учреждать религиозные культы или церкви, субсидировать их, вмешиваться в их деятельность или устанавливать с ними или их представителями отноше-

ния... за исключением сотрудничества ради общественных интересов» (ст. 19). В школах «религиозное образование является необязательным», но «предоставляется во временных рамках обычных школьных занятий» (ст. 210), религ. школы имеют доступ к общественным фондам (ст. 213). Гос-во признает церковный брак, если при его заключении не были нарушены законы страны (ст. 226).

Лит.: *Morris J. W.* The History of the Brazil Mission // History of the Theological Seminary in Virginia and Its Historical Background: In 2 vol. / Ed. W. Goodwin. Rochester (N. Y.), 1924; *Бразилия. М., 1963; Lloyd Meham J.* Church and State in Latin America: (A History of Politico-Ecclesiastical relations). Chapel Hill, 1966; *Славкин Л. Ю.* Земля Святого Креста. М., 1970; *Григулевич И.* Церковь и олигархия в Латинской Америке, 1810–1959. М., 1981; *Культура Бразилии. М., 1981; Brueneau T. C.* The Church in Brazil: The Politics of Religion. Austin (Texas), 1982; *Constituaõ: Republica Federativa do Brasil, 1988.* Brasilia, 1988; *Maimwaring S.* Igreja Catolica e politica no Brasil, 1916–1985. San Paulo, 1989; *Cook G.* New Face of the Church in Latin America. N. Y., 1994; *Андропова В. П.* Евангелическая экспансия в Латинскую Америку: Очерки истории зап. протестантизма. М., 1995; *Мосейкина М. Н.* Отец Феодосий – архиепископ Сан-Паульский и всей Бразилии // Лат. Америка. 2000. № 7. С. 69–74; *Statistical abstract of Latin America.* Los Angeles, 2000. Vol. 36; *Anuario estadistico de America Latina y el Caribe / Naciones Unidas.* Santiago (Chile), 2000; *Catholic Almanac, 2002.* Huntington (Indiana), 2001.

БРАЙЛОВСКАЯ ПОЧАЕВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чудотворный образ из *брайловского во имя Св. Троицы жен. мон-ря* (пос. Брайлов Жмеринского р-на Винницкой обл., Украина). Б. П. и. была найдена в июле 1887 г. в одной из церквей Почаевской лавры проф. Нежинского историко-филологического ин-та прот. Андреем Хойнацким. Надпись на иконе «Изображение чудотворной иконы Божией Матери Брайловской» позволила признать в ней копию чудотворной *Брайловской Ченстоховской иконы Божией Матери*. Прот. Хойнацкий испросил благословение лаврского начальства на перенесение святыни в Брайлов и уведомил об этом игуменному мон-ря. Икону переслали по почте в г. Винницу, затем в особом вагоне перевезли на ст. Брайлов. 1 июня (ст. ст.) 1888 г. состоялось торжественное перенесение Б. П. и. в мон-рь, где ее поместили в соборе у солеи, слева от царских врат.

Изображение Б. П. и. выполнено в традициях западноевроп. живописи

и в целом повторяет иконографию Брайловской Ченстоховской с той только разницей, что сверху изображены ангелы, поддерживающие над главами Богородицы и Младенца Христа короны. 7 апр. 1890 г. на Б. П. и. была возложена серебряная позолоченная риза (исчезла после 1917), вкладчик к-рой пожелал остаться неизвестным.

После закрытия мон-ря в 1962 г. икона пропала. Возможно, она находится в одном из приходских храмов Брайлова. В мон-ре в наст. время хранится копия чудотворного образа (размер 83,5×62,5 см); празднование Б. П. и. совершают 1 окт. – в день, когда отмечалась Брайловская Ченстоховская икона, чье празднование переместилось на 6 марта. Ежедневно после полунощницы читают акафист (1-я часть посвящена Брайловской Ченстоховской иконе, 2-я – Б. П. и.), составленный в дек. 1931 г. игум. Свято-Троицкого жен. мон-ря Софией (Рачинской).

Лит.: *Лотоцкий И., свящ.* Виннице-Брайловский жен. мон-рь и его святыни. Немиров, 1900; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 629.

Э. П. И.

БРАЙЛОВСКАЯ ЧЕНСТОХОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чудотворный образ, находящийся в *брайловском во имя Св. Троицы жен. мон-ре* (пос. Брайлов Жмеринского р-на Винницкой обл., Украина). По преданию, икона была пожертвована брайловским подсудком М. С. Кропивницким в основанный им в 1635 г. в Виннице Благовещенский жен. мон-рь. В 1845 г. обитель перевели в здание бывш. католич. мон-ря в Брайлове, и икона получила название по своему новому местонахождению. В 1860 г. на пожертвования игум. мон-ря Паллади для иконы отчеканили серебряную позолоченную ризу. В 1917 г. риза и драгоценные подношения верующих были изъяты по декрету советского правительства. После упразднения мон-ря в 1932 г. икона, вероятно, была сохранена бывш. насельницами или прихожанами. В 1942 г., во время немецко-румын. оккупации, святыню вернули в открытый мон-рь. После того как в 1962 г. обитель вторично закрыли, сведений об иконе не было до 1984 г., когда одна из прихожанок, получившая ранее образ от игумении Брайловского мон-ря, передала его благочинному храмов Жмеринского р-на



прот. Иоанну Луканову. В его доме икона находилась более 10 лет. По благословию архиеп. Винницкого и Могилёв-Подольского Макария в 1995 г. образ торжественным крестным ходом из Винницы был перенесен в Браиловский мон-рь и помещен над царскими вратами Троицкого собора (там же он располагался и в соборе Благовещенского мон-ря). В том же году по благословию Винницкого архиеп. Макария для иконы сделали деревянный киот, покрытый сусальным золотом.

Б. Ч. и. написана темперой по левкасу на кипарисовой доске (размер 38x51 см). Иконография образа имеет общие черты с *Ченстоховской иконой Божией Матери*. Богородица представлена в типе Одигитрии, по пояс, с Младенцем на левой руке, правая в молении поднята к груди. Она облачена в гиматий красного цвета и в синий мафорий, украшенный по краю золотой каймой. Младенец Христос в гиматии красного цвета с застежкой возле шеи. В левой руке Он держит Евангелие, правая рука приподнята в троеперстном благословении. Нимбы — в виде лучезарного сияния, головы Богородицы и Богомладенца венчают короны. Лики на иконе трудноразличимы, поскольку скрыты слоем потемневшей олифы. Молящимися было отмечено, что иногда, вне зависимости от степени освещенности, лики проявляются и бывают видны отчетливо.

Общецерковное празднование иконе, отмеченное в церковном православ. календаре, приходится на 1 окт. Однако в наст. время в мон-ре празднование иконе совершают 6 марта вместе с Ченстоховской иконой. Кроме того, в память возвращения Б. Ч. и. в мон-рь на 3-й день после Пятидесятницы совершается торжественное богослужение, после к-рого крестным ходом икону обносят вокруг храма.

В дек. 1931 г. игум. Свято-Троицкого жен. мон-ря София (Рачинская) составила акафист, его 1-я половина посвящена Б. Ч. и., 2-я — *Браиловской Почаевской иконе Божией Матери*. 17 сент. 1932 г. акафист был впервые отслужен на квартире свящ. Михаила Мазура в г. Баре Винницкой обл.; в наст. время читается в обители ежедневно после полунощницы.

Лит.: *Лотоцкий И., свящ.* Виннице-Браиловский жен. мон-рь и его святыни. Немиров, 1900; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 628–629.

Э. П. И.

БРАЙЛОВСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Винницкой и Могилёв-Подольской епархии), в пос. Браилов Жмеринского р-на Винницкой обл. Основан в 1635 г. в Виннице иждивением М. С. Кропивницкого, подсудка браиловского, для противостояния распространению унии (см. *Брестская уния*). Вероятно, главный храм мон-ря был освящен в честь Благовещения. В 1723 г.



вмц. Варвары. В 1847 г. под собором была освящена ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. С зап. стороны к Троицкому собору примыкает четырехугольная башня, в к-рой устроена колокольня, с вост. стороны — монашеские трех- и двухэтажные корпуса. В 1860 г. в сев. половине монастырского корпуса был освящен храм во имя свт. Николая Чудотворца. В вост. части двора находились хозяйственные постройки. В 1864 г. при обители была открыта богадельня для престарелых женщин

Браиловский во имя Св. Троицы мон-рь. Фотография. 2002 г.

духовного звания, в 1868 г. — 3-классное жен. духовное уч-ще для сирот духовного звания, дочерей диаконов и причетников

мон-рь стал униатским, собор был переосвящен униатским еп. Афанасием *Шенцицким*. Постепенно мон-рь пришел в упадок, в 1780 г. его покинула последняя монахиня. После вхождения Подолья в состав Российской империи Б. м. в 1795 г. был обращен в правосл. 2-го класса. В мон-рь на исправление присылали из др. обителей провинившихся монахинь, а также мирянок. К нач. XIX в. годовой доход обители составлял 1200 р. К сер. XIX в. здания мон-ря обветшали, и в 1845 г. по инициативе Подольского архиеп. *Арсения (Москвина)* сестры были переведены в мест. Браилов, в помещения бывш. католич. мон-ря, построенного во 2-й пол. XVIII в. гр. Ф. С. Потоцким и пришедшего в запустение к 30-м гг. XIX в., с 1832 г. в одном из приделов монастырского храма совершались правосл. богослужения. 1 окт. 1845 г. крестным ходом из Винницы в Браилов прибыли монахини, начавшие восстановление полуразрушенных монастырских корпусов и реконструкцию храма.

К нач. XX в. в Б. м. действовали 3 храма (сохр. до наст. времени). Холодный Троицкий собор представляет собой трехнефную шестистолпную базилику, центральный престол освящен во имя Св. Троицы, юж. — в честь Благовещения, сев. — во имя

Подольской епархии. В 1896 г. начала работу воскресная школа для жительниц Браилова.

В 1925 г. в Б. м. жили 145 сестер. Мон-рь существовал на собственные средства: зимой сестры занимались шитьем, летом работали в поле. Осенью 1932 г. неск. крестьян из сел Москалёвка и Казачёвка, спрятавших в Б. м. часть личного урожая, были арестованы по обвинению в преступлении против советской власти. Также арестованы были мон. Жукова (имя неизвестно), служивший в Б. м. иером. Борис и свящ. Иоанн Шипович. Из мон-ря изъяли все продукты, крестьян окрестных сел заставили проголосовать за закрытие обители. Судьба последней настоятельницы игум. Софии (Рачинской) неизвестна. В 1942 г., во время немецко-румын. оккупации, Б. м. был открыт, в 1962 г. снова закрыт под предлогом того, что обитель, к-рую в офиц. документах называли «рассадником инфекционных заболеваний», «прибежищем нищих», находилась рядом со швейной фабрикой, профтехучилищем, средней школой, общежитием. Монастырские помещения передали местному СПТУ. Летом 1989 г. Б. м. был возвращен Церкви, 19 марта 1990 г. в очищенном от мусора и освященном храме Антония и Феодосия Киево-Печерских состоялась



первая после возобновления в обители монашеской жизни литургия. К нач. 2003 г. богослужения совершаются в Троицком соборе (летом), в Никольском храме и в ц. преподобных Антония и Феодосия (зимой). Восстановлены настоятельский и келейные корпуса, хозяйственные постройки. В обители живут ок. 50 сестер, настоятельница игум. Антония (Стеценко).

Главными святынями Б. м. являются *Браиловская Ченстоховская* и *Браиловская Почаевская* иконы Божией Матери. В Б. м. также хранится ковчежец с частицами мощей мц. Татианы, равноап. Марии Магдалины, первомученика архидиак. Стефана.

Арх.: Архив ЦНЦ.

Ист.: Извлеч. из отчетов обер-прокурора Св. Синода. 1842. С. 13; 1845. С. 11; 1852. С. 87; 1870. С. 199; 1877. С. 27; 1884. С. 250. Лит.: *Лотоцкий И., свящ.* Виннице-Браиловский жен. мон-рь и его святыни. Немиров, 1900; Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. К., 1985. Т. 2. С. 15–17; *Слободянюк Е.* Мон-ри Украины: История уничтожения // Киевская старина. 1995. Т. 1. С. 107.

БРАЙТМАН [англ. Brightman] Фрэнк Эдуард (18.06.1856, Бристоль — 31.03.1932, Оксфорд), англ. богослов, литургист, составитель одного из наиболее полных на нач. XX в. собраний текстов древних вост. евхаристических литургий (*Liturgies Eastern and Western*. Oxf., 1896, 1967^r. Vol. 1: Eastern Liturgies). С 1884 по 1903 г. занимал пост библиотекаря в Оксфорде при частной коллекции книг Э. Пьюзи, одного из лидеров *Оксфордского движения*. С 1902 г. член совета Модлин-колледжа в Оксфорде. В 1904–1932 гг. соредактор «*Journal of Theological Studies*». Б. был ревностным сторонником *Высокой Церкви*. Участвовал в составлении офиц. ответа архиепископов Кентерберийского и Йоркского на буллу папы Льва XIII «*Apostolicae Curae*». Издал ряд сочинений англ. богослова XVI — нач. XVII в. Эндрюса Ланселота, еп. Уинчестерского (*Andrewes Lancelot. Preces Privatae*. L., 1903). В 1909 г. избран почетным д-ром философии и лит-ры Лувенского ун-та, в 1914 г. — почетным д-ром богословия Даремского ун-та, в 1926 г. — членом Британской академии.

За поддержку серб. студентов в Оксфорде во время первой мировой войны награжден орденом св. Саввы Сербского.

Изданное им собрание древних литургий основано на аналогичной книге Хаммонда (*Hammond C. E. Liturgies Eastern and Western*. Oxf., 1878), к-рую Б. дополнил и прокомментировал. Из запланированных 2 томов вышел в свет только 1-й, содержащий вост. литургии. Работе над комментариями предшествовали долгие годы исследований и ряд поездок по мон-рям христ. Востока. Греч. и лат. литургические тексты в книге приводятся на языке оригинала с параллельным переводом на англ., тексты на др. древних языках — только в переводе. Несохранившиеся литургии Б. реконструировал на основе доступных ему источников. Книга Б. с т. зр. совр. науки во многом устарела, но не потеряла своего значения, т. к. подобные собрания больше не издавались, существуют только совр. критические издания отдельных литургий или собрания анафор (наиболее авторитетное — *Hänggi, Pahl. Præx Eucharistica*).

Не менее известная кн. Б. «Английский обряд» (*The English Rite*. L., 1915. 2 vol.) представляет собой критическое издание различных версий «*Книги общих молитв*».

Лит.: *Bate H. N. Brightman* // *Proc. of the British Academy*. 1933. Vol. 19. P. 345–350; *Ollard S. L. Brightman* // *Dictionary of National Biography*, 1931–1940. L., 1950. P. 103.

А. А. Ткаченко

БРАК, общественный, и в частности правовой, институт, заключающийся в продолжительном союзе лиц муж. и жен. пола, составляющем основу семьи. История человечества знает разные формы Б.: моногамный (Б. одного мужа и одной жены), полигамный (многоженство) и полиандрический (Б. одной жены с неск. мужьями, случаи такого Б. редки). Христ. традиция признает Б. только моногамный союз.

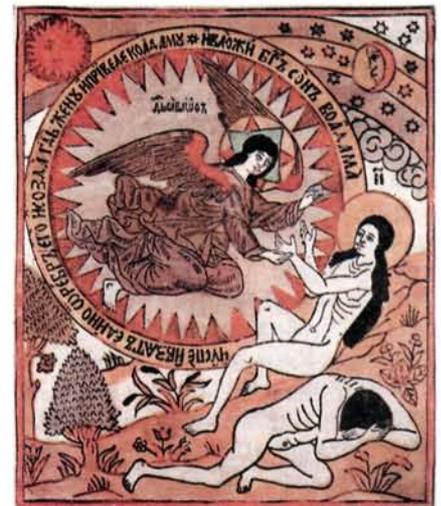
В «*Дигестах*» (XXIII 2. 1) содержится определение Б., принадлежащее рим. юристу Модестину (III в.): «Брак — это союз мужчины и женщины, общение жизни, соучастие в божеском и человеческом праве». Данное определение вошло в канонические сборники правосл. Церкви и т. о. было адаптировано и санкционировано Церковью, приобрело церковный авторитет. Это определение включено в «*Номоканон XIV титулов*», в «*Алфавитную синтагму*» Матфея Властаря, в «*Прохи-*

рон» Василия I Македонянина, перевод к-рого составил 49-ю гл. слав. «*Кормчей книги*». В «*Кормчей*» определение Б. дано в следующей редакции: «Брак есть мужев и жене сочетание, со-бытие во всей жизни, божественныя и человеческия правды общение». В «*Номоканоне XIV титулов*» это определение сопровождается замечанием об основных свойствах Б.: физическом (моногамный союз лиц разного пола), этическом («общение жизни» — общение во всех жизненных отношениях) и религиозно-юридическом («соучастие в божеском и человеческом праве»). Христ. Церковь, взяв определение Б. из рим. права, придала ему христ. осмысление, основанное на свидетельствах Свящ. Писания.

Догматическое учение о Б. В соответствии с христ. вероучением Б. есть установление Божие. Б. как закон положен в самом устройстве человека: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1. 27). Различие между полами, по учению Церкви, — это особый дар Божий сотворенным Им людям. Особенности полов не сводятся к физиологическим различиям: «Мужчина и женщина являются собой два различных образа существования в едином человечестве. Они нуждаются в общении и взаимном восполнении...» (Социальная концепция РПЦ, X 1).

Первоначальный Б. получает благословение Божие (Быт 1. 28). Господь Иисус Христос, ссылаясь на это благословение: «Потому оставит

«...И созда Господь жену, и привел ее к Адаму». Гравюра из Библии Василия Кореня. 1692–1696 гг. (РНБ. ОРК. V. 4. 2. Л. 8)





человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт 2. 24), учит: «Так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф 19. 5–6). «Не двое, но одна плоть» указывает на постоянное метафизическое единство супругов. «Для того-то Бог и называет ее (жену) помощницею, чтобы показать, что они одно» (Ioan. Chrysost. In Col. 12. 5). Такое единение мужчины и женщины есть тайна; она превышает разумение человека, поэтому может быть понята лишь в сопоставлении с др. таинствами (ср.: Clem. Alex. Strom. III 12, 17). В Б. всегда присутствует Бог, об этом свидетельствует Свящ. Писание: Бог приводит жену к Адаму (Быт 2. 22); жена Богом «предназначена тебе от века» (Тов 6. 18); «Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей» (Мал 2. 14); Б. — «завет Бога» (Притч 2. 17); Бог сочетал мужа и жену (Мф 19. 6); Б., по ап. Павлу, должен быть «только в Господе» (1 Кор 7. 39; 11. 11). Отцы и учителя Церкви подчеркивали мысль о присутствии в Б. Самого Бога: «Господь... пребывает с ними (мужем и женой христианами.— В. Ц.) вместе» (Tertull. Ad uxor. II 9); Бог «Сам Творец супружества» (Greg. Nazianz. Or. 37). 13-е прав. Трульского Собора говорит о том, что Б. «Богом установленный и Им в пришествии благословенный». Б. строится на чувстве удовлетворенной любви, а поэтому на чувстве полноты и блаженства. Б. первозданной четы, по воле Божией, был моногамным («будут [два] одна плоть»; «двое, а не трое или четверо» — Tertull. De exhort. castit. 5), ибо лишь в многогамном Б. возможно полное проявление взаимной близости супругов. Б. есть «Тайна Царства Божия, вводящая человека в вечную радость и вечную любовь» (Meiendorff. 1995. С. 226–227). Свободно принимая то, что дарует ему Бог, человек через таинство Б. участвует в высокой реальности Св. Духа. Таинство открывает ему путь к спасению, к истинной жизни. Б. свят, «ибо воля Божия есть освящение ваше», — учит Спаситель. Б. нерасторжим, т. к. разрушение Б. приводит к разрушению полноты человеческого естества. Господь Иисус Христос говорит о нерасторжимости Б. («что Бог сочетал, того чело-



с его учением о Церкви. Христ. семья апостол называется «домашними церквями» (Рим

«Невеста-Церковь — цвет есть преизбранный Богу». Роспись ц. Воскресения Христова в Тутаеве. 1679–1680 гг.

16. 4; 1 Кор 16. 19; Кол 4. 15; Флм 2). В соответствии с учением Церкви христ. Б. есть таинство, соединяющее мужа и жену по об-

разу таинственного союза Христа с Его Церковью для полного неделимого общения жизни и низводящее на них дары Божией благодати. «Хорошо жене — почитать Христа в лице мужа, хорошо и мужу — не бесчестить Церковь в лице жены», — говорит свт. Григорий Богослов (Greg. Nazianz. Or. 37). Б., согласно свт. Иоанну Златоусту, есть «таинственное изображение Церкви и Христа» (Ioan. Chrysost. In Col. 12. 5). Образ Б. играет ключевую роль в Свящ. Писании. Отношения Бога и ветхозаветной Церкви обыкновенно изображаются в образах Б., Жениха и Невесты, Мужа и Жены (Ис 49. 18; 54. 1–6; 61. 10; 62. 5; Иез 16. 8; Ос 2. 19; 3. 1; и др.). В НЗ Христос говорит о Себе как о Женихе (Мф 9. 15; 22. 2–14; 25. 1–13; Лк 12. 35–36; Откр 19. 7–9; 21. 2), Женихом называет Его Иоанн Креститель (Ин 3. 29), Церковь является по отношению к Нему в образе Его Невесты, Жены (2 Кор 11. 2; Еф 5. 25–32; Откр 18. 23; 19. 7–8; 21. 2, 9; 22. 16–17); в притче Господа Иисуса

век да не разлучает» — Мф 19. 6; см. также: Мф 5. 32; 19. 3–9; Лк 16. 18; 1 Кор 7. 10), делая оговорку: Б. может быть прекращен только по вине прелюбодеяния одного из супругов («Кто разведется с женой своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует...» — Мф 19. 9) — и это ради сохранения чистоты и святости Б. По словам Тертуллиана, христ. Б. — Б., скрепленный Церковью, подтвержденный приношением, озаменованный благословением, возвещаемый ангелами на небесах и полагаемый Богом действительным (Tertull. Ad uxor. II 9); те же, кто утверждают, «что Христос пришел разлучить супругов и разрушить брачный союз, что с Его пришествием всякое супружество стало незаконным», — еретики, они полагают, что надо разлучать совокупившихся в единую плоть, и тем самым восстают против Бога, Который, извлеки из мужа вещество для создания жены, вселил в них желание соединиться браком» (Ibid. I 3).



Союз Христа и Церкви. Роспись ц. Воскресения Христова в Тутаеве. 1679–1680 гг.

Б., согласно свт. Иоанну Златоусту, есть «таинственное изображение Церкви и Христа» (Ioan. Chrysost. In Col. 12. 5).

Образ Б. играет ключевую роль в Свящ. Писании. Отношения Бога и ветхозаветной Церкви обыкновенно изображаются в образах Б., Жениха и Невесты, Мужа и Жены (Ис 49. 18; 54. 1–6; 61. 10; 62. 5; Иез 16. 8; Ос 2. 19; 3. 1; и др.). В НЗ Христос говорит о Себе как о Женихе (Мф 9. 15; 22. 2–14; 25. 1–13; Лк 12. 35–36; Откр 19. 7–9; 21. 2), Женихом называет Его Иоанн Креститель (Ин 3. 29), Церковь является по отношению к Нему в образе Его Невесты, Жены (2 Кор 11. 2; Еф 5. 25–32; Откр 18. 23; 19. 7–8; 21. 2, 9; 22. 16–17); в притче Господа Иисуса

Ап. Павел, придавая Б. значение таинства, уподобляет его тайне единства Христа и Церкви. «Жены, — писал он в Послании к Ефесянам, — повинуйте своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинует Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф 5. 22–25, 31–32). Учение ап. Павла о Б. тесно связано





«ассистирующих» (СІС 1108 et al.; ср.: ККЦ 1623, 1630). Если не будет священника, то «ассистиро-

*Образ брачного пира
в евангельских притчах.*

*Роспись собора
Рождества Богородицы
Ферапонтова мон-ря.
1502–1503 гг.*

Мастер Дионисий

Христа Царство Небесное представляется как брачный пир (Мф 22. 2–14). В понимании св. *Николая Кавасилы* Евхаристия — «это и есть знаменитый брачный пир, на который всеятой Жених приводит Церковь, как невесту-деву» (*Nicol. Cabas. De vita in Christo.* 4). «Браком начинается история Церкви в раю, браком начинается и история Церкви новозаветной» (*Троицкий.* 1933. С. 56). Согласно Свящ. Преданию, Б. совершался в Церкви с самого ее происхождения (Еф 5. 22–24; ср.: 1 Кор 7. 39 — «только во Господе»; *Ign. Ep. ad. Polyc.* 5; *Basil. Magn. Hom. in Hex.* 7; *Greg. Nazianz. Or.* 40).

Совершителями чинопоследования таинства Б. являются епископ или пресвитер. Вступая в Б., жених и невеста перед священником, а в его лице перед Церковью дают свободное обещание во взаимной супружеской верности. Священник же испрашивает им у Бога благодатную помощь во всем и благословение на рождение и христ. воспитание детей. О священническом благословении Б. в древней Церкви свидетельствуют свт. *Василий Великий* (*Basil. Magn. Hom. in Hex.* 7), свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Or.* 40), свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In Gen.* 49; 54), сщмч. *Методий* Патарский (*Method. Olymp. Conv. decem virg.* 1. 4) и др. отцы Церкви.

В католич. Церкви учение о седмичном числе таинств, в к-рое входит Б. (СІС 1055), было принято *Триденским Собором* (1545–1563), ссылавшимся на постановления II Лионского (1274) и Флорентийского (1439) Соборов. В лат. обряде служителями таинства Б. считаются сами брачующиеся, священник же или диакон выступают в роли

лишь при свидетелях, такой Б. считается действительным (СІС 1116).

Б. признается таинством и в нехалкидонских Восточных Церквах. В протестант. церквах имеет место церковное благословение Б., совершаемое как обряд браковенчания, но таинством оно не признается.

Высоко оценивая подвиг добровольного целомудренного безбрачия, принимаемого ради Христа и Евангелия, и признавая особую роль монашества в своей жизни, Церковь никогда не относилась к Б. пренебрежительно и осуждала тех, кто из ложно понятого стремления к чистоте унижали брачные отношения. 51-е Апостольское прав. гласит: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священнаго чина, удаляется от брака... не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что вся добра зело, и что Бог, созида чело-века, 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 же и мирянин». Сщмч. *Игнатий Богоносец* говорит, что христ. Б. совершается «во славу Божию» (*Ign. Ep. ad. Polyc.* 5). «Священ брак,— пишет *Климент Александрийский*,— и, по заповедям Божественного Слова, совершен, если послушна брачная чета воле Божией» (*Clem. Alex. Strom.* IV 20). «...Девство я считаю гораздо досточтимее брака; и однако через это я не поставляю брака в числе худых дел, но даже очень хвалю его»,— замечает свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. De virgin.* 9).

Религиозно-нравственное начало составляет основу христ. Б., ему подчиняются др. его элементы: природный, социальный, юридический.

Нравственное содержание Б. заключается, по учению ап. *Петра*, в самопожертвовании: «Также и вы, жены, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были, когда увидят ваше чистое, богобоязненное житие. Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом... Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Петр 3. 1–4, 7).

Главная цель Б. не может находиться вне самого Б., поскольку высшей целью бытия человека является достижение единства с Богом, богоподобия. В Б. супруги возвышаются Богом на уровень вышечличного, надындивидуального бытия. «В браке души соединяются с Богом неизреченным неким союзом»,— говорит свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In Eph.* 5. 22–24). Союз творится любовью: любовь Божия соединяет стороны в Б., брачующиеся соединяются любовью в Боге и через Бога. «Любовь, всецело к Богу устремленная,— согласно авве *Фалассию*,— соединяет любящих с Богом и друг с другом» (*Thalassius. Sent.* 1. 1). «Брачная любовь есть сильнейшая, тип любви,— считает свт. Иоанн Златоуст.— Сильны и другие влечения, но это влечение имеет такую силу, которая никогда не ослабевает» (*Ioan. Chrysost. In Eph.* 5. 22–24). Слово Божие требует от супругов, чтобы любовь их была подобна любви Христа к Своей Церкви, Который «предал Себя за нее, чтобы освятить ее» (Еф 5. 25; *Basil. Magn. Reg. moral.* 73. 3). Отсюда следует, что нравственное достоинство может быть признано за единственным, пожизненным Б. 2-й и 3-й Б., допускаемые Церковью для мирян, рассматриваются в качестве некого несовершенства в жизни христианина и благословляются ею по снисхождению к человеческой немощи и для ограждения от блуда. Ап. Павел, веря в силу христ. любви, позволял в смешанном браке развод нехрист. стороне и запрещал его христ., лю-



бовь к-рой должна освятить и нехрист. сторону (1 Кор 7. 12–14). Взаимное восполнение в брачном союзе служит и вспомоществованию во спасении мужа и жены. Личность и свойства одного супруга восполняются личностью и свойствами др. и тем обуславливают гармоническое раскрытие их духовных сил и способностей (*Clem. Alex. Strom. IV 20*).

Следующая цель Б., на к-рую указывают Свящ. Писание и Свящ. Предание, — рождение и воспитание детей. «Когда брак есть собственно брак и супружеский союз, и желание оставить после себя детей, тогда, — согласно свт. Григорию Богослову, — брак хорош, ибо умножает число благоугождающих Богу» (*Greg. Nazianz. Or. 37*). Но и Б., оставшийся без потомства, признается правосл. Церковью законным. Еще одна цель Б., о к-рой говорят Свящ. Писание и св. отцы, — предохранение от распутства и сохранение целомудрия. «...Во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа», — учит ап. Павел (1 Кор 7. 2). «Брак установлен, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — для того, чтобы мы не распутствовали, не предавались блудодеянию, но чтобы были целомудренными» (*Ioan. Chrysost. In illud.: Propt. forn. 3*).

Католич. Церковь, придавая большое значение соглашению, заключающемуся вступающими в Б. (СІС 1057), считает главной целью Б. деторождение (*Gaudiamus et spes. 48. 1; ККЦ 1652*). «Действительный брак между крещеными называется лишь одобренным, если он еще не стал завершенным; одобренным и завершенным, если супруги по-человечески совершили между собой супружеский акт, предназначенный сам по себе к порождению потомства. К этому акту брак направляется по самой своей природе, а супруги благодаря ему становятся плотью единой» (СІС 1061). Католич. Церковь различает двоякого рода супружество (*matrimonium consummatum et non consummatum*), Б., т. о., устанавливается и фактически начинается плотской связью (*copula carnale*) — это отличается от правосл. взгляда на Б. и противоречит практиковавшемуся в древней Церкви «духовному Браку». Вместе с тем католич. Церковь признает, что «бесплодие не препятствует браку и не отменяет его» (СІС 1084 § 3).

«Одобренный и завершенный брак не может быть расторгнут никакой человеческой властью и ни по какой причине, кроме смерти» (СІС 1141), тогда как «незавершенный брак между крещеными или между крещеной и некрещеной сторонами может быть расторгнут Римским Понтификом при наличии уважительной причины по просьбе обеих сторон или одной стороны, даже если другая будет против» (СІС 1142).

Б. в Ветхом Завете. Грехопадение прародителей поколебало идеальные основания Б. («и будут [два] одна плоть»), и у всех народов до пришествия в мир Христа Спасителя самый институт Б. нес в себе печать греховного повреждения.

У ветхозаветных евреев религ. основанием Б. почиталась заповедь Божия: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт 1. 28). Чадородие рассматривалось как основная ценность Б. Поэтому допускался полигамный Б. (Втор 21. 15; Суд 8. 30; 1 Цар 1. 2; и др.), при этом число жен ограничивалось только имущественным положением мужа. В полигамном Б. состояли и св. праотцы:



Блюдо с изображением свадьбы царя Давида и Мелхолы. 613–630 гг. (Кипрский музей. Никосия)

Авраам и Иаков, цари Давид и Соломон. Законом Моисея не запрещалось и наложничество (Втор 21. 10–14; Суд 19. 2 и др.). Господь Иисус Христос несовершенство ветхозаветного Б. объяснял человеческой греховностью: «Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так» (Мф 19. 8).

Тем не менее закон Моисеев упорядочил брачные отношения. Он ограничил господство мужа над женой, указал почетное место жен-

щине в семье, подобающее ей как матери: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле» (Исх 20. 12); «кто ударит отца своего или свою мать, того должно предать смерти. ...Кто злословит отца своего или свою мать, того должно предать смерти» (Исх 21. 15, 17).

Закон установил порядок расторжения Б. (Втор 24. 1–4). В отдельных случаях ограничена свобода развода: «Если кто возьмет жену, и войдет к ней, и возненавидит ее, и будет возводить на нее порочные дела, и пустит о ней худую молву, и скажет: «я... не нашел у нее девства», то отец отроковицы и мать ее пусть возьмут и вынесут признаки девства отроковицы к старейшинам города, к воротам... Тогда старейшины того города пусть возьмут мужа и накажут его, и наложат на него сто сиклей серебра пени... она же пусть останется его женою, и он не может развестись с нею во всю жизнь свою» (Втор 22. 13–15, 18–19). Развестись не мог и тот, кто подверг девицу насилию и потом обязан был взять ее в жены.

По ветхозаветному законодательству, вступление в Б. возможно лишь при наличии определенных условий, отсутствие к-рых составляет препятствие к Б. Препятствия к Б. усматривались в состоянии женщины в ином Б. (ВЗ безусловно не допускал полиандрии), в физической неспособности к брачному сожителю, в родственных отношениях желающих вступить в Б. Безусловным препятствием к Б. считались прямое родство (между предками и потомками — Втор 22. 30; 27. 20)), а также боковое родство во 2-й степени (между родными братом и сестрой (Лев 20. 17; Втор 27. 22)), более отдаленное боковое родство (напр., между двоюродными братом и сестрой и даже между родным дядей и племянницей) не составляло препятствия к Б.

Своеобразным установлением ВЗ был т. н. *левират*: Б. невестки в случае бездетной кончины мужа с деверем, при этом первородный сын от такого Б. признавался по закону сыном покойного мужа (Втор 25. 5, 6). Если деверь отказывался исполнить эту религиозно-нравственную обязанность, то вдова получала право вступить в новый Б. с посторонним человеком, при этом совершался обряд «разувания», заключающийся





в том, что вдова в присутствии старейшин города снимала с деверя сапог и плевала ему в лицо, после чего такой деверь, не пожелавший восстановить семья брату своему, считался ошельмованным и дом его назывался «домом разутого» (Втор 25. 7–10).

Заключению Б. у ветхозаветных евреев предшествовал брачный договор при свидетелях. Бракосочетание являлось семейным обрядом, в котором участие священников или левитов не было непременным условием действительности Б.

Супружеская верность в ВЗ безусловно предписывалась только жене, причем под угрозой смертной казни за прелюбодеяние как жены, нарушившей супружескую верность, так и мужчины, вступившего с ней в преступную связь: «Если кто будет прелюбодействовать с женою замужнею... да будут преданы смерти прелюбодей и прелюбодейка» (Лев 20. 10). Смертной казни через побивание камнями подвергались также кровосмесители, лица, предававшие ея противозаконным порокам, насильники, обрученные отроковицы, добровольно вступившие в связь с посторонними мужчинами, а также жены, скрывшие от мужа утрату ими девства до замужества (Лев 20. 10–21; Втор 22. 20–27).

Заключение Б. в христианской Церкви. В ранней Церкви. В первые века по Р. Х. христиане как рим. граждане вступали в Б. по гражданским законам Римской империи.

Рим. право условием действительности Б. полагало взаимное согласие на него: «Не может быть совершен брак иначе, как по согласию всех, то есть тех, кто вступает в брак и в чьей власти они находятся» (Dig. XXIII 2. 2; ср.: Dig. XXIII 1. 7; XXXV 1. 15; L 17. 30). По форме это согласие могло быть устным, письменным (в виде договора) или выраженным совершившимся делом — переходом невесты в дом жениха. Б. предшествовал «сговор», или *обручение*. На нем родные или опекуны жениха и невесты договаривались о материальном обеспечении семьи, уточняли размеры приданого, даваемого за невестой. Обрученная невеста в нек-рых отношениях уравнивалась с женой. Жених мог принять на свой счет нанесенную ей обиду и подать в суд на обидчика. Неверность невесты со времен имп. *Септимия Севера* (193–211) при-

равнивалась к прелюбодеянию со всеми вытекающими отсюда последствиями (Dig. XLVIII 5. 14. 3).

Признавая допустимость для своих чад вступать в Б. по нормам рим. права, Церковь, с одной стороны, не находила в них прямого противоречия своему догматическому учению о Б., а с др., считая эти нормы не выражающими полноты новозаветного учения о Б., настаивала на том, чтобы христиане, вступая в Б., сообразовывались с нормами христ. брачной этики. Далеко не все Б., легальные по нормам рим. права, дозволялись христианам: напр., недопустимым считался Б. между близкими родственниками. Поскольку брачная жизнь христиан должна соответствовать христ. нравственным правилам, христианин должен вступать в Б. не по страсти, а с мыслью о Боге, о Его нравственном законе и во славу Его. Поэтому христиане, вступая в Б. по гражданским законам Римской империи, предварительно испрашивали на него благословение своего епископа. О намерении заключить Б. объявлялось в Церкви до заключения гражданского договора. Сщмч. Игнатий Богоносец в Послании к сщмч. *Поликарпу*, еп. Смирнскому пишет: «А те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти» (*Ign. Ep. ad Polyc.* 5). Б., не объявленные церковной общине, по свидетельству Тертуллиана, приравнивались в Церкви к блуду и прелюбодеянию; истинный Б., сообщал он, совершался пред лицом Церкви, освящался молитвой и скреплялся Евхаристией (*Tertull. Ad uxor.* II 9). Христиане, т. о., вступали в Б. и через церковное благословение, и через принятый в рим. гос-ве юридический договор.

Заключение Б. в Византии. Такой порядок оставался неизменным и в первое время после утверждения христианства в Римской империи. Законы первых христ. императоров, осуждая тайные, неоформленные Б., говорят лишь о гражданской юридической стороне Б., не упоминая о церковном Б.

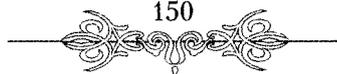
В 428 г. императоры *Феодосий II* и *Валентиниан III* подтвердили существовавшую норму рим. права, согласно к-рой Б. между свободными гражданами заключается путем выражения согласия жениха и невесты, удостоверяемого свидете-

лями (CTh III 7. 3). Имп. св. Юстиниан в своих новеллах определил: Б., не сопровождаемые никакими юридическими формальностями, дозволялись только лицам низшего сословия, лицам же средних классов предписывалось явиться к церковному нотариусу (экдику) и заявить перед ним о желании вступить в Б.; лицам из сословия сенаторов указано было обставлять вступление в Б. заключением письменного договора о приданом и предбрачном даре (*Nov. Iust.* 74. 4). В «Эклоге» императоров *Льва III Исавра* и *Константина V Копронима*, изданной в 741 г., были повторены законы св. Юстиниана о Б. с той лишь разницей, что лица среднего класса могли заключать Б. или в присутствии друзей, или же по получении церковного благословения (*Eclog.* 2. 1, 3, 8).

Церковь освящала Б. своим благословением, но она признавала и действительность Б. между христианами, заключенных без ее благословения в гражданском порядке. Это видно из того, что Церковь хотя и не благословляла тогда повторные Б., но признавала их действительными.

Приблизительно в 895 г. имп. *Лев VI Мудрый* в своей 89-й новелле предписал заключать Б. только с церковного благословения. Но этот закон не распространялся на рабов, он касался только свободных лиц. В 1092 г. имп. *Алексей I Комнин* распространил необходимость церковного благословения Б. и на рабов и объявил венчание обязательным для вступающих в Б. Имп. *Андроник II Палеолог* (1282–1328) и К-польский Патриарх свт. *Афанасий I* (1289–1293; 1303–1309) окончательно запретили заключение Б. без ведома и благословения приходского священника. Совершение христ. Б. перешло т. о. на закате истории Византийской империи в исключительное ведение Церкви.

На основании законов императоров *Льва Мудрого*, *Алексея Комнина* и *Андроника Палеолога* заключение Б. в Византии начиналось с заявления жениха и невесты или их родителей, к-рое они излагали своему епископу или его хартофилаксу (делопроизводителю). В случае имеющихся препятствий к Б. у архиерея испрашивалось особое разрешение на Б. Просителям выдавалось предписание на имя приходского священника совершить Б. при



достоверном свидетельстве отсутствия препятствий к нему. Б. предшествовало обручение, воспринимавшееся как церковное благословение. До тех пор пока венчание не стало обязательным для всех христиан, церковное обручение, за к-рым могло следовать реальное начало брачных отношений, рассматривалось как действительное заключение Б. Тем не менее уже во времена свт. Иоанна Златоуста венчание признавалось основным чином церковного Б. (In ep. 1 ad Tim. 9. 2).

Согласно 98-му прав. Трулльского Собора, «подлежит вине прелюбодеяния» тот, кто берет в брачное сожитие «жену, иному обрученную», при жизни ее обручника. Из факта обручения Церковь выводит такие же отношения свойства, как и из венчания. И это свойство могло послужить препятствием для заключения новых Б. Напр., в случае смерти жениха или невесты оставшийся в живых из обрученных не мог вступать в Б. с родственниками умершего обрученного до 4-й степени родства включительно. Однако в гражданском законодательстве юридическое значение церковного благословения обручения было признано лишь при имп. Льве Мудром: в 74-й и 109-й новеллах он постановил, что обручение, благословленное Церковью, не может быть нарушено произвольно, а чтобы меньше оставалось поводов к нарушению брачного сговора, устанавливался тот же возрастной ценз для вступающих в него, что и для венчающихся: 12 лет для невесты и 14 — для жениха. Новеллами имп. Алексея Комнина, относящимися к 1084 и 1092 гг., подтверждалась нерасторжимость церковного обручения.

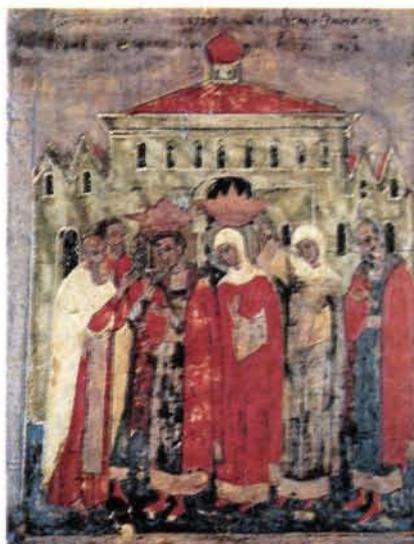
Обручение, благословляемое Церковью, приравнивалось, т. о., по своему значению к самому Б. Но гражданская форма заключения брачного сговора не отменялась указанными новеллами. Гражданское обручение было поставлено этими новеллами по значению и юридической силе на 2-е место после церковного обручения и названо «несовершенным обручением». Однако это не касалось имущественной стороны дела. Имп. Алексей Комнин объявил неуместным выплату неустоек при разрыве обручения, заключенного церковным благословением, но сохранил ее правомерность в случае разрыва гражданского брачного сговора.

Канонические последствия церковного обручения были те же, что и церковного Б. Обрученный, лишившийся невесты и вступивший в Б. с другой, считался второбрачным. Что же касается гражданского обручения, то Церковь не принимала его, если оно было заключено родителями жениха и невесты до достижения детьми 7-летнего возраста. Если же оно заключалось в более совершенном возрасте, то в нек-рых отношениях уравнивалось с церковным обручением. Напр., лицо, обручившееся посредством гражданского обряда в возрасте старше 7 лет, а потом женившееся на другой, не могло быть рукоположено в священный сан по причине второбрачия.

Заключение Б. в Русской Церкви. Установления правосл. Церкви и законы визант. императоров о совершении обручения и заключении Б. начали действовать на Руси после ее Крещения, но не сразу были восприняты народом. Из канонических ответов митр. Киевского *Иоанна II* (1078–1089) видно, что народ, считая венчание принадлежностью Б. князей и бояр, продолжал придерживаться при вступлении в Б. языческих обычаев умыкания и купли невест.

Со временем церковное венчание Б. стало повсеместно употребительной практикой в обществе, но свидетельства о случаях заключения Б. без церковного венчания встречаются в лит. памятниках вплоть до кон. XVII в. При этом священноначалие предписывало духовенству

*Венчание святых благоверных
кн. Петра и кнг. Февронии. Клеймо иконы
«Святые Петр и Феврония в житии».
1618 г. (МИХМ)*



тех местностей (прежде всего окраинных), где встречались нецерковные Б., венчать супругов, даже если они уже имеют детей.

На Руси, как и в Византии, заключение Б. начиналось обращением жениха и невесты к архиерею с прошением благословить их Б. Епископ выдавал просителю указ на имя священника с предложением предварительно произвести «обыск», т. е. выявить, нет ли каких препятствий к Б. Этот указ назывался «венечной памятью» или «знаменем». За выдачу «знамени» взималась пошлина, размер ее увеличивался в случае вступления во 2-й и 3-й Б. В 1765 г. указом имп. *Екатерины II* выдача «венечных памятей» и взимание пошлин за них были отменены.

Особенность заключения Б. в XVII в. состояла в том, что обручения сопровождалась т. н. «зарядом» — договором, по к-рому предусматривалась выплата неустойки в случае расторжения Б. Царь *Петр I* в указе от 1702 г. запретил зарядные записи с неустойками и предписал совершать обручение не ранее 6 недель до венчания, предоставив возможность жениху и невесте беспрепятственно отказаться в этот срок от вступления в Б. Данное положение противоречило церковной норме о нерасторжимости обручения, и 14 дек. 1744 г. имп. *Елизавета* восстановила прежнее значение обручения, запретив расторгать его. Дела о расторжении обручения повелевалось представлять через Синод на ее личное усмотрение.

В 1775 г. Святейший Синод издал указ о непременно совершении церковного обручения в одно время с венчанием. Этот указ устранил самую возможность возникновения коллизий, связанных с расторжением обручения. Исключение делалось с тех пор только для лиц имп. фамилии, венчанию к-рых по-прежнему предшествовало отдельное чинопоследование церковного обручения.

Существующий на Руси обычай предварительного сговора, совершаемого на дому и заключающегося в родительском благословении жениха и невесты образом, а также хлебом и солью и во вручении им брачных колец, даже если он происходит в присутствии священника и сопровождается молебном, не имеет значения церковного обручения и не влечет за собой в случае его



разрыва никаких последствий, затрудняющих с церковно-правовой стороны вступление разорвавшим сговор жениху и невесте в Б. с иными лицами.

В синодальную эпоху в России венчать Б. мог только приходской священник жениха или невесты. Венчание лиц из чужого прихода допускалось лишь при наличии для этого оснований. В противном случае имело место нарушение церковной дисциплины, и виновные в нем подлежали наказаниям, однако действительность такого браковенчания при этом под вопрос не ставилась. Запрещение венчать иноприходных лиц, содержащееся в «Кормчей книге», повторяется во мн. указах Святейшего Синода.

По указу 1775 г., желающий вступить в Б. должен объявить об этом своему приходскому священнику (письменно или устно), указав свои имя, фамилию, чин, состояние, а также имя и фамилию невесты. Священник же обязан был объявлять о предполагаемом Б. в храме после литургии в течение 3 недель. Для таких объявлений выбирались воскресные, а также случавшиеся между ними праздничные дни. Прихожане, что-либо знавшие о препятствиях к объявленному Б., должны были сообщить об этом священнику. Если сообщений не поступало, священник вносил в обычную книгу запись о том, что препятствий к Б. не открылось.

Внесение такой записи и стало с тех пор называться «обыском». Форма обыска была составлена Святейшим Синодом в 1837 г. Обыскная запись скреплялась подписями жениха и невесты, их поручителей (не менее 2) и священником. К обыску положено было прилагать в копиях или подлиннике метрические свидетельства, паспорта, послужной список жениха и невесты; свидетельство их духовника о том, что они были на исповеди и причащались; дозволение на Б. начальства, если жених состоял на гос. службе; в случае второбрачия — консисторский указ о расторжении первого Б. и разрешении вступать в новый Б. (такой же указ требовался и тогда, когда ввиду нек-рых препятствий Б. совершался с дозволения правящего епископа).

Чинопоследование венчания совершалось в присутствии жениха и невесты, а также их свидетелей

(не менее 2), подтверждавших акт венчания своими подписями в метрической книге. Браковенчание вне храма (в часовнях, молитвенных домах) допускалось только в порядке исключения.

Обязательность внесения записи о браковенчании в метрические книги установлена в России с 1802 г. В 1838 г. Святейший Синод составил форму ведения метрических книг. В записях о браковенчании указывались время совершения Б., имя, отчество и фамилия жениха и невесты; делались пометы о том, каким Б., 1, 2 или 3-м, венчается каждый из них, а также приводились имена и фамилии поручителей и свидетелей записи.

Монашествующие священники не должны были совершать венчание Б. Это, с одной стороны, вытекает из самого характера монашества, предполагающего удаление от мира, а с др., в синодальную эпоху обусловлено было еще и тем, что монашествующие священники лишены были права вести метрические книги. Впрочем, совершение венчания иеромонахом не ставит под вопрос действительности таинства. В истории России известны случаи, когда монашествующие священнослужители совершали венчания лиц из имп. фамилии.

Декрет об отделении Церкви от гос-ва, изданный в 1918 г., лишил церковный Б. юридической силы, оставив верующим право принимать церковное благословение на Б. после его регистрации в органах загса. Но на протяжении всей советской истории, в особенности в 30-х гг., венчание, хотя и не запрещалось властями, во мн. случаях подвергалось тем, над кем совершено было это таинство, опасности служебной дискриминации, официально поощряемого остракизма и даже прямых преследований. Поэтому в 30–80-х гг. многие из тех, кто принадлежали правосл. Церкви и состояли в гражданском Б., не решались на венчание. И до сих пор, несмотря на значительно возросшее число венчаний, мн. брачные пары, в особенности если один из супругов не участвует в церковных таинствах, остаются невенчанными. Свящ. Синод Русской Православной Церкви в своем определении от 28 дек. 1998 г. констатировал, что «некоторые духовники объявляют незаконным гражданский брак или требуют растор-

жения брака между супругами, прожившими много лет вместе, но в силу тех или иных обстоятельств не совершившими венчание в храме... Некоторые пастыри-духовники не допускают к причастию лиц, живущих в «невенчанном» браке, отождествляя таковой брак с блудом». Синод строго осудил подобный ригоризм и постановил: «Настаивая на необходимости церковного брака, напомнить пастырям о том, что Православная Церковь с уважением относится к гражданскому браку». На основании этого определения пастырь не должен отказывать в Причащении христианину или христианке, обвиняя их в блудном сожительстве, если он или она состоят в гражданском Б., когда венчание не может быть совершено из-за неверия, иноверия или хотя бы упорного нежелания др. стороны. С большей строгостью можно, конечно, отнести к тем случаям, когда и муж и жена принадлежат к правосл. Церкви, исповедаются и причащаются, но тем не менее в течение продолжительного времени откладывают венчание или явно уклоняются от него.

Радикальное отличие сложившейся ныне ситуации в отношении Б. от той, какая имела место в синодальный период, заключается в существовании светской юрисдикции брачных отношений, параллельной церковной юрисдикции, а также в том, что венчание Б. не имеет гражданско-правовых последствий. Церковь в своем отношении к гражданскому Б. занимает единственно возможную двойственную позицию: уважая его и считаясь с ним, она в то же время не уравнивает его с Б. церковным. Но этот принципиально ясный и бесспорный подход служит всего лишь ориентиром к решению многочисленных коллизий, возникающих в пастырской и церковно-судебной практике, и сам по себе однозначных ответов не дает.

В отдельных случаях непризнание гражданского Б. за таковой может служить основанием для принятия решения в духе *икономии*, а не *акривии*. Напр., в ситуации, когда лица, находящиеся в 3-м гражданском Б., к-рый допускается в Церкви лишь при наличии определенных условий — возраста до 40 лет и отсутствия детей, — либо в 4-м Б., совершенно недопустимом в Церкви (см. ст. *Томос единения*), пожелают венчаться, то не отказывать им в этом мож-





но лишь при условии, если не признавать их прежние гражданские Б. за действительные. В противном случае, при признании действительности их прежних гражданских Б., венчание становится невозможным, даже если одна из сторон состоит в 1-м Б.

Аналогией с представленным случаем может служить казус, по к-рому выносил решение Святейший Синод в 1848 г. Речь шла о дозвоительности Б. одного лица, обратившегося в Православие из иудейства. Будучи еще иудеем, он состоял в 2 последовательных Б., затем, после присоединения к правосл. Церкви, вступил в церковный Б. с православной. По смерти же этой жены он ходатайствовал о разрешении вступить ему в новый Б. Синоду предстояло решить, каким должен считаться Б., о дозволении на к-рый ходатайствовал проситель: 4-м, и значит, совершенно непозволительным, или 2-м. Решение было в пользу просителя. При этом Синод, исследуя вопрос, сослался на 17-е Апостольское прав., запрещающее оставаться в клире лицам, вступившим во 2-й Б. после крещения, но, очевидно, не усматривающее препятствия к рукоположению у тех, кто стал второбрачным до крещения. Следовательно, сделал заключение Святейший Синод, святость Б. существует только в христианстве.

В РПЦ сложилась совершенно разумная и единственно допустимая практика венчать лишь тех лиц, гражданский Б. к-рых уже зарегистрирован, ибо гражданское брачное право в наст. время не знает таких препятствий к Б., к-рые бы ничего не значили в церковном праве. Но такая согласованность норм имеет частичный и односторонний характер и обусловлена крайним либерализмом гражданского брачного права относительно препятствий к Б., ибо во мн. случаях гражданский Б. регистрируется при наличии несомненных препятствий к Б. с т. зр. церковного права: напр., Б. после расторжения 4-го Б., Б. при наличии кровного родства, к примеру, в 4-й степени, при наличии свойства, хотя бы и в 1-й степени. Очевидно, что священник или епископ не могут принимать решение о допустимости венчания во всех тех случаях, когда существует гражданский Б.

В отдельных случаях, особенно при близком кровном родстве, и во-

обще при наличии расторгающих препятствий имеет смысл настаивать на прекращении кровосмесительного сожителства, напр. между двоюродными братом и сестрой (Трул. 54), или сожителства с падчерицей после прекращения Б. с ее матерью, хотя бы и при наличии гражданской регистрации Б., либо Б. с родной сестрой первой жены (Васил. 78).

Дни совершения браковенчания. Венчание Б. не может совершаться в любое время года и суток. Запрещается совершать венчание ночью. Существуют также календарные ограничения. Браковенчание не совершается по причине поста накануне среды и пятницы (во вторник и четверг), в продолжение постов — Великого, Петрова, Рождественского и Успенского, в течение сырной седмицы, а также в Мясопустное и Сыропустное воскресенья, накануне и в самые дни Усекновения главы Иоанна Предтечи (28 и 29 авг. (10 и 11 сент.) и Воздвижения Креста Господня (13 и 14 (26 и 27) сент.) и ради святости праздников накануне воскресных дней (в субботу), двенадцатых, великих и храмовых праздников, в продолжение Святков (от 25 дек. (7 янв.) до 7 (20) янв. и в течение Пасхальной (Светлой) седмицы. Однако совершение венчания в день, когда это запрещено церковным уставом, не делает таинство недействительным, независимо от того, было ли допущенное нарушение серьезно мотивировано или нет.

Препятствия к заключению Б.
Виды препятствий. Для заключения Б. недостаточно только решения вступающих в него — оно нуждается в санкции со стороны как гос. юридических институтов, так и Церкви, если речь идет о церковном Б. В брачном церковном праве, исходящем из того, что Б. для христиан — это таинство, сформулированы условия, соблюдение к-рых обязательно для заключения церковного брачного союза. При отсутствии этих условий возникают обстоятельства, препятствующие совершению браковенчания.

Препятствия могут быть абсолютными, исключаящими для определенного лица вступление в Б. с кем бы то ни было, и условными, делающими невозможным Б. между определенными лицами из-за их родственных отношений. Причем кроме кровного родства препят-

ствия могут заключаться также в отношениях свойства или родства духовного. Различаются также препятствия расторгающие и нерасторгающие, или запретительные: первые — препятствия, в силу к-рых Б. считается недействительным с момента его заключения и потому подлежащим расторжению; вторые — препятствия, обнаружение к-рых не влечет за собой расторжения Б., однако подвергает и вступивших в Б., и венчавшего их священника каноническим прещениям.

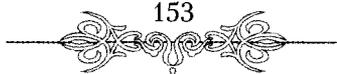
Абсолютными препятствиями к Б., одновременно расторгающими его, считаются следующие:

1. Если лицо, состоящее в Б., вступает в новый Б., ибо христ. Б. — безусловно моногамный, т. е. единобрачный.

2. Если Б. священного лица заключается после посвящения в сан, он признается незаконным. Это явствует из 6-го прав. свт. Василия Великого. Согласно 6-му прав. Трулльского Собора, вступление в Б. запрещается не только священнослужителям, но и иподиаконам. 26-е Апостольское прав. дозволяет вступать в Б. после поставления на церковное служение лишь чтецам и певцам.

Эти церковные правила во времена имп. Юстиниана были подтверждены и гражданскими законами. Имп. Юстиниан в своем постановлении от 18 окт. 530 г. говорит: «Повелеваем браки, которые не позволяют по церковным правилам, чтобы они были запрещены и нашими законами — чтобы дети, рожденные в таком противозаконном браке, не считались рожденными в браке...» (СЈ I 3. 45).

Юстинианов закон должен был утратить свою силу с введением 79-й новеллы имп. Льва Мудрого, определившего, чтобы клирик, сочетавшийся Б. после рукоположения, лишался священного сана, но не исключался из клира и вообще не был удаляем от церковных служений, отправлению к-рых не препятствует второбрачие. По свидетельству церковных канонистов XII в., в их время применялся закон Льва Мудрого, а не Юстиниана (*Вальсамон*. Толкование на «Номоканон» IX 29), хотя сами они придерживаются мнения о том, что всякий незаконный Б. клирика, по удалении его от священнослужения, не может сделаться действительным, поскольку,





согласно нормам греко-рим. права, что не имело законной силы в своем начале, не может приобрести ее впоследствии, после устранения препятствий, отнимающих эту силу. По утверждению *Феодора IV Вальсамона*, Б. священников не является законным и в том случае, если они вступили в него уже после снятия с себя духовной одежды (толкование на Васил. 44). Но в церковной практике в Византии и в позднейшее время не требовалось прекращения Б., заключенного священным лицом во время пребывания в сане.

О том, какова была практика Русской Церкви в первое время ее жизни, сказать трудно из-за недостатка свидетельств. Начиная с XVI в. в церковной практике делали различия между Б. священников лиц до снятия сана и Б. после снятия сана. В последнем случае Б. разрешалось сохранять. Но поскольку на этот счет не существовало прямого и четкого правила, практика была нечеткой. Московский Собор 1667 г. признал возможным придерживаться порядка, установленного законом имп. Льва Мудрого, а также не препятствовать священникам и диаконам, женившимся во 2-й раз, после лишения их священного сана выполнять обязанности низших клириков. При этом Б. их оставался в силе (Моск. Собор., 1667. Гл. 7. Вопр. 23 (2-го счета)). Подобное отношение к Б. священников лиц существовало и в последующие столетия.

Церковнослужители, вступающие в 1-й Б. после посвящения в стихарь, в случае второбрачия, согласно установившемуся обычаю, лишаются права ношения стихаря. Но подобное запрещение зависит от усмотрения правящего архиерея.

3. Монахам и монахиням по правилам Халкид. 16, Трул. 44, Двукр. 5, Васил. 18, 19 запрещается вступать в Б. после принесения ими обетов.

Член Церкви, давший обет безбрачия, по церковным правилам не может вступить в Б., ибо обет девства и безбрачия Церковь воспринимает как обручение Небесному Жениху Христу. Это образное представление духовного единения верующей души, посвятившей себя особому служению Христу, явилось основанием для канонических определений относительно измены данному обету. Поэтому в 19-м прав. Анкирского Собора нарушившие обет безбрачия

приравниваются к второбрачным и на них налагается *епитимия* второбрачных. Строже смотрит на измену обету девства свт. Василий Великий. Он считает ее прелюбодеянием и назначает такую же епитимию, какая следовала за прелюбодеянием (Васил. 18, 19, 50). «Должно принимать в церковное общение поименно деву, посвященную Богу, не прежде, чем он престанет от греха» (Васил. 18).

Сщмч. *Киприан* Карфагенский (III в.) писал: «Если... посвятили себя Христу, то должны хранить стыд и целомудрие незазорно и за твердость и постоянство ожидать награды девства. Если же не хотят или не могут так оставаться, то пусть лучше вступают в брак, чем заслуживают огонь адский своими преступлениями» (*Cypr. Carth.* Ер. ad Rom.). Но до IV в. христиане, дававшие обет безбрачия, не были монахами. Поэтому собственно на монахов это суждение св. отца распространяться не должно.

В 16-м прав. Халкидонского Собора говорится определенно: монах, вступивший в Б., лишается церковного общения. После того как эта практика вошла в силу, монашествующий по разлучении от брачного сожительства возвращался, иногда принудительно, в монашество, где и пребывал. Лицо, вступившее в незаконный Б. с монахом или монахиней, по разлучении от сожительства подвергалось церковной епитимии наравне с монашествующим, а по исполнении ее не лишалось права вступать в законный Б.

Гражданские визант. законы также запрещали Б. монашествующим под угрозой наказаний. Однако Б. христиан, давших обет целомудрия, до IV в. не подлежал расторжению.

4. В соответствии с церковным законом вдовство после 3-го Б. или расторжение 3-го Б. считаются непреодолимыми препятствиями к новому Б. Согласно «Томосу единения» (920), изданному Патриаршим Синодом при Патриархе К-польском *Николае I Мистике*, «никто не должен дерзнуть вступлением в 4-й брак», а если таковой Б. будет заключен, то он должен считаться несуществующим.

Что же касается вступления в 3-й Б., то, по свт. Василию Великому, «на тоебрачие нет закона; посему третий Б. не составляется по закону. На таковые дела взираем как на не-

чистоты в Церкви, но всенародному осуждению оных не подвергаем, как лучшие, нежели распутное любодеяние» (Васил. 50). На 3-й Б. Церковь смотрит лишь как на принимаемое послабление, на лучшее, чем открытый блуд, и подвергает вступивших в него каноническим прещениям, однако не добивается его расторжения. При этом 3-й Б. допускается лишь при наличии определенных условий — возраста до 40 лет и отсутствия детей. Причем для дозволения на вступление в 3-й Б. требуется наличие обоих этих условий.

Церковь не одобряет и 2-й Б., видя в нем предосудительную уступку чувственности, однако допускает его, ибо, по слову ап. Павла, «жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия» (1 Кор. 7. 39–40). И все-таки всякий вступающий во 2-й Б. в соответствии с канонами подвергается епитимии. Согласно свт. Василию Великому, «второбрачных отлучают на год, а другие на два» (Васил. 4). Ныне эта норма, как, впрочем, и др. канонические нормы, касающиеся прещений, не употребляется буквально.

5. Препятствием к вступлению в Б. является виновность в расторжении предыдущего Б. Виновный в прелюбодеянии, из-за которого расторгнут 1-й Б., не должен вступать в новый Б. Это положение вытекает из евангельского нравственного учения и практики древней Церкви. Данная норма отражена и в церковном законодательстве (Phot. Nom. XI 1; XII 5; Кормчая. Гл. 48; Prochiron. 49). Эта же норма повторена в 253-й ст. Устава духовных консисторий. По действовавшим в Русской Церкви до 1904 г. положениям, виновный в расторжении Б. осуждался на пожизненное безбрачие. Однако указом Святейшего Синода от 14 июля 1904 г. было разрешено таковым лицам просить правящего архиерея о дозволении на вступление в новый Б., при этом новый Б. был возможен только после канонически предусмотренной за прелюбодеяние 7-летней епитимии (Трул. 87; Анкир. 20; Васил. 77). Епархиальный архиерей мог сократить срок по своему усмотрению (основываясь на Трул. 102 и др.), но не более чем до 2 лет.





В соответствии с «*Основами социальной концепции Русской Православной Церкви*», принятыми *Архидиоцезисным Собором 2000 г.*, «после законного церковного развода, согласно каноническому праву, второй Б. разрешается невиновному супругу. Лицам, первый Б. которых распался и был расторгнут по их вине, вступление во второй Б. дозволяется лишь при условии покаяния и выполнения епитимии, наложенной в соответствии с каноническими правилами. В тех исключительных случаях, когда допускается третий брак, срок епитимии, согласно правилам Василия Великого, увеличивается» (Х 3).

6. Препятствием к Б. является также физическая и духовная неспособность к нему (идиотизм, душевная болезнь, лишаящая человека возможности свободно проявлять свою волю). Гражданские законы большинства гос-в, христ. и нехрист., объявляют Б. с душевнобольными и безумными недействительными. Безумными в этом случае признаются люди, не имеющие здравого рассудка с младенчества.

На Руси еще при имп. Петре Великом на основании Указа от 6 апр. 1722 г. было запрещено допускать к супружеству лиц, не имеющих здравого рассудка с рождения, не способных ни к научению, ни к службе. И по Уставу духовных консисторий (ст. 205, 208) Б., заключенные с безумными и душевнобольными, не признаются действительными и подлежат расторжению.

Относительно физической неспособности к Б. говорит, напр., 98-я новелла имп. Льва Мудрого, воспрещающая внухам вступление в Б., к-рая внесена в «Алфавитную синтагму» Матфея Властаря. Церковные каноны усматривают препятствие к вступлению в Б. для лиц, от природы не способных к брачному сожитию или доведенных до такого состояния болезнью.

В Своде законов Российской империи и Уставе духовных консисторий не содержится запрещения на вступление в Б. таковым лицам, однако по прошествии 3 лет с момента заключения Б. др. сторона может ходатайствовать о признании Б. с таковым лицом недействительным с самого начала ввиду его врожденной неспособности к брачному сожитию. Физическую неспособность к брачному сожитию мож-

но обнаружить только по совершении Б. До этого подобное состояние является личной тайной вступающего в Б., а в иных случаях неизвестно и ему самому, но если о такой неспособности станет известно до вступления в Б., то это рассматривается как препятствие к Б., ибо по самому смыслу Б. для его заключения требуется физическая способность к брачному сожитию и со стороны жениха, и со стороны невесты. В подобном случае священник может отказаться от совершения браковенчания, не испрашивая на это благословения правящего архиерея. Физическую неспособность к брачному сожитию не следует смешивать с неспособностью к деторождению, к-рая не является препятствием к Б. и не может служить причиной для развода.

В действующих церковных правилах нет запрета венчать глухонемых или слепых. Церковные законы не запрещают венчать лиц, если они больны и сами желают вступить в Б. Но венчание таковых должно быть непременно совершено в храме. Если бы один из незаконно сожительствующих лиц, находясь в состоянии тяжелой болезни и чувствуя приближение смерти, пожелал вступить в законный Б. и тем прикрыть свой грех, то такой Б. не может быть совершен в церкви без разрешения епархиального архиерея.

7. Недостижение возраста совершеннолетия вступающими в Б. служит препятствием для совершения Б. Возраст, раньше к-рого не разрешается вступать в Б.— брачное совершеннолетие,— не всегда совпадает с гражданским совершеннолетием. В «Эклоге» императоров Льва Исавра и Константина Копронима определен возраст вступающих в Б.: 15 лет для мужчин и 13 — для женщин; в «Прохироне» имп. Василия Македонянина этот возраст снижен на год — соответственно 14 и 12 лет. Оба источника вошли в «Кормчую книгу». *Стоглавый Собор* установил норму брачного возраста: для мужчин — 15 лет, для женщин — 12. Святейший Синод в XVIII в. повысил брачный возрастной ценз для невест до 13 лет.

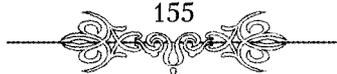
Однако и такая возрастная граница была неприемлема для России с ее сев. климатом, задерживающим физическое взросление подростков. Указом Святейшего Синода от

19 июля 1830 г. запрещено было венчать, если жениху нет 18 лет, а невесте — 16. Действие этого указа не распространялось на территорию Кавказа, где сохранен был прежний брачный возрастной ценз. Наказанием священнослужителей, нарушивших Указ от 19 июля 1830 г., было отрешение от места служения и назначение на причетническую должность на срок, к-рый составлял половину того времени, какого недоставало до гражданского брачного совершеннолетия жениху и невесте вместе или одной из этих особ,— для священника, совершившего венчание, и на половину этого срока — для участвовавшего в браковенчании диакона.

С тех пор в России установилось два совершеннолетия для Б.: гражданское, введенное синодальным указом 1830 г.,— 18 и 16 лет и церковное (визант.) — 15 и 13 лет. Б., заключенный до достижения церковного совершеннолетия, признавался недействительным и подлежал расторжению. Недостижение же гражданского брачного совершеннолетия считалось препятствием только запретительным, а не расторгающим. Супругов, заключивших Б. по достижении церковного совершеннолетия, но ранее гражданского брачного совершеннолетия, разлучали принудительно до наступления гражданского брачного совершеннолетия, если последствием брачного сожительства не стали беременность жены или рождение ребенка. Правящий архиерей мог дать благословение на Б. в том случае, если жениху или невесте недоставало не более полугода до гражданского брачного совершеннолетия.

Если не достигшие брачного совершеннолетия были обвенчаны, а потом разлучены, то по достижении ими гражданского совершеннолетия и при желании продолжить супружество им дозволялось это. Причем союз их подтверждался в церкви по чиноположению, т. е. с повторением вопросов и ответов, установленных при венчании, относительно свободы волеизъявления к вступлению в Б. и с повторением молитв по Требнику в конце венчания. Им также предоставлялась возможность очистить совесть перед духовником за преждевременное вступление в Б.

В наст. время относительно возрастного ценза для вступления в Б.





Церковь сообразуется с гражданским законодательством, разрешающим в России вступление в Б. и мужчинам и женщинам с 18 лет, на Украине — с 18 лет мужчинам и с 16 — женщинам.

В Российской империи действовал отдельный возрастной ценз для офицеров: им разрешалось жениться с 23 лет. Офицеры, нарушившие запрет вступать в Б. ранее этого возраста, увольнялись в запас, но Б. их признавался действительным.

В церковном брачном праве установлен и высший возрастной предел для вступления в Б. Свт. Василий Великий указывает такой предел для вдов — 60 лет, для мужчин — 70 лет (Васил. 24, 88). В 1744 г. Святейший Синод признал недействительным Б., заключенный 82-летним старцем, обосновав свое решение т. о.: «Брак установлен Богом ради умножения рода человеческого, чего от имеющего за 80 лет надеяться весьма отчаянно; в каковые лета не плотоугодия устраивать, но о спасении души своей попечительствовать должно, ибо, по Псалмопевцу, «человек в силах» может быть только до 80 лет, а «множае труд и болезнь» клонят к смерти человека, а не до умножения рода человеческого». Святейший Синод на основании указания, данного ранее Патриархом *Адрианом* в его «Инструкции поповским старостам», запретил лицам в возрасте старше 80 лет вступать в Б. Особам в возрасте от 60 до 80 лет для вступления в Б. необходимо испрашивать разрешение архиерея.

На основании указа Святейшего Синода от 20 февр. 1860 г. препятствие к Б. усматривается также в большой разнице в возрасте между женихом и невестой. В соответствии с этим указом священникам полагается внушать желающим вступить в Б., у к-рых большая разница в возрасте, что таковой Б. имеет ряд неудобств, при этом, однако, в случае их упорства не разрешается отказывать им в венчании.

8. Российское брачное законодательство синодальной эпохи содержало также юридические препятствия к Б. Лицам, состоявшим на гос. службе, запрещалось вступать в Б. без разрешения начальства. Запрещалось вступать в Б. военнослужащим нижних чинов до увольнения в запас. На основании имп. указа от 17 июня 1866 г. исключение

было сделано для находящихся на сверхсрочной службе вдовых унтер-офицеров, имеющих детей. Не имели права вступать в Б. и воспитанники учебных заведений до окончания курса или выхода из учебного заведения. Исключение делалось для студентов высших учебных заведений, к-рым дозволялось просить начальство о разрешении на вступление в Б. при условии продолжения образования. Существовали и различные ограничения для Б. ссыльных.

Условные препятствия к Б. Препятствия, запрещающие Б. между определенными лицами в силу родственных или духовных их связей.

1. Близкое кровное родство между женихом и невестой — в результате такого Б. происходит преступное кровосмешение. Близость кровного родства измеряется степенями, а степени устанавливаются по числу рождений: между отцом и сыном, между матерью и сыном — одна степень кровного родства, между дедом и внуком — две степени, между дядей и племянником — три. Ряд степеней, следующих одна за другой, составляя родственную линию. Родственные линии бывают прямыми и боковыми. Прямая линия считается восходящей, когда идет от данного лица к его предкам, и нисходящей, когда идет от предков к потомкам. Боковыми родственными линиями, представляющими собой соединение 2 прямых линий, связаны лица, происходящие не друг от друга, как прямые родственники, а от одного общего родоначальника, напр. племянник и дядя, двоюродные и троюродные братья.

Для определения степени кровного родства следует установить число рождений, связывающих двух лиц: троюродных братьев и сестер связывает родство в 6-й степени, двоюродную бабушку с внуком — родство в 4-й, троюродного дядю с племянницей — родство в 7-й степени. Кровное родство братьев и сестер и соответственно их потомков между собой при происхождении от общей матери, но разных отцов (единоутробные братья и сестры) или общего отца, но разных матерей (единокровные) исчисляется точно так же, как и родство между братьями и сестрами, имеющими одних и тех же мать и отца. Следов., единоутробные брат и сестра состоят во 2-й степени кровного родства, а их

дети между собой — в 4-й степени родства, как если бы их родители были полными братом и сестрой.

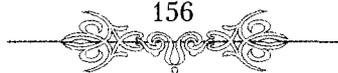
Наличие близкого кровного родства рассматривается как препятствие к Б. у всех цивилизованных народов. Так, закон Моисея запрещает Б. до 3-й степени кровного бокового родства (Лев 18. 7–17, 20, 17). У римлян Б. между лицами, связанными кровным родством по восходящей и нисходящей линиям, исключались безусловно. Запрещались и Б. между родственниками по боковым линиям, к-рые удалены от общего родоначальника на разное число степеней родства (напр., дядя и племянница, двоюродная тетя и двоюродный племянник). В отдельные времена этот запрет распространялся на двоюродных брата и сестру.

В христ. Церкви Б. между лицами, связанными кровным родством по прямой линии, запрещаются в любых степенях, не допускаются и Б. между лицами, связанными близким боковым родством. 19-е Апостольское прав. гласит: «Имевший в супружестве двух сестер или племянницу не может быть в клире». Значит, Б. между лицами, находящимися в 3-й степени бокового родства, рассматривался в древней Церкви как недозволенный. Отцы Трулльского Собора постановили расторгать Б. между двоюродным братом и сестрой (Трул. 54).

В «Эклоге» императоров Льва Исавра и Константина Копронима содержится запрещение Б. между троюродными братом и сестрой, т. е. находящимися в 6-й степени бокового родства. К-польский Собор 1166 г., состоявшийся при Патриархе *Луке Хрисоверге*, повелел безусловно расторгать Б. между лицами, состоявшими в 7-й степени бокового кровного родства.

В России эти позднейшие греч. нормы хотя и признавались законными, но не соблюдались буквально. 19 янв. 1810 г. Святейший Синод издал указ, согласно к-рому безусловно запрещались и подлежали расторжению Б., заключенные между лицами, состоящими в 4-й степени прямого и бокового кровного родства. Б. между боковыми родственниками в 5-й и 7-й степенях не только не расторгались, но даже могли быть заключены по разрешению епархиального архиерея.

Подобная практика сохраняется в Церкви до наст. времени. Б. между





кровными родственниками до 4-й степени включительно безусловно недопустимы и никаким образом не могут быть санкционированы Церковью. Б. между лицами, связанными 5, 6 или 7-й степенями кровного родства, может быть дозволен епископом, а заключенный без епископского благословения, хотя и признается предосудительным и навлекающим прещения на вступивших в него и на священника, повенчавшего этих лиц, однако не подлежит расторжению и т. о. признается действительным.

Наравне с законным кровным родством препятствия к Б. возникают и из родства физического, возникшего вслед. рождения от незаконного сожителства в тех же самых степенях.

В католич. Церкви до IV Латеранского Собора (1215) существовал запрет на Б. до 7-й степени кровного родства. Папа *Иннокентий III* на этом Соборе ограничил препятствия к Б. 4-й степенью как законного, так и незаконного кровного родства. Ныне препятствия к Б. при незаконном родстве в католич. брачном праве ограничиваются 4-й степенью бокового родства, а также прямым родством во всех степенях (СІС 1091). Ввиду широкого применения *диспенсаций* (освобождения от соблюдения церковного закона в отдельных случаях) непреодолимым препятствием для Б. остается только законное и незаконное прямое родство и боковое во 2-й степени, т. е. между родными, единокровными или единокровными законными или незаконными братом и сестрой.

Протестант. церкви запрещают Б. лишь между законными или незаконными прямыми родственниками, а при боковом родстве — только во 2-й степени, безразлично, законного или незаконного родства.

2. Отношения свойства. Они возникают из сближения 2 родов через Б. их членов. Свойство приравнивается к кровному родству, ибо муж и жена — одна плоть. Свойственными являются: тесть и зять, свекровь и невестка, отчим и падчерица, шурин и зять, деверь и невестка. Для определения степени свойства складываются обе родственные линии, а между мужем и женой, связывающими их, степени не существует. Теща и зять состоят, т. о., в 1-й степени свойства, равно как мачеха и

пасынок, невестка и деверь — во 2-й, племянник мужа и племянница жены — в 6-й степени свойства; двоюродный брат жены и тетка мужа — в 7-й степени. Такое свойство называется двухродным. Но церковное право знает и трехродное свойство, т. е. когда через два Б. соединяются 3 рода. Напр., между конкретным лицом муж. пола и женой его шурина — 2-я степень трехродного свойства; между этим лицом и второй женой его тестя (не матерью его жены) — 1-я степень трехродного свойства.

Трулльский Собор запретил Б. между лицами, состоящими не только в 4-й степени родства, но и в 4-й степени бокового свойства: «Аще кто совокупляется в общении брака со своею двоюродною сестрою, или аще отец и сын с матерью и дочерью, или с двумя девами сестрами отец и сын, или с двумя братьями матерью и дочерью, или два брата с двумя сестрами: да подвергаются правилу семилетней епитимий, явно по разлучении их от беззаконного супружества» (Трул. 54).

В X в. при К-польском Патриархе *Сисинии II* синодальным актом были запрещены Б. между лицами, состоящими в 6-й степени свойства. Указанный акт вошел в 51-ю гл. «Кормчей книги». И. С. *Бердников* отмечал по этому поводу, что на запрещение или дозволение Б. в отдельных степенях свойства (6-й и 7-й) имела влияние не только сравнительная величина степени, но и забота о том, чтобы в случае дозволения Б. не последовало смешения родственных имен и отношений, т. е. чтобы старшие родственники не оказались вслед. Б. на месте младших. «Так напр., если бы дядя и племянник захотели вступить в брак — первый с теткой, а последний с ее племянницей, то, несмотря на то, что они в шестой степени свойства, брак им дозволялся, потому что и после брака дядя остался бы дядей, племянник — племянником... Если бы в этом случае дядя женился не на тетке, а на племяннице, то после этого племяннику нельзя было бы жениться на тетке его жены, хотя степень родства оставалась бы та же самая, потому что чрез этот брак... дядя по родству кровному сделался бы племянником своего племянника по свойству» (*Бердников*. С. 338).

По указу Святейшего Синода от 19 янв. 1810 г. безусловный запрет

Б. между двухродными свойственными распространяется лишь до 4-й степени включительно (в соответствии с Трул. 54).

Что касается трехродного свойства, то вплоть до XIV в. запрещались Б. лишь в 1-й степени трехродного свойства, и только в 2 случаях: между отчимом и женой пасынка; между мачехой и мужем падчерицы. Но «Алфавитная синтаagma» Матфея Властаря уже содержит запрещение браков между лицами, состоящими в 3-й степени трехродного свойства. В России указами Святейшего Синода от 21 апр. 1841 г. и от 28 марта 1859 г. строго запрещены Б. между лицами, состоящими в 1-й степени трехродного свойства, а относительно последующих степеней (вплоть до 4-й) предусмотрено, что епархиальные архиереи могут разрешать такие Б. «по уважительным причинам».

Кроме свойства в собственном смысле церковное право знает еще т. н. фиктивное свойство. Оно возникает между родственниками обрученных лиц. Поскольку Церковь приравнивает обручение к Б., то и фиктивное свойство служило препятствием к Б. между лицами, состоящими в тех же степенях, что и при действительном свойстве. После издания Святейшим Синодом указа 1775 г., согласно к-рому обручение стало совершаться одновременно с венчанием, в России практически не существует препятствия к Б. из-за фиктивного свойства.

В отношениях фиктивного свойства состоят также родственники разведенных супругов. Визант. право ограничивало препятствия к Б., вытекающие из подобного фиктивного свойства, 1-й степенью: запрещались Б. между одним из разведенных супругов и детьми др. супруга от нового Б.

В католич. Церкви до IV Латеранского Собора существовал запрет на Б. до 7-й степени двухродного свойства. Папа *Иннокентий III* на этом Соборе ограничил препятствия 4-й степенью законного и 2-й степенью незаконного двухродного свойства. По действующему законодательству католич. Церкви свойство по прямой линии делает Б. недействительным в любом колене (СІС 1092). Протестант. церкви запрещают Б. между мачехой и пасынком и его потомками, между отчимом и падчерицей и ее потомками, а также



между зятем и тещей, свекром и невесткой, независимо от того, законна или незаконна связь, устанавливающая эти отношения.

3. Духовное родство. Оно возникает вслед. восприятия новокрещеного от купели Крещения. После того как установилась практика иметь при Крещении восприемника и восприемницу, имп. Юстиниан запретил Б. между восприемником и воспринятой, мотивировав это тем, что «ничто не может в такой мере возбуждать отеческой любви и установить столь правомерного препятствия к браку, как это» (СJ V 4. 26. 2). Отцы Трулльского Собора в 53-м прав. запретили Б. между восприемниками и родителями воспринятых. В «*Василиках*» запрещение Б. между лицами, состоящими в духовном родстве, распространено и на 3-ю степень: воспринявший кого-либо от Св. Крещения не должен жениться на этой особе, потому что она ему дочь, ни на ее матери или дочери. Не может также жениться на перечисленных лицах и сын восприемника. Определением К-польского Синода, имевшим место при Патриархе *Николае III Грамматике* (1084–1111), наличие духовного родства до 7-й степени включительно, подобно кровному родству, признано препятствием к Б. Но степени эти определены только по нисходящей линии от восприемника и восприятого, а по восходящей линии лишь в 1-й степени — мать крестника и восприемник или отец крестницы и восприемница.

Однако в указе Святейшего Синода РПЦ от 19 янв. 1810 г. отрицаются отношения духовного родства между детьми восприемника и воспринятым и между восприемником и воспринятым. Синод находит препятствие к Б. лишь в отношениях между восприемницей и отцом ее крестницы, а также между восприемником и матерью крестника. Между тем, по законам греч. Церкви, не только «духовные брат и сестра», т. е. лица, восприятыые одним и тем же восприемником, но и их потомки до 7-й степени духовного родства не могут вступать в Б.

В католич. Церкви лат. обряда препятствие духовного родства к Б. отменено, в католич. Церквях вост. обряда оно остается в силе (*Юркович*. С. 502).

4. Гражданское родство, возникающее через усыновление. В Риме

и Византии усыновленный не мог вступать в Б. с близкими родственниками усыновителей. Но этот запрет был действителен только до гражданской эмансипации усыновленного или удочеренной. При имп. Льве Мудром введена была церковная форма усыновления. Лев Мудрый постановил, чтобы усыновленные через церковный обряд не вступали в Б. с кровными детьми усыновителя и после прекращения усыновления в связи со смертью последнего. Впосл. в Византии установилась практика запрещать Б. в родстве по усыновлению до 7-й степени.

Католич. Церковь запрещает Б. между усыновителями и усыновленными и их потомками навсегда (СIC 1094), а также между усыновленными и родными детьми усыновителей до тех пор, пока действует усыновление.

В России усыновление производилось в гражданском, а не в церковном порядке и поэтому формально не считалось препятствием к Б. Но, как отмечал А. С. Павлов, «отсюда поспешно было бы заключать о совершенном несуществовании такого препятствия. Уже простое нравственное чувство запрещает усыновителю вступать в брак с усыновленной дочерью или усыновленному сыну с матерью и дочерью усыновителя. В этом объеме родство по усыновлению признается безусловным препятствием к браку в законодательстве всех христианских народов» (*Павлов*. С. 358).

5. Отсутствие взаимного согласия вступающих в Б. Взаимное согласие жениха и невесты является непременным условием законности и действительности Б. В чинопоследование таинства Б. внесены вопросы о том, вступают ли жених и невеста в Б. свободно и непринужденно. Поэтому Б., заключенные по принуждению, признаются недействительными, от кого бы такое принуждение ни исходило, хотя бы и от родителей. Гражданские законы запрещают родителям и опекунам принуждать детей, вверенных их попечению, к вступлению в Б. против их желания. В «Книге о должностях пресвитеров приходских» (§ 123) говорится о том, что священник, видя слезы или нечто иное, указывающее на недобровольное вступление в Б., должен остановить венчание и выяснить ситуацию. Свод за-

конов Российской империи содержит положение, согласно к-рому Б., заключенный с применением насилия над одним из брачующихся, следует признать незаконным и подлежащим расторжению. Препятствием к Б. считается не только физическое, но и нравственное принуждение, напр. угрозы, шантаж. Совр. гражданское законодательство рассматривает принуждение к Б. аналогичным образом.

6. Отсутствие согласия на Б. со стороны родителей жениха или невесты. В 38-м прав. свт. Василия Великого сказано: «Отроковицы, без соизволения отца посягшия, блудодействуют. Но примирением с родителями дело сие мнится имети врачевание. Впрочем, оне не тотчас допускаются к приобщению, но запрещаются на три лета». На основании этого правила К-польский Синод в 1038 г. признал недействительным Б. дочери, заключившей его без согласия отца. В России эта норма применялась с различными ограничениями. Рус. законы ограждали детей от произвола родителей в вопросах о Б. По церковному Уставу св. блгв. кн. *Ярослава Мудрого*, родители, виновные в принуждении детей к Б. или в насильственном удержании от Б., подвергались суду (ДРКУ. С. 88. [29]).

В основе родительского благословения лежит уважение ими свободного согласия на вступление в Б. со стороны жениха и невесты. Однако дети правосл. родителей не могут вступать в Б. своевольно, без согласия родителей. Так предусматривается серьезное и рассудительное отношение к Б., ибо родители, имея большой жизненный опыт и полученный от Бога дар ответственности за детей, стоят на страже их благополучия. Б. не должны совершаться по одному только произволу брачующихся, по легкомыслию молодости и неразумному увлечению, в силу к-рых зачастую в их семейную жизнь входят человеческие и моральные беспорядки. Относительно необходимости родительского благословения на Б. митр. Московский свт. *Филарет* говорил, что известный случай, когда родительская власть оказывалась неблагоприятной для Б., но иногда ослабление этой власти вредно: «Общий закон, запрещающий брак без согласия родителей, пусть остается неприкосновенным. Но... если совершеннолетние дети

просят епископа о разрешении им вступить в брак, на который родители не соглашаются по причинам незаконным... то епархиальный архиерей чрез способное духовное лицо увещивает родителей, чтобы они прекратили свое сопротивление браку детей, а в случае безуспешности сего увещания разрешает брак без требования согласия родителей» (*Филарет Московский, свт.* С. 479).

В определенных случаях дозволяется не испрашивать согласия родителей на вступление в Б. Так, в синодальный период в России не требовалось согласия на Б. родителей, оставшихся в расколе, если их дети, желающие вступить в Б., перешли в Православие.

В наст. время ввиду радикально изменившегося правопорядка, когда совершеннолетние дети юридически освобождены от родительской зависимости, в т. ч. и при вступлении в гражданский Б., священник, чтобы венчать лиц, состоящих в гражданском Б., не имеет необходимости осведомляться о согласии родителей на такой Б.

7. Важное условие для признания действительности Б. — единство религии. Оно необходимо требовалось рим. брачным правом. Лишь единая в вере семья может стать «домашней Церковью» (Рим 16. 5; Флм 1. 2). Ап. Павел учил: «Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными. Ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою?» (2 Кор 6. 14). Древние христ. писатели и отцы Церкви, напр. сщмч. Киприан Карфагенский (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* III 62), находили, что эти слова апостола имеют отношение и к Б. между верными и неверными. Поэтому Церковь призывает своих чад вступать в Б. «только в Господе» (1 Кор 7. 39), т. е. с единоверцами — христианами. Тертуллиан называл брачную связь с язычниками блудом и считал справедливым отлучать христиан, вступивших в Б. с язычниками, от церковного общения (*Tertull. Ad ixoh.* II 3).

Древняя Церковь запрещала и Б. православных с еретиками: «Не должно церковным, без разбора, совокупляти детей своих брачным союзом с еретиками» (Лаодик. 10). Эта норма повторена и в Трул. 72: «Недостойно мужу православному с женою еретическою браком совокуплятися, ни православной жене



в Царстве Польском и в остзейских губерниях. Окончательно правила о смешанных Б. были закреплены во 2-й

*Бракосочетание
цесаревича Александра
Александровича
с принцессой Дагмарой
в 1866 г. Фототипия.
1882 г. (РГБ)*

редакции Устава духовных консисторий (1883).

Смешанные Б., чаще всего с протес-

с мужем еретиком сочетаватися. Аще же усмотрено будет нечто таковое, соделанное кем-либо: брак почитати не твердым, и незаконное сожитие расторгати. Ибо не подобает смешивати несмешаемое, ниже совокупляти с овцею волка, и с частию Христовою жребий грешников. Аще же кто постановленное нами преступит, да будет отлучен».

В России в доинодальную эпоху строго запрещались Б. православных не только с нехристианами, но и с инославными. Однако указом Святейшего Синода от 23 июня 1721 г. было разрешено совершение Б. находившихся в Сибири швед. пленников с правосл. невестами. В синодальном послании от 18 авг. 1721 г. это решение получило подробное библейское и богословское обоснование. С тех пор на основании этих документов в России стали дозволяться Б. православных с католиками, протестантами, армянами-григорианами. Такие Б. могли быть повенчаны только в правосл. храме правосл. священником. Согласно Уставу духовной консистории (ст. 27), в этом случае вступающие в Б. берут на себя обязательство давать детям правосл. воспитание.

Особое положение в отношении смешанных браков действовало в юридически автономном Великом княжестве Финляндском. Б. православных с лютеранами, если оба были подданными Великого княжества, венчались в церквях обоих вероисповеданий, а дети крестились и воспитывались в исповедании отца. На проживавших в Финляндии лиц российского подданства распространялись общеимперские законы относительно Б. Временно аналогичный порядок действовал также

тантами, совершались и особами, принадлежавшими к имп. династии. Причем предварительное присоединение к правосл. Церкви было обязательным лишь для невест наследников Российского престола.

Иное положение действовало в Российской империи относительно Б. православных со старообрядцами, официально именовавшимися раскольниками до 1905 г. Таковые Б. не могли совершаться в правосл. храме правосл. священником. Этот запрет не распространялся на Б. с единоверцами. Б., повенчанные в старообрядческих церквях, даже если один из супругов принадлежал к правосл. Церкви, не признавались имеющими достоинство церковного Б., но при условии записи в особые метрические книги, ведение к-рых возлагалось на полицию, они получали юридическое значение. Имп. указом от 17 апр. 1905 г. старообрядцы и сектанты, исповедующие веру в Богосыновство Господа Иисуса Христа, были уравнены относительно возможности вступления в Б. с лицами правосл. исповедания, с инославными признанных законом вероисповеданий.

Б. православных с нехристианами оставались безусловно запрещенными и в синодальную эпоху. Российским гражданским законодательством запрещались Б. с нехристианами российским подданным католич. вероисповедания. При этом российским подданным протестант. исповедания в соответствии с их конфессиональным правом разрешалось вступать в брак с мусульманами и евреями, но не с язычниками.

Однако канонический запрет Б. с нехристианами не распространяется на те случаи, когда к правосл.



Церкви присоединяется один из супругов, притом что др. остается вне Церкви. Отцы Трулльского Собора в 72-м прав., повторяя мысль ап. Павла о том, что «неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим» (1 Кор 7. 12–14), не требуют расторжения Б., заключенного вне Церкви, когда один из супругов обращается в правую веру: «Но еще некоторые, будучи еще в неверии, и не быв причтены к стаду православных, сочетались между собою законным браком, потом один из них, избрав благое, прибегнул ко свету истины, а другой остался во узах заблуждения, не желая воззрети на Божественные лучи, и еще притом неверной жене угодно сожительствовать с мужем верным, или напротив, мужу неверному с женой верною, то да не разлучаются, по Божественному Апостолу: святится бо муж неверен о жене, и святится жена неверна о мужи верне» (1 Кор 7. 14).

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» содержат следующее положение относительно смешанных Б.: «В соответствии с древними каноническими предписаниями Церковь и сегодня не освящает венчанием браки, заключенные между православными и нехристианами, одновременно признавая таковые в качестве законных и не считая пребывающих в них находящимися в блудном сожительстве. Исходя из соображений пастырской икономии, Русская Православная Церковь как в прошлом, так и сегодня находит возможным совершение браков православных христиан с католиками, членами Древних Восточных Церквей и протестантами, исповедующими веру в Троицу Бога, при условии благословения брака в Православной Церкви и воспитания детей в православной вере. Такой же практики на протяжении последних столетий придерживаются в большинстве Православных Церквей» (Х 2).

8. Российское брачное право не знало препятствий к Б., вытекающих из принадлежности желающих вступить в Б. к разным сословиям. Правда, в 1702 г. крестьянам, жившим на церковных землях, было запрещено вступать в Б. с кабальными или крепостными крестьянами, чтобы они сами на основании общих законов, касавшихся крепостных, не переходили вслед по-

добных Б. в крепостное состояние. Этот запрет утратил силу сам собой в результате секуляризации церковных владений, проведенной в 1764 г. Во 2-й пол. XVIII в. запрещалось вступать в Б. с крепостными воспитанниками воспитательных домов.

Имп. Александр III запретил всем членам Императорского дома заключать неравнородные, морганатические, Б., т. е. вступать в Б. с лицами, не принадлежащими к владетельным домам.

Одни из рассмотренных препятствий к Б. носят абсолютный характер, а др. — условный. Как писал еп. Далматинский *Никодим (Милаш)*, при условной незаконности Б. он может быть вполн. признан законным, если препятствия к Б. были такие, к-рые можно устранить без нарушения основы Б. Это бывает: 1) когда Б. заключен раньше установленного законом возраста; 2) когда во время заключения Б. один из супругов был не способен к исполнению супружеских обязанностей, а затем излечился от недуга; 3) когда при заключении Б. один из супругов в умственном отношении был болен, затем выздоровел и в полном сознании изъявил согласие на Б.; 4) когда при заключении Б. в отношении одного лица были употреблены насилие, угроза или обман, но после это лицо заявило о своем добровольном согласии на Б.; 5) когда родители не дали своего согласия на Б., а потом согласились; 6) когда венчание было совершено без оглашения, но вполн. было получено дозволение; 7) когда Б. был заключен между крещеным и некрещеным, к-рый потом принял Крещение (Православное церковное право. СПб., 1897. С. 627–628). Право на признание законности таких Б. принадлежит той церковной власти, к компетенции к-рой относится решение брачных дел.

В наст. время церковный Б. лишен гражданской юридической силы. По сложившейся практике священник совершает таинство Б. только после того, как будет оформлен гражданский Б. в органах записи актов гражданского состояния (загс). Многие из канонических препятствий к заключению Б. являются препятствиями для Б. и с т. зр. гражданских законов: отсутствие взаимного согласия, слабоумие, несовершеннолетие, наличие близкого кровного родства. Что же касается тех

канонических препятствий, к-рые в гражданском законодательстве не признаются таковыми, то при выявлении их священник может полагаться лишь на признание самих вступающих в Б. или заинтересованных лиц. На проведение дознания, предусмотренного церковным законодательством синодальной эпохи, священник не уполномочен.

Христианская этика Б. Взаимные обязанности супругов. В результате церковного благословения Б. создается новая христ. семья. Основу ее составляют взаимоотношения супругов. Ап. Павел так учит об обязанности мужа и жены: «А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена — мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим. Впрочем, это сказано мною как позволение, а не как повеление» (1 Кор 7. 1–6). Муж и жена должны любить друг друга, быть безусловно преданными друг другу. Хранение супружеской верности составляет непрменный долг и мужа, и жены. «Не прелюбодействуй» (Исх 20. 14), — сказано еще в Законе Моисея, а Господь Иисус Христос уже само пожелание чужой жены осуждает как греховное: «Вы слышали, что сказано древним: «не прелюбодействуй». А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5. 27–28).

К правовым последствиям Б. относится также обязанность совместного жительства. Преимущество в определении места жительства принадлежит с позиций христ. этики мужу как главе семьи. Обязанность совместного жительства не понимается безусловно, как запрет временного разлучения. Но если временное разлучение не бывает вызвано гражданскими или иными обязанностями одного из супругов и угрожает семейному миру и даже ведет к разрыву брачных отношений, то такое разлучение осуждается. Однако оно не дает права оставленной сто-





роне на расторжение Б., если не будет доказано, что отлучка одного из супругов связана с прелюбодеянием. Даже безвестная отлучка мужа не дает права жене вступать в др. Б. Согласно 31-му прав. свт. Василия Великого, «жена мужа отлучившагося и пребывающаго в безвестности, прежде удостоверения о смерти его вступившая в сожитие с другим, прелюбодействует».

Муж и жена совместно владеют имуществом, имущественные права супругов регулируются не церковным, а гражданским правом.

Обязанности супругов взаимны, но взаимность эта неодинакова. Муж, по Божественному праву, является главой семьи. Ап. Павел учит: «...жене глава — муж...» (1 Кор 11. 3). «Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы» (Кол 3. 18–19). «...А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем, спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2. 12–15).

Комментируя учение ап. Павла о Б. и семье, Архиерейский Собор 2000 г. подчеркнул: «Высоко оценивая общественную роль женщин и приветствуя их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами, Церковь одновременно противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери. Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе. В частности, Церковь не может превратно толковать слова апостола Павла об особой ответственности мужа, который призван быть «главою жены», любящим ее, как Христос любит Свою Церковь, а также о призвании жены повиноваться мужу, как Церковь повинует Христу (Еф 5. 22–23; Кол 3. 18). В этих словах речь идет, конечно же, не о деспотизме мужа или закреплении жены, но о первенстве в ответственности, заботе и любви, не следует также забывать, что все христиане призваны к взаимному «повиновению друг другу в страхе Божиим» (Еф 5. 21). Поэтому «ни муж без жены, ни жена

без мужа, в Господе. Ибо, как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога» (1 Кор 11. 11–12)» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Х 5).

Мужу на основании учения, изложенного в Свящ. Писании, принадлежит право управлять семьей, но действовать при этом не с помощью жестоких и крутых мер, а посредством доброго совета и примера. Жена же обязана повиноваться мужу во всем и слушаться его, если только он не требует от нее чего-либо противного заповедям Божиим и нравственному закону Божию, ибо в таком случае справедливее более слушать Бога, нежели человека (ср.: Деян 4. 19).

По законам Российской империи, если жена по своему рождению и положению была ниже мужа, то муж сообщал ей свои права, сословные преимущества и титул. Жена же, если она была выше мужа своими сословными правами, сохраняла свои привилегии, но не передавала их ни мужу, ни детям.

Российскому праву, по существу, неизвестен т. н. мorganатический Б., существовавший в герм. праве: при таком Б. ни жена более низкого сословия, чем муж, ни дети от такого Б. не получали прав и преимуществ мужа и отца. Наименование Б. «morganатическим» происходит от нем. Morgengabe, что значит «утренний подарок», к-рый давал муж жене после первой брачной ночи для обеспечения ее и буд. детей. Подарок делался именно потому, что жена не приобрела прав мужа, а дети не наследовали сословных преимуществ отца, хотя признавались законными детьми. Такие Б. были особенно распространены в средневековье у итал. дворянства, позаимствовавшего этот обычай у лангобардов, а те в свою очередь переняли его у салических франков. Отсюда и др. название morganатического Б. — салический Б. Из Италии этот обычай перешел в Германию. С т. зр. Церкви, morganатические Б. были вполне законными. Их ущербность лежит в плоскости гражданского права.

В российском праве понятие «morganатический брак» употреблялось лишь применительно к имп. династии (см. ст. *Акт о наследовании Всероссийского Императорского Престола*).

Взаимные права и обязанности родителей и детей. Христиане вступают в Б. для создания христ. семьи. Дети — полноценные ее члены. Они нуждаются в пище, одежде, условиях для благополучного проживания, к-рые доставляют им родители. Не менее удовлетворения насущных физических потребностей дети нуждаются в религиозно-нравственном и интеллектуальном воспитании. Родители-христиане учат детей с младенческого возраста вере, молитве, основам христ. вероучения и нравственного закона Христова, развивают в них послушание, любовь, смирение и иные добродетели, необходимые для пребывания в единстве с жизнью Церкви. Жизнь родителей делается «жизнью» в христ. смысле этого слова, т. е. подвигом.

Ап. Павел учит родителей-христиан: «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф 6. 4). «Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим 5. 8). Воспитывая детей, родители воспитывают и самих себя, ибо присутствие детей часто удерживает от распущенности, несдержанности, требует обдуманности и труда, направленных на то, чтобы упорядочить жизнь, удовлетворить материальные и духовные запросы и потребности членов семьи.

Касаясь темы родительских обязанностей по отношению к детям, Архиерейский Собор 2000 г. подчеркнул: «Принятие социальной значимости материнства и отцовства сравнительно с успехами мужчин и женщин в профессиональной области приводит к тому, что дети начинают восприниматься как ненужная обуза; оно также способствует отчуждению и развитию антагонизма между поколениями. Роль семьи в становлении личности исключительна, ее не могут подменить иные социальные институты. Разрушение семейных связей неизбежно сопряжено с нарушением нормального развития детей и накладывает... неизгладимый отпечаток на всю их последующую жизнь. Вопиющей бедой современного общества стало сиротство при живых родителях... Оказывая таким детям духовную и материальную помощь, заботясь об их вовлечении в духовную и социальную жизнь, Церковь



одновременно видит важнейший свой долг в укреплении семьи...» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Х 4).

Даже ради монашеского подвига родители не должны оставлять детей без попечения. На основании апостольской заповеди отцы Гангрского Собора в 376 г. приняли правило: «Аще кто детей своих оставляет и не питает, и не приводит по возможности, к подобающему благочестию, но, под предлогом отшельничества, нерадит о них, да будет под клятвою» (Гангр. 15). В толковании на это правило *Иоанн Зонара* писал: «И звери своих детей питают и охраняют, и подвергаются опасностям за них. А если звери относятся так к своему порождению, то насколько более должны иметь попечение о своих детях и заботиться о них те, которые почтены разумом».

Воспитываемые по-христиански дети независимо от возраста осознают свою обязанность повиноваться родителям, почитать их. Прямой долг детей молиться за родителей и при их жизни, и после смерти. Взрослые дети обязаны помогать родителям, впавшим в нужду, и содержать их, если они лишены собственных средств к существованию. Одна из десяти заповедей Господа гласит: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле...» (Исх 20. 12). «Дети, будьте послушны родителям вашим во всем, ибо это благоугодно Господу» (Кол 3. 20), — учит и ап. Павел. Отцы Гангрского Собора, подвергаящие на основании 15-го прав. анафеме родителей, уклоняющихся от воспитания и содержания своих детей под предлогом благочестия, осудили за аналогичное нарушение Божественной заповеди детей в 16-м прав.: «Аще которыя дети, под предлогом благочестия, оставят своих родителей, наипаче верных, и не воздадут подобающия чести родителям, да будут под клятвою. Впрочем, правоверие да будет ими соблюдаемо предпочтительно». Толкуя это правило, *Иоанн Зонара* писал: «Не только от родителей требуется, чтобы они заботились о детях и имели об них попечение, но и дети со своей стороны обязаны почитать родителей; а к образу почтения относится и то, чтобы питать их в старости... и это дети обязаны делать не только для верных родителей, но и

для неверных, ибо словами «наипаче верных» показывается, что правило говорит и о неверных». Но, продолжает *Иоанн Зонара*, «если родители, будучи неверными или зловерными, привлекают своих детей в неверие или ереси, то должно бегать их и правоверие ставить выше почтения к ним».

Церковное право различает законных детей и незаконных. Законные дети рождаются в Б., как правило, носят имя (фамилию) своего отца и наследуют его имущество. «Законными, — отмечал еп. *Никодим* (Милаш), — считаются, кроме того, и те дети, которые произошли хотя и от недозволенного брака, но заключенного открыто... Доказательства законности детей берутся из метрических книг о родившихся или от свидетелей, которые могут поручиться в существовании брака,



для пресечения соблазна и уврачевания зла церковное право допускает легитимацию внебрачных детей (*Phot. Nom. VIII 5; Basilic. XIV 2. 7*). Она совершается в результате вступления в закон-

Имп. *Константин IX Мономах* и имп. *Зоя*, предстоящие *Христу*. Мозаика церкви *Св. Софии* в *К-поле*. Сер. *XI* в.

ный Б. родителей ребенка, рожденного до их Б. На Руси легитимация детей называлась «привенчиванием». Согласно 74-й но-

велле *Юстиниана*, в 2 случаях такие легитимации допускаются с разрешения государя без заключения Б.: во-первых, когда отца постигла смерть, во-вторых, когда вслед. неустранимых препятствий Б. не может состояться.

Когда родители признают ребенка своим, то попытка оспорить законность его происхождения, кому бы она ни принадлежала, совершенно ничтожна и не имеет правовой силы. Согласно нормам визант. права, всякий ребенок, рожденный женщиной, состоящей в Б., или в известный срок после смерти ее мужа, или после расторжения Б. не по причине прелюбодеяния со стороны жены, признается законным сыном или дочерью мужа своей матери. Согласно «*Василикам*», муж признается отцом ребенка, пока полностью не будет доказано обратное (XVIII 8. 5). Эта визант. правовая норма, принятая Церковью, отражена в законодательстве большинства совр. гос-в, в т. ч. и в российских гражданских законах.

Расторжение Б. **Канонические основания.** Брачный союз прекращается смертью одного из супругов. Идеал христ. Б. — абсолютная моногамия, исключаяющая 2-й Б. Тем не менее, снисходя к немощи человеческой, христ. закон позволяет вдовцу или вдовице вступить в новый Б.: по слову ап. Павла, «жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе» (1 Кор 7. 39). (Известный пример изображения второбрачия в искусстве — мозаика храма *Св. Софии* в *К-поле*, на к-рой лик (и надпись) имп. *Кон-*



стантина IX заменил лик (и надпись) предыдущего супруга имп. Зои.)

Христ. Б. нерасторжим при жизни супругов, за исключением случаев прелюбодеяния. Господь, отвечая фарисеям, искушавшим Его вопросом о том, по всякой ли причине позволено разводиться с женой, сказал: «Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф 19. 9). И ап. Павел говорит: «Замужняя женщина привязана законом к живому мужу... Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодейцею» (Рим 7. 2–3).

Христ. учение о нерасторжимости Б. при жизни супругов противоречило рим. правовой практике, допускавшей как развод по обоюдному согласию (*divortium ex consensu*), так и развод по требованию одного из супругов, опирающемуся на законное основание (*divortium ex rationabile causa*). Осуждая свободный развод, древняя Церковь всячески стремилась отвратить от него своих членов и, в частности, не принимала в клир второбрачных.

Визант. императоры, считаясь, с одной стороны, с укоренившейся в обществе древней практикой, а с др. — с христ. учением о Б., в своих брачных законах запрещали и вновь разрешали свободный развод. В последний раз в визант. праве развод по свободному согласию супругов был разрешен на основании новеллы 566 г. имп. Юстина II, отменившего запрет таких разводов, сформулированный в 117-й новелле его предшественника, св. Юстиниана. Позднейшие сборники гражданского права — «*Прохирон*», «*Исагога*» и «*Василики*» — содержат нормы, запрещающие расторжение Б. по свободному согласию супругов без законной на то причины.

В церковном законодательстве эта норма изложена в 87-м прав. Трулльского Собора: «Жена, оставившая мужа, аще пойдет за инаго, есть прелюбодейца, по священному и божественному Василию, который весьма прилично из пророчества Иеремии привел сие... (Иер 3. 1). И паки: держай прелюбодейцу, безумен и нечестив (Притч 18. 23). Аще убо усмотрено будет, яко оставила мужа без вины, то он достоин снисхождения, а она епитимии. Снисхождение

будет ему оказано в том, да будет он в общении с Церковию. Но законно сопряженную себе жену оставляющий и иную поемлющий, по слову Господа (Лк 16. 18), повинен суду прелюбодеяния. Постановлено же правилами отец наших, таковым же быти в разряде плачущих, два года в числе слушающих чтение Писаний, три года в припадающих, и в седмый стояти с верными, и тако сподобитися причащения, аще со слезами каятися будут».

Признание Б. недействительным. По Божественному праву, христ. Б. нерасторжим, кроме случаев прелюбодеяния; однако Б., фактически существующий, но противоречащий христ. закону, подлежит отмене и признается недействительным.

Применительно к практике законодательства, действовавшего в России в синодальную эпоху, А. С. Павлов называет следующие основания для признания Б. недействительным: совершение Б. по насилью или в сумасшествии одного или обоих брачующихся, несвобода от др. Б. (не прекратившегося смертью или законом не расторгнутого), состояние в запрещенных церковными законами степенях родства или свойства, если в Б. вступили лица, к-рым по расторжении Б. запрещено вступать в новый, если вступившие в Б. не достигли церковного совершеннолетия, если в Б. вступает монах, священник и диакон, пока они состоят в своем сане, а также если один из супругов православный, а др. нехристианин (С. 379). В Российской империи по признанию церковным судом (епархиальным, с последующим утверждением в Святейшем Синоде по большинству видов дел) фактически существующего Б. недействительным гражданская власть обязана была немедленно в принудительном порядке разлучить состоявших в незаконном Б. от дальнейшего сожительства. В отдельных случаях помимо церковного покаяния виновные во вступлении в незаконный Б. подвергались уголовному наказанию.

Развод. Помимо смерти одного из супругов и отмены недействительного Б. формой прекращения Б. является развод — расторжение действительного Б. компетентной церковной или гражданской властью.

Господь Иисус Христос назвал единственным основанием для разво-

да — прелюбодеяние, к-рое оскверняет Б. Христ. учение о Б. противоречило воззрениям и обычаям евр. народа, а также нормам рим. права. Поэтому оно не сразу воплотилось в жизнь даже после христианизации Римской империи. Евангелие требует строгого соблюдения супружеской верности не только от жены, но и от мужа. Однако, поскольку такое требование было слишком высоким для общества, церковный суд считался с предписаниями гражданского права, к-рое и после *Миланского эдикта* (313) в основе своей оставалось все тем же дохрист. рим. правом и лишь постепенно вбирало в себя христ. нормы.

В правилах свт. Василия Великого проводится четкое различие между прелюбодеянием со стороны жены и нарушением супружеской верности мужем: «Господне изречение, яко не позволительно разрешатися от брака, разве словесе прелюбодейна (Мф 5. 32), по разуму онаго, равно приличествует и мужам и женам. Но не то в обычае. О женах находим много строгих изречений... Женам же обычай повелевает удерживати мужей своих, хотя они прелюбодействуют и в блуде суть. Посему не знаю, может ли прямо прелюбодейцею нарещися живущая с мужем, оставленным своею женою: ибо здесь обвинение падает на оставившую мужа, по какой причине она отступила от брака... жена, оставившая своего мужа, есть прелюбодейца, аще перешла к другому мужу, а муж оставленный достоин снисхождения, и сожительствующая с ним не осуждается. Аще же муж, отступив от жены, поймет иную, то и сам он есть прелюбодей, понеже творит ю прелюбодействовати, и живущая с ним есть прелюбодейца: поелику отвлекла к себе чужаго мужа» (Васил. 9). В 21-м прав. свт. Василий изрек: «Аще муж, сожительствова жене, и потом не довольствуясь браком, впадет в блуд, такового почитаем блудником... Впрочем не имеем правила подвергати его вине прелюбодеяния, аще грех соделан с свободною от брака. Ибо речено: прелюбодейца сквернящися осквернится, и к мужу своему не возвратится... Но соблудивший не отлучается от сожительства с женою своею, и жена должна принять мужа своего, обращающегося от блуда: но муж оскверненную жену изгоняет из своего дома. Причину сему дати





не легко, но тако принято в обычай». Совершенно очевидно, что в этих правилах свт. Василий Великий, по-разному трактуя последствия супружеской измены со стороны мужа и жены, считается с нормами гражданского права империи.

Законодательство визант. императоров со временем проникалось христ. нравственными началами. После того как развод на основании лишь обоюдного согласия супругов был исключен из правовой практики, законодательство сохранило неск. причин, дававших законное основание для расторжения Б.: прежде всего, по слову Спасителя, прелюбодеяние, включая и измену со стороны мужа, а также те случаи, к-рые можно было рассматривать как аналогию супружеской неверности или смерти. Напр., аналогией прелюбодеяния считался случай, когда жена ночевала на стороне (не в доме своих родителей); аналогией смерти, по этим правовым воззрениям, составляет неизвестное отсутствие одного из супругов в течение 5 или 10 (для военных) лет.

Законные основания для развода сформулированы в 117-й новелле св. Юстиниана. Правовые нормы этой новеллы включены в «Номоканон XIV титулов». Визант. законодательство различает причины развода, связанные с наказанием и запрещением Б. для виновной стороны (развод *cum damno*), и причины развода, не связанные с виной супругов (развод *sine damno*).

Основаниями для развода *cum damno* визант. право признавало: 1) покушение на царя, злой умысел против него, а также недонесение начальству об умысле на самодержца со стороны др. лица. Указанные преступления, как тягчайшие, лишали виновного всех гражданских прав. Это приравнивалось к его гражданской смерти, не говоря уже о том, что обычно такие преступления карались смертной казнью; 2) покушение одного супруга на жизнь др. и непредупреждение одним из супругов другого об известном ему злом умысле. Такое покушение рассматривалось как неверность, худшая, чем прелюбодеяние; 3) прелюбодеяние; 4) истребление женой утробного плода — вытравление плода — признано основанием для расторжения Б. в 22-й новелле Юстиниана; в новелле говорится, что жена, истребляющая плод, обли-

чает в себе нравственное разращение и оскорбляет мужа, лишая его потомства; 5) восприятие собственного ребенка от купели Крещения.

Согласно Васил. 49, насилие не подвергало вине прелюбодеяния пострадавшую от него: «Раствления, бывающая насилем, да не подвергаются обвинению. Посему и раба, аще насилена господином своим, неповинна». Прелюбодеяние, по визант. праву, переставало быть причиной для развода, если обе стороны виновны в нем, а также если сторона, ищущая развода, уже простила супругу его преступление прямо или косвенно (продолжая сожительствовать) или если она пропустила 5-летний срок для подачи жалобы.

Прелюбодеяние в суде доказывалось с помощью показаний свидетелей, фактом рождения ребенка или беременности, несмотря на разлуку с мужем, а также др. уликами. К прелюбодеянию приравнивалось и добрачное распутство жены, в том случае, если муж не знал о нем до вступления в Б., а также такие посяпки жены, к-рые бросали тень на ее добродетельность: если она участвовала против воли мужа в пиршествах с посторонними мужчинами, мылась с ними в бане, отлучалась против воли мужа из его дома и ночевала не в доме родителей, ходила без ведома супруга на конские ристалища, бой зверей и театральные представления. В древности посещение таких зрелищ считалось неприличным для христианонок.

Свт. Василий Великий запрещает жене требовать расторжения Б. на основании прелюбодеяния мужа. Однако со временем и жена получила такое право в случаях, если муж пытался свести ее с др. женщиной; если муж перед судом обвинял ее в прелюбодеянии и не смог доказать ее вины; если муж сожительствовал с др. женщиной в доме, где живет и его жена; если муж без нужды находился в разлуке с женой в течение продолжительного времени.

Поскольку 53-е прав. Трулльского Собора поставило духовное родство выше плотских отношений, ищущие развода могли добиваться его через восприятие собственного ребенка. Чтобы противодействовать этому, императоры Лев IV и Константин VI издали новеллу, на основании к-рой супруг, виновный в разводе по причине наступившего вслед. восприем-

ничества собственного ребенка духовного родства с женой, несовместимого с продолжением супружества, подлежал денежному штрафу или телесному наказанию, 7-летнему изгнанию и запрету вступать в новый Б.

Развод *sine damno* в визант. законодательстве допускался по следующим причинам.

1. Неспособность к супружескому сожитию, приобретенная до вступления в Б.; лишь через 2 года с момента заключения Б. супруга могла искать развода по этой причине. Бесплодие жены, в отличие от языческого рим. права, не признавалось основанием для расторжения Б.

2. Безвестное отсутствие одного из супругов в течение 5 лет, а воинов в течение 10 лет, причем вероятность смерти супруга должна была подтверждаться надежными свидетельствами. В том случае, если после вступления жены солдата во 2-й Б. первый муж возвращался, он имел право взять к себе свою жену: «Аще же по некоем времени возвратится воин, коего жена по причине долговременного отсутствия его, со иным мужем сочеталася, то паки да возмет жену свою, аще восхощет: при чем да дастся ея неведению прощение, такожде и мужу, сожителствовавшему с нею во втором браке» (Трул. 93). Пленение воина не было основанием для развода с ним. Об этом говорится в 33-й новелле имп. Льва Мудрого.

3. Сумасшествие супруга, являясь препятствием к Б., не могло служить основанием для развода, если оно приобретено в супружестве. Хотя имп. Лев Мудрый предоставил право жене разводиться после 5 лет болезни мужа, а мужу сносить сумасшествие жены в течение 3 лет и после этого требовать расторжения Б., в «Номоканон», однако, этот закон не вошел.

4. Постриг в монашество одного из супругов с согласия другого; супруг в этом случае не вправе вступать в новый Б., ибо такой Б. подвергал бы сомнению благочестивую настроенность жены или мужа, давших согласие на постриг супруга. Но визант. гражданские законы, приравнивая монашество к естественной смерти, не лишали оставшегося в миру супруга возможности вступления во 2-й Б. Расторгали Б. и при обоюдном произнесении супругами монашеских обетов.





5. Избрание мужа епископом: «Жена производимаго в епископское достоинство, предварительно разлучаясь с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его в епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа» (Трул. 48).

Развод в Византии производился по судебному решению гражданской власти, а в поздневизант. эпоху, когда брачно-семейные дела были отнесены к компетенции церковной власти, по судебному решению церковных инстанций, подлежащему утверждению со стороны архиерея. Супруги, разведенные *сум дампно*, не лишались права восстановить супружеские отношения между собой, если тому не препятствовали к.-л. новые обстоятельства вроде монашеских обетов или заключения нового Б. Возможность возобновления Б. открыта была для разведенных и *sine damno* и *сум дампно* (за исключением развода по причине прелюбодеяния). Муж, пожелавший взять к себе разведенную с ним жену-прелюбодейку, подлежал, согласно рим. праву, обвинению в сводничестве. Однако 134-я новелла имп. Юстиниана позволяла мужу вновь взять к себе жену, разведенную с ним из-за ее неверности и сосланную в мон-рь, в течение 2 лет после расторжения Б.

Развод в России. На Руси после ее Крещения действовали в основном те же нормы относительно прекращения Б., что и в Византии, но наблюдались и нек-рые отличия. Так, участие жены в пирушках, играх и мытье в бане с мужчинами не приравнивались к прелюбодеянию и не могли служить основанием для развода. На практике весьма часто Б. расторгалась из-за бесплодия жены, но формальным основанием для развода в таких случаях служило вступление жены в мон-рь. Хроническая болезнь одного из супругов не могла в Византии служить причиной для развода. В теории так было и на Руси. В Уставе св. блгв. кн. Ярослава Мудрого сказано: «Аще будет жене лихой недуг: или слепа, или долгая болезнь, про то ее не пустити. Тако же и жене нельзя пустити мужа» (ДРКУ. С. 87. [11], [12]). На практике, однако, болезнь жены часто давала мужу повод искать развода; прикрытием для развода, как правило, служил постриг

жены в монастырь. Московский кн. *Симеон Гордый* (1341–1353) отослал от себя жену под тем предлогом, что ее испортили на свадьбе и ночью она казалась ему мертвецом.

Правовые нормы, регулирующие расторжение Б., серьезно пересмотру подверглись в синодальную эпоху. Гражданские и церковные власти ограничили число законных оснований для развода. Прежде всего это касается случаев принятия одним из супругов монашества. В «Прибавлении» к Духовному регламенту сказано: «Не принимать в монастырь мужа от живой жены. Обычаем водится, что муж с женою по обоюдному согласию расторгают брак с тем, чтобы мужу постричься в монахи, а жене быть свободной и выйти замуж. Такой развод простым людям кажется правильным, но слову Божию он вполне противоречит, если он делается на этом основании... Если бы муж и жена по временному согласию пожелали принять сан монашеский, тогда, кроме других обстоятельств, обращать внимание на возраст жены, достигла ли она 50 или 60 лет, и есть ли дети у этих супругов, и в каком положении они их оставляют» (III 5).

По Указу имп. Петра I, изданному в 1720 г., вечная ссылка на каторжные работы, навсегда отлучавшая осужденного от общества, приравнивалась к его гражданской смерти и влекла за собой прекращение брачного союза. В отдельных случаях Духовные консистории и Синод расторгали брак по причине длительного сумасшествия одного из супругов, хотя в правовую норму эти прецеденты не возводили.

В синодальную эпоху Б. расторгалась чаще всего вслед. прелюбодеяния одного из супругов. Основанием для развода могло служить при этом лишь доказанное прелюбодеяние в прямом смысле. Причиной развода в этом случае могла быть неверность не только жены, но и в равной степени мужа. Российское законодательство синодальной эпохи позволило требовать развода супругу, принявшему христианство, если др. сторона осталась неверной (Указ от 12 янв. 1739. П. 4). Но закон этот противоречил учению ап. Павла (1 Кор 7. 12–16) и 72-му прав. Трулльского Собора.

Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг.

принял «Определение о поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью». Законными поводами для ходатайства одного из супругов о расторжении церковного Б. Собор признал отпадение от Православия, прелюбодеяние и противоестественные пороки, неспособность к брачному сожитию, наступившую до Б. или явившуюся следствием намеренного самокалечения, заболевание проказой или сифилисом, длительное безвестное отсутствие, присуждение супруга или супруги к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния, посягательство на жизнь или здоровье супруга или детей, снохачество, сводничество, извлечение выгод из непотребств супруга, вступление одного из супругов в новый Б. (Собор, 1918. Определения. Вып. 3. С. 61–64).

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», принятыми Архиерейским Собором 2000 г., «этот перечень оснований к расторжению брака дополняется такими причинами, как заболевание СПИДом, медицински засвидетельствованные хронический алкоголизм или наркомания, совершение женой аборта при несогласии мужа» (X 3). Документ содержит следующее разъяснение относительно развода: «Согласие на расторжение церковного брака не может даваться ради угождения прихоти или для «подтверждения» гражданского развода. Впрочем, если распад брака является свершившимся фактом, особенно при раздельном проживании супругов, а восстановление семьи не признается возможным, по пастырскому снисхождению также допускается церковный развод» (X 3).

В синодальную эпоху бракоразводные дела рассматривались Духовными консисториями и решения по ним утверждались епархиальными епископами и Святейшим Синодом. В наст. время бракоразводные дела рассматриваются в гос. судебных органах. Это, однако, не избавляет правосл. христианина от долга подвергать свое желание расторгнуть церковный Б. суду законной церковной власти, суду епископа. Церковная власть в таком случае не проводит сложного судебного разбирательства, подобного тому, к-рое проводили в синодальную



эпоху в консистории или Синоде, не имея для этого достаточных средств, она может в своем решении по ходатайству о расторжении Б. опираться лишь на показания самих супругов, свидетельство духовника, а также на решение гражданского суда по данному делу, если оно уже состоялось.

Поскольку декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 г. интерпретировался советскими властями как исключаящий право церковных учреждений на проведение бракоразводных процессов, хотя процессы по таким делам не могли иметь гражданско-правовых последствий, 2 июня 1920 г. св. Патриарх Тихон и Свящ. Синод издали указ, к-рый содержит следующее положение: «За прекращением производств бракоразводных дел в Епархиальных советах и подобных коллегияльных учреждениях суждение о возможности или невозможности снятия церковного бракословения и разрешения на венчание разведенных предоставить непосредственно власти архиереев» (ЖМП, 1931–1935 гг. М., 2001. С. 17). Несогласным с решением архиереев этим указом предоставлялось право подавать жалобы на имя Святейшего Патриарха. Такой порядок был подтвержден постановлением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Нижегородского Сергия (Страгородского) и Временного Патриаршего Свящ. Синода 25 сент. 1928 г. и еще раз 29 окт. 1931 г. (Там же).

Католич. право не допускает развода (СІС 1141), хотя на практике в католич. Церкви гораздо чаще, чем в правосл., отменяются как недействительные фактически существующие Б. («незавершенные» Б.—СІС 1142). Причем обычно такая отмена дает обеим сторонам право вступать в новый Б. (СІС 1144–1146).

Правосл. церковное право с расторжением Б. связывает запрет 2-го Б. для виновной стороны. Исключения допускаются лишь ввиду икономии.

Лит.: Азаревич Д. И. Брачные элементы и их значение. Ярославль, 1879; Горчаков М. О тайне супружества. СПб., 1880; Пляшкевич В. А. Брак, как таинство в древней христ. Церкви // ПО. 1883. Т. 1. № 2. С. 199–237; Филарет Московский, свт. Письмо обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову // Собр. мнений. М., 1887. Т. 5. Ч. 1. С. 477–479; Виссарион (Не-

чаев), еп. Святость брачного союза // он же. Духовная пища: Сб. для религ. чтения. М., 1891, 2002^н. С. 21–44; Страхов Н. Христианское учение о браке и противники этого учения. Х., 1895; Духовный регламент. М., 1897; Никодим [Милаш], еп. Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 572–647; Павлов А. С. Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 317–390; Струженцов М. И. Православно-христианское учение о браке по поводу воззрений на брак гр. Л. Н. Толстого и некоторых совр. публицистов. Серг. П., 1902; Брянецев Д. К вопросу о браке // ВиР. 1906. № 20. С. 143–153; № 21. С. 299–311; Буткевич Т. К вопросу о смешанных браках // Там же. 1912. № 18. С. 717–734; № 19–21. С. 1–22, 145–166, 280–308; Бердников И. С. Краткий курс церк. права. Каз., 1913². С. 311–426; Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 1913⁵. С. 349–390, 314–319; Алфеев П. И. Идеал христ. брака по Евангелию и учению Церкви. Рязань, 1916; Богословский С. К вопросу о поводах к брачному разводу // ВиР. 1916. № 11. С. 1344–1372; Муретов М. Д. Христианский брак и Церковь. Серг. П., 1916; Троицкий С. В. Христианская философия брака. П., 1933. К., 1996; Prader J. La legislazione matrimoniale latina e orientale. R., 1993; Сихари А. О браке. Милан; М., 1993; Анатолий (Блюм), митр. Сурожский. Таинство любви: Беседа о христ. браке. СПб., 1994; Юркович И. Каноническое право о народе Божием и о браке. М., 1994. С. 477–613; Цыпин В., прот. Церковное право. М., 1996. С. 337–368; Григорьевский М. Учение свт. Иоанна Златоуста о браке. Серг. П., 2000; Мейендорф И., протопресп. Брак в Православии // Соловьев В. Смысл любви. Троицкий С. Христианская философия брака. Мейендорф И., прот. Брак в Православии. М., 1995. С. 213–286.

Прот. Владислав Цыпин

Чинопоследование благословения Б. Своим присутствием на браке в Кане Галилейской (Ин 2. 1–11) и Своими словами о том, что вступившие в Б. «уже не двое, но одна плоть, итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф 19. 6),



ни фарисеи, к к-рым были обращены слова Спасителя, не были христианами и вступали в Б. так, как это было принято в обществе того времени. О Божественном происхождении Б.— и не только между христианами — писал и ап. Павел (1 Кор 7. 10–17). Следуя учению Христа и апостолов, Церковь с самого начала признала Б., причем заключенный согласно обычным обрядам иудеев и др. древних народов, богоустановленным и общечеловеческим институтом. Во Христе человек получает затрагивающий все стороны его жизни дар обновления, это касается и Б.— так, Б., возможный и вне Церкви, в Церкви вместе с др. проявлениями человеческого бытия становится благодатным и спасительным (см.: 1 Кор 7. 4, Евр. 13. 14). Дар новой жизни и обожения преподается всем верным в таинстве Евхаристии, поэтому именно участие супругов в Евхаристии скорее всего и было первоначально единственным знаком христ. освящения их брачного союза; особое чинопоследование благословения Б. в Церкви, видимо, сложилось только с течением времени (А. Покровский). Первые поколения христиан вступали в Б. согласно привычным им ветхозаветным или античным обычаям (естественно, с исключением всего того, что противоречило христианству, напр. жертвоприношений домашним божествам); при этом на Б. старались приглашать епископов и священников (см. правила Соборов IV в.: Неокес. 7, Лаодик. 54, также Тимоф. 11; ср.: Трул. 24), и именно участие епископа (или священника), его молитва о новобрачных и благословение их, совершение им

Брак в Кане.
Ростись церкви во имя
свт. Николая Орфанос
в Фессалонике. XIV в.

символических действий (в большинстве развившихся из дохрист. обрядов) и стали нормой христ. чина

бракосочетания. Тесная связь символических действий, совершаемых при заключении церковного Б., с ветхозаветной и античной традициями требует особого рассмотрения последних.

Ветхозаветные обряды бракосочетания. Брак у иудеев. В ветхозаветную эпоху особенно важное значение имело обручение, состоявшее в выплате родителям невесты выкупа (евр. *moḥar*) или исполнении для них к.-л. службы (Быт 29; 1 Цар 18), при этом жених или невеста при церемонии передачи брачных даров могли и не присутствовать (Быт 24. 1–53). Обрученные считались уже женатыми, хотя еще не жили вместе (Втор 22. 23–29; ср.: Мф 1. 18; Лк 2. 1–5; начиная с эпохи иудаизма для расторжения обручения требуется разводное письмо); более того — брачный сговор и пир в честь него могли быть в некоторых случаях единственными обрядами бракосочетания (Быт 24. 54). Центром самого заключения Б. был брачный пир, многократно упоминаемый в ВЗ, а также в Евангелии, в описании Б. в Кане и в притчах Господа Иисуса Христа. В пророческих книгах упомянуты особые одеяния невесты, а также венец на голове жениха (Ис 49. 18; 61. 10; Иер 2. 32). Молодых обычно благословлял отец невесты; участие священников или левитов в брачной церемонии не требовалось.

Подробное описание порядка заключения Б. в межзаветную эпоху приводится в Книге Товита (гл. 7–8). Бракосочетание предварялось договором жениха и родителей невесты; церемония имела следующий порядок: 1) отец невесты соединял руки брачующихся; 2) благословлял их; 3) подписывался брачный договор; 4) устраивался пир; 5) жених входил в комнату к невесте; 6) на утро пир продолжался в течение еще неск. дней. В Книге Товита приведены 2 брачные молитвы (жениха и отца невесты — 8. 5–8, 15–17); это единственный пример текста брачных молитв в Библии, он оказал некоторое влияние на христ. чинопоследования Б.

После II в. по Р. Х. в раввинистическом иудаизме начал складываться особый чин бракосочетания, первоначально разделенный на 2 части — обручение и Б.; после XI в. обе части стали совершаться вместе. Он начинается с возгласения неск. стихов, затем над молодыми простирают особый балдахин (*huppā*; напоминание о брачном шатре, в котором уединялись молодожены в эпоху патриархов), раввин благословляет чашу с вином и читает молитву-бла-

гословие обручения (*birkat 'êrušin*), жених надевает кольцо (обязательно без камня) на палец невесты со словами: «Се, ты посвящена мне этим кольцом, согласно Закону Моисея и Израиля» (сохр. из обычая давать невесте или ее родителям выкуп; в Талмуде говорится не о кольце, а о монете, и у йеменских евреев до сих пор в этот момент жених говорит: «Се, ты посвящена мне этой монетой»), читается по-арамейски брачный договор (*ketuba*). Далее следуют центральная молитва брачного чина — «брачные благословения» (*birkat nissuin*), — состоящая из 7 частей (1-я — над чашей), и брачный пир. Пир начинается с того, что жених и невеста вкушают от благословленной общей чаши с вином, к-рую затем разбивает жених. Церемония заканчивается заключительной молитвой-благословением, после чего повторяется молитва «брачных благословений». Во время бракосочетания в практике различных иудейских общин могут звучать специальные брачные песни (*Idelsohn. S. 168–170*).

Античные обряды бракосочетания. Античные греч. обряды известны лишь фрагментарно; вероятно, в разных полисах практиковались разные чины. Древняя торжественная церемония бракосочетания в античном Риме называлась *confarreatio* и совершалась верховным жрецом (*pontifex maximus*) через принесение жертвы (обычно хлеба и овцы или фруктов) Юпитеру; обязательным было присутствие 10 свидетелей. К I в. по Р. Х. эта церемония в основном вышла из практики; Б. заключался путем др. юридических процедур. В I–IV вв. Б. в античном Риме обычно, хотя не обязательно, предварялся обручением (лат. *sponsalia*), сводившимся к подписанию договора и, возможно, обмену дарами, гарантировавшими его ненарушимость; брачная церемония обычно имела следующий порядок. Как и в ВЗ, особое значение придавалось одеянию невесты: к свадьбе ее волосы заплетали в 6 косичек (*crines*), перевязанных шерстяными лентами (*vittae*), она надевала прямую тунику (*tunica recta*), препоясанную «поясом Геркулеса»; главным украшением был оранжевый головной покров (*flammeum*). Все собиравшиеся в доме отца невесты, приходил жених, произносились слова согласия. Свидетели подпи-

сывали брачный контракт (*tabulae nuptiales*). Наконец, отец невесты передавал ее в руки почтенной женщины, бывшей замужем один раз (*pronuba*), а та соединяла правые руки жениха и невесты; этот обряд (*dextrarum iunctio*) считался важнейшим. Гости высказывали пожелания счастья молодым (*feliciter*). Далее следовал еще один важный обряд — передача невесты в дом жениха (*deductio in domum*). Из дома своего отца невеста шла или ехала в сопровождении неск. юных мальчиков; на улицах в честь свадьбы пелись песни и возглашались пожелания. У входа в дом невесту ждал жених — широко распространенное суеверие требовало того, чтобы он сам перенес ее через порог своего дома. В доме она прикасалась к огню, зажженному от очага, и воде в знак того, что она теперь заведует хозяйством; могла быть также принесена жертва домашним богествам. Молодые шли в свои покои, возле к-рых им пели свадебную песнь — эпиталаму (греч. *ἐπιθάλμιος*), и церемония заканчивалась. На др. день молодых посещали родственники. В эллинистической Греции обряды были схожими с рим., здесь был широко распространен обычай украшать дом, где проходило торжество, цветами, а головы молодых — венками (*Erdmann W. Die Ehe im alten Griechenland. Münch., 1934. S. 250 f.*).

Чин благословения Б. в Церкви II–V вв. В нач. II в. особый развитый чин церковного Б. еще не существовал, христиане женились так, как было принято в обществе того времени, но Церковь требовала, чтобы Б. были «во Господе» (1 Кор 7. 39), т. е. соответствовали высоким нравственным требованиям христианства, чтобы быть земным отражением союза Христа и Церкви (Еф 5. 22–33). Так, сщмч. Игнатий Богоносец пишет, что Б. следует заключать с согласия (*μετὰ ὑπόμης*) епископа, чтобы Б. был «согласно Господу» (*κατὰ Κύριον*), но не упоминает об участии епископа в церемонии (*Ign. Ep. ad Polyc. 5. 2*). Из этого следует, что в Церкви еще не было отдельного чинопоследования бракосочетания, т. к. в др. месте сщмч. Игнатий запрещает совершать к.-л. богослужения без епископа (*Ign. Ep. ad Smyrn. 8*). В этом же смысле можно понимать известное выражение автора «Послания к Диогнету»

(кон. II — нач. III в.): «Христиане... вступают в брак так же, как и все» (V 6). Таинством, к-рое освящало Б., так же как и всю жизнь христианина, являлась Евхаристия, напр., Климент Александрийский пишет, что Б. не является грехом, «ибо он приобщается нетлению» (*Clem. Alex. Strom.* III 17. 104; «*ἄφθαρσία*» (нетление) — обычный термин для обозначения Евхаристии у раннехрист. авторов). Согласно Тертуллиану, Б. между христианами свят, ибо его «соединяет Церковь, подтверждает приношение (т. е. Евхаристия.— М. Ж.), знаменует благословение, ангелы славят, Отец полагает действительным» (*Tertull. Ad uxor.* II 9); свидетельство Тертуллиана понимается исследователями по-разному: как описание церковного чина бракосочетания (к-рый в таком случае к III в. заключался в преподании молодым благословения во время литургии) или как общее указание на святость брачных отношений христиан. В др. месте Тертуллиан упоминает участие христиан в обручении (*sponsalia*) и бракосочетании (*nuptialium*), к-рые совершались по рим. античной церемонии (*De idololatr.* 16).

К IV в. совершение литургии в связи с заключением Б. стало распространенной практикой. Тогда же начинают складываться и церковные чины бракосочетания, различающиеся в разных регионах христ. мира. Основу этих чинив составляют собственно христ. элементы, в первую очередь Евхаристия и священническое благословение, но употребляются также обряды, унаследованные от ветхозаветных и античных времен (вручение невесте брачных даров, соединение правых рук жениха и невесты, ношение невест-

Христианский брак. Соединение правых рук. Рисунок золотого донца стеклянного ритуального сосуда из римских катакомб. III–IV вв.



той особых одежд или покрывала, надевание на жениха и невесту венков, брачный пир, шествие новобрачных в их дом, пение гимнов во время шествия и по прибытии в дом). Надевание венков при бракосочетании упоминается уже у Тертуллиана, к-рый осуждает этот обряд как заимствованный у язычников (*De Corona.* 13. 4, 14. 2). Послания свт. Григория Богослова содержат ироничные высказывания по поводу брачных венцов (Ер. 231, ad Euseb.); святитель упоминает и нек-рые др. моменты брачной церемонии (явно восходящие к античной традиции) — украшение чертога молодых цветами, собрание множества людей (в т. ч. епископов), соединение правых рук, празднество, пение эпиграмм (свт. Григорий предлагает взамен стихи Пс 127. 5–6), подарки новобрачным — и противопоставляет им молитвы о молодых (Ер. 193, 194, 231, 232). Из слов святителя следует, что соединение рук молодоженов совершал епископ, занимавший, т. о., место рим. женщины-*pronuba*; изображения Христа, соединяющего руки новобрачных, встречаются на визант. монетах и иных предметах V–XII вв. (*Walter.* P. 121–125).

Ни один из известных сборников III–IV вв., куда входят (помимо прочего) молитвы важнейших церковных священнодействий — «*Апостольские постановления*», «*Серапиона Евхологий*», «*Барселонский папирус*», — не содержит молитв бракосочетания, что свидетельствует о том, что к.-л. устоявшихся их текстов в ту эпоху еще не было; единственный пример подобной молитвы среди ранних текстов находится в апокрифических «*Деяниях апостола Фомы*» (кон. II — нач. III в.), где описано, как ап. Фома благословляет молодую пару возле брачного ложа (гл. 10). Брачная молитва-благословение из домашней стала церковной, вероятно, только к кон. IV в., а в нек-рых областях христ. мира еще позднее.

К V в. древние брачные обряды постепенно получают новое христ. осмысление: так, свт. Иоанн Златоуст пишет, что брачные венки нужно понимать как символ победы молодоженов над плотскими удовольствиями (*In ep. 1 ad Tim.* 9. 2). Кроме обряда венчания в творениях свт. Иоанна в связи с бракосочетанием упоминаются брачный договор, осо-

бое одевание невесты, присутствие священников, молитвы и благословения, пир (*In Gen.* 48. 5; *In ep. ad Col.* 12. 4). В «*Лавсаике*» Палладия (1-я четв. V в.) описывается бракосочетание Амуна Нитрийского; оно состоит из венчания, брачного пира и каких-то «подобных браку» обрядов (*πάντα τὰ κατὰ τὸν γάμον*) и оканчивается тогда, когда все уйдут из чертога молодых (*Vita* 8). К нач. V в., т. о., на Востоке уже существовал особый церковный чин бракосочетания.

На Западе к нач. V в. христ. чин бракосочетания также в общих чертах уже сложился. Наиболее раннее свидетельство зап. практики — письмо папы Сириция (Ер. 41) к еп. Имерию Таррагонскому (385), где говорится, что священник благословляет молодоженов, и упоминается обряд возложения на невесту или на обоих молодых специального покрыва, т. н. *velatio*; обряд происходит или от рим. *flammeum*, или от христ. обряда при посвящении дев; о *velatio* дающих обеты безбрачия дев пишут мн. зап. авторы IV–V вв. Благословение священником молодоженов упоминается у свт. Амвросия Медиоланского (Ер. 62. 7), у Амброзиастера (*Comm. in Ep. ad Tim.* 1 3. 12–13, 5. 3; *Comm. in Ep. ad Cor.* 1 7. 40, 11. 3), у Сириция (Ер. 1. 4. 5; 1. 9. 13; 7. 3). Свт. *Павлин Милостивый*, еп. Ноланский († 431), написал большую поэму-эпиграмму в честь свадьбы тещи Юлиана, сына еп. Капуи Мемора, и Тиции (вероятно, дочери еп. Эмилия). В поэме описано, как Мемор ведет к стоящему у св. престола Эмилию своего сына; у престола жених и невеста целуют друг друга, Эмилий соединяет их руки, возлагает на них брачный покров и «освящает их молитвой»; из текста неясно, совершалась ли в честь свадьбы Евхаристия (*Carmen* 25; к сожалению, поэму еп. Павлина нельзя считать выражением повсеместной практики, потому что в ней говорится о Б. между детьми клириков; отношение к таким Б. было особым. Наконец, автор «*Praedestinatus*» (2-я четв. V в.) пишет о священническом благословении и Причащении брачующихся Св. Таин (3. 31). На Западе, т. о., к сер. V в. чин церковного бракосочетания включал в себя священническую молитву, обряд соединения правых рук, *velatio* и Причащение Св. Таин. Однако в отличие от Вос-

тока, где венчание и Причащение повсеместно стали главными элементами брачного чина, на Западе вплоть до окончания эпохи средневековья состав чина не был упорядочен: так, на территории распространения *галликанского обряда* участие клириков в чине бракосочетания могло сводиться к освящению комнаты новобрачных; в Сев. Африке в нач. V в. епископ участвовал в подписании брачного контракта, но особого церковного чина еще не было (*tabulae nuptiales* упомянуты в творениях блж. Августина более 10 раз (напр., *Serm.* 278. 9), но о к.-л. др. обрядах блж. Августина, в чьих творениях Б. уделено много внимания, ничего не сообщает; таинством (*sacramentum*) Б., по его мнению, делает его сходство с союзом Христа и Церкви (*Aug. De bono conjug.* 18. 21)).

Церковное бракосочетание в Византии в VI–XI вв. К VI в. в К-поле уже существовали нек-рые из тех молитв бракосочетания, какие вошли в традиц. визант. чин и используются правосл. Церковью и в наст. время: напр., в кондаке на Б. в Кане Галилейской прп. Роман Сладкопевец цитирует 2 из них (совр. 2-я молитва обручения и 4-я венчания) (*SC.* 110. 295–321). Подробное описание состоявшейся в 582 г. церемонии бракосочетания имп. Маврикия дает *Феофилакт Симокатта* (*Hist.* I 10). Церемония проходила во дворце Дафна (часть *Большого дворца в К-поле*) и началась с того, что Патриарх провел торжественное богослужение (вероятно, в дворцовой ц. св. Стефана), во время к-рого соединил руки новобрачных, повенчал их и причастил Св. Таин. Далее праздник продолжился в одной из зал дворца, где император снял перед всеми покров с лица супруги и была воспета брачная песнь (*ὕμνος*). Невестоводитель (*νυμφαγωγός*) подал новобрачным кубок с вином, и начался пир. Во время пира, как отмечает Феофилакт, на молодоженов «не возлагались венки, так как новобрачные, не будучи простолюдниками» были уже повенчаны заранее (из чего следует, что в VI в. среди простых людей обряд венчания еще мог быть связан не с церковным чином, а с праздничной трапезой); празднества в честь имп. свадьбы продолжались 7 дней.

В IX в. прп. Феодор Студит пишет о чине венчания как о само собой

разумеющемся, при этом он цитирует «священную молитву венчания», текст к-рой совпадает с текстом доньше используемых молитв визант. чина венчания (совр. 3-я и 4-я); кроме того, прп. Феодор называет чин термином «*μυσταγωγία*» (что может указывать на соединение Б. с Евхаристией: визант. авторы часто называют литургию этим словом) и говорит о том, что чин содержит призывание Божественной благодати и поэтому не должен совершаться над второбрачными (*Theod. Stud. Ep.* 22, 25, 28, 31, 50).

Но несмотря на то что к VI в. церковный чин бракосочетания уже существовал, юридически обязательным (с т. зр. как гражданского, так и церковного права) он становится гораздо позже. В «Дигестах» имп. св. Юстиниана молитвы при заключении Б. не упоминаются (23. 2; 35. 1. 15). В «Эклоге» имп. Льва III и Константина V говорится о гражданском обручении (*Titul.* 1) и о заключении Б. (*Titul.* 2), причем в 1-м титуле церковное последование не упомянуто, а во 2-м нормальным способом заключения Б. названо подписание договора, и лишь в особых обстоятельствах допускаются не зафиксированные письменно Б., заключенные или в присутствии друзей (свидетелей), или с церковного благословения. В «Исагоге» (886), в составлении к-рой, возможно, принимал участие Патриарх св. Фотий, также не упоминаются к.-л. молитвы при обручении и указаны 3 способа заключения Б. — подписание договора, венчание и благословение (из документа очевидно, что церковные благословение и венчание — это разные чины; по предположению А. М. Пентковского (*Le Mariage.* P. 259–287), под «благословением» в «Эклоге» и «Исагоге» следует понимать чин церковного обручения). Начиная с этого (точнее, неск. более раннего) времени из сохранившихся рукописей *Евхология* (древнейшая — *Vat. Barb.* 336, кон. VIII в.) известен текст визант. чина церковного благословения Б. Обязательным для всех подданных империи церковное бракосочетание становится только при Льве VI Мудром, 74-я новелла к-рого упоминает о благословении при обручении, а 89-я обязывает получать благословение на совместную жизнь (*συνοικέσιον*). Наконец, в 24-й новелле имп. Алексея I Комнина (1084)



Христос, венчающий имп. Романа и имп. Евдокию. Резная пластина. X или XI в. (Paris. BNF)

как о само собой разумеющемся говорится о церковном благословении при обручении (*μνηστεία*) и при браке (*ὑμνος*), а в 31-й новелле (1092) обязательность церковного благословения распространяется и на рабов. С XI в. также и в визант. искусстве типичной иконографией Б. становится образ Христа, венчающего супругов (*Walter.* P. 122–125).

Православное чинопоследование таинства Б. В греч. и слав. рукописях Евхология текст чинопоследования церковного благословения Б. отличается большим разнообразием, поэтому нельзя говорить о к.-л. его общепринятом стандартном виде (такой текст возник только в XVI–XVII вв. с повсеместным распространением печатных богослужебных книг), хотя основа чинопоследования во всех рукописях одна и та же. Чинопоследование состоит из 3 частей: обручения, венчания и молитв на разрешение венцов и (или) на благословение комнаты новобрачных; каждая часть чина за редкими исключениями выделяется отдельным заголовком. Обручение в большинстве случаев образует отдельный чин (хотя встречаются рукописи XVI–XVII вв., где обручение неразрывно соединено с венчанием — напр., *Castam.* 60 (63), XVI в.). На практике, однако, обручение обычно совершается сразу вместе с венчанием; это было в обычае по крайней мере уже в XV в.; так, в написанном блж. Симеоном, архиеп. Фессалоникийским († 1429),

толковании церковного чинопоследования бракосочетания описаны соединенные вместе обручение и венчание и не упомянута возможность раздельного их совершения.

Чин обручения в рукописях обычно обозначается словами «μνηστεία» или «μνήστρα» (помолвка, обручение); с XV в., как правило, — «μνηστεία ἡοὺν ἀρραβῶνος» (обручение, т. е. [обряд] брачных даров); именно так обручение надписывается и в совр. печатных книгах. Тем не менее встречаются рукописи (напр., Sinait. gr. 973, 1153 г.; Taphou. 615 (757), 1522 г. и др.), где «ἀρραβῶνα» и «μνηστεία» — названия разных чинов. Встречающееся различие терминов «обручение» и «[обряд] брачных даров» может указывать как на смешение традиций, где один и тот же момент процесса вступления в Б. обозначался по-разному, так и на то, что термином «ἀρραβῶνος» первоначально обозначалось не обручение, а др. момент. Основу чина обручения неизменно составляют 2 молитвы — «Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τὰ διηρημένα συναγαγὼν εἰς ἐνότητα» (Бже вѣчный, разстоящася совравыи въ соединѣнїе) и «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἐξ ἐθνῶν προμνηστευσάμενος ἐκκλησίαν» (Гди бже нашъ, ꙗзыкъ предъвѣрчїи црковь), — известные уже по древнейшей сохранившейся рукописи Евхология и используемые доныне, а также сам обряд обручения (обмен жениха и невесты кольцами). С IX–X вв. в рукописях практически всегда выписывается также мирная ектения с особыми прошениями; появляются и др. молитвы на обручение. Чаще проч. в рукописях встречаются следующие дополнительные молитвы: «[Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,] ὁ τῷ παιδί τοῦ πατριάρχου Ἀβραὰμ συμπλορευθεὶς» (Господи Боже наш, слуге патриарха Авраама сопутествовавший), «Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀπόστειλας τὴν ἀλήθειάν σου» (Владыко Господи Боже наш, пославший истину Твою), «Σῶτερ [или: Πάτερ] ἀγαθὲ καὶ φιλόανθρωπε, τὸν ἀρραβῶνα τοῦτον ἰσχυρον» (Спаситель благой и человеколюбивый, это [обручение, заключенное через вручение] брачных даров, укрепи), «Δέσποτα φιλόανθρωπε Κύριε, ὁ ἐν τῇ προφητικῇ φωνῇ...» (Владыко человеколюбивый Господи, голосом пророков говоривший). Первые 3 из них могут также указываться как молитвы на чин ἀρραβῶνος (когда он выделяется из чина обручения); 1-я и 4-я входят в чин

обручения согласно рус. старопечатным дониконовским книгам (вместе с двумя древнейшими молитвами), причем 4-я обозначается как молитва на надевание «убруса» (платка) на невесту (этот напоминающий рим. *velatio* обряд совершался священником в доме невесты в день свадьбы). В совр. чине обручения кроме ектении и 2 древнейших молитв присутствует еще одна — «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ παιδί τοῦ πατριάρχου Ἀβραὰμ συμπλορευθεὶς» (Гди бже нашъ, строкъ патриάρха авраама шестествоваый), — составленная из неск.: ее начальная и средняя части близки к упомянутым выше 1-й и 2-й молитвам на чин ἀρραβῶνος. Полностью 3-я молитва совр. чина обручения встречается только с XVI в. (напр., в ркп. Sinait. gr. 996, 1566 г.), причем в качестве молитвы на чин ἀρραβῶνος. Помимо указанных по рукописям известны еще ок. 10 молитв обручения; иногда в чин также входят молитвы, обычно относящиеся к венчанию (напр., в Евхологии 1536 г. из афонской Великой лавры, № 21 по Дмитриевскому). Сам обряд обручения помещается или между молитвами, или после них и заключается в том, что священник надевает кольца новобрачным, а затем меняет их местами. Мужу полагается носить серебряное (ранние рукописи обычно говорят о железном), а жене — золотое кольцо; большая стоимость жен. кольца — след обычая давать невесте или ее семье брачный дар (ἀρραβῶνος), к-рый, будучи принятым, считался гарантом буд. свадьбы. Нередко в чин обручения входит античный обряд соединения рук, иногда — лобзание супругами друг друга (напр., Sinait. gr. 973, 1153 г.), Причащение

Обручальное кольцо. I–III вв.



Св. Таин (Sinait. gr. 958, X в.), вкушение супругами от общей чаши с вином (Vatop. 322 (934), 1468 г.; ГИМ. Син. 324, 1-я пол. XV в.). Предположение о том, что в Византии церковное обручение могло быть достаточной формой заключения Б., подтверждается тем, что изредка в рукописях встречаются указания на необязательность венчания и на возможность начала семейной жизни супругами уже после обручения (напр., Sinait. gr. 957, IX–X вв.; Vatop. 322 (934), 1468 г.; Pantel. 364, XV в.); вероятно, этот же смысл некогда вкладывался в рубрику, заключающую чин обручения: «ἀπὸ τῆς ὕψω χροτάτῃς ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ» (возможно, слов «ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ» первоначально в тексте рубрики не было) (см. ст. *Обручение*).

Тем не менее не известна ни одна рукопись, где было бы выписано обручение, но отсутствовал чин венчания, именно он является центральным в визант. чинопоследовании. Основу этого чина, начиная с древнейших сохранившихся рукописей (Vat. Barb. 336, кон. VIII в.; РНБ. Греч. 226, IX–X вв. и др.), образуют мирная ектения с особыми прошениями, 2 молитвы — «Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας ἐκ χοῦς τὸν ἄνθρωπον» (Бже стый, создавый ꙗ персти человекъ) и «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηρίῳ σου οἰκονομία καταξιώσας ἐν Κανῶ» (Гди бже нашъ, во сїи҃тельномъ твоѣмъ смотрѣнїи, сподобивый въ канѣ) — и обряд возложения венцов, а также Причащение Св. Таин и молитва «Ὁ Θεὸς, ὁ πάντα ποιήσας τῇ ἰσχύϊ σου» (Бже, всѣ сотворивый крѣпостїю твоѣю) над общей чашей с вином (и вкушение от нее). В отдельных рукописях XV в., однако, Причащение исключено из чина; с XVII в. оно исчезло из общепринятого чина венчания. Кроме указанных молитв и обрядов в большинстве рукописей священнику предписано соединять правые руки молодых и произносить особое благословение (в Vat. Barb. 336 эти подробности опущены); с XI в. в чин венчания также включаются: Пс 127 в начале, «Отче наш» перед Причащением и общей чашей, дополнительные молитвы; с XV в. регулярно выписывается служба чтений (прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие, сугубая ектения; в ркп. старше XV в. служба чтений встречается очень редко — напр., в Sinait. gr. 958, X в. и 973, 1153 г.).



Пс 127 (с припевом «**ГЛАВА ТѢБѢ БЖЕ НАШЪ, СЛАВА ТѢБѢ**»), молитвы, возложение венцов, священническое благословение, служба чтений, «Отче наш», вкушение молодоженами от общей чаши являются составными частями и совр. чина; кроме того, в Требниках российских изданий (и зависящих от них) в начале чина венчания присутствуют обращенные к молодым вопросы священника о добровольном вступлении в Б., заимствованные из зап. практики через посредство Требника митр. Петра (Могилы). В греч. чине венчания вопросы отсутствуют, хотя в рукописях подобное иногда встречается (перед обручением — Laur. A. 105, XV в.; перед венчанием — Sinait. gr. 973, 1153 г.).

Несмотря на то что в рукописях составные части чина венчания в основном сходны, порядок их следования различается. Древнейшие рукописи, отражающие близкую к к-польской (но отличающуюся от нее) практику VIII–IX вв., содержат: 1) ектению; 2) 1-ю из двух указанных молитв; 3) возложение венцов и соединение рук (также священническое благословение — не во всех ркп.); 4) 2-ю молитву; 5) Причащение и общую чашу (с молитвой). По рукописям, отражающим классическую к-польскую практику XI в. (Paris. Coislin. 213, 1027 г.; Сургт. Г. β. I, XI–XII вв. и др.), чин открывается Пс 127, следуют ектения и 1-я из указанных молитв, возложение венцов, соединение священником правых рук венчающихся (о священническом благословении ничего не сказано), 2-я молитва, «Отче наш», возглас «**Τὰ Προηγιασμένα ἄγια τοῖς ἁγίοις**» (Преждеосвящен. нам сѣла стѣмъ), Причащение, молитва и вкушение от общей чаши и разбиение последней.

С XV в., когда в состав венчания регулярно входит служба чтений, она обычно вставляется между возложением венцов и молитвой «**Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηρίῳ σου οἰκονομία καταξιώσας ἐν Κανῶ**»; однако существует целый ряд рукописей, где служба чтений предваряет весь чин (в частности, эта практика бытовала на Руси до реформ 2-й пол. XVII в.). Священническое благословение сразу после венчания может отсутствовать. Соединение рук может совершаться во время чина обручения, в начале чина венчания, сразу после возложения венцов (пе-

ред благословением), в конце чина. В чин венчания может входить обряд обмена кольцами (Sinait. gr. 962, XI–XII вв. и gr. 960, XIII в.). Накопец, по греч. рукописям южноитал. происхождения, в чин венчания входит рим. обряд *velatio* (Сургт. Г. β. VII, X в.; Vat. gr. 1554, XII в. и др.).

В нек-рых рукописях чин венчания соединен с Божественной литургией, но это — исключение, а не правило. Вопреки распространенному неверному мнению (к-рое основано на сходстве порядка венчания и литургии в рукописях и печатных изданиях XV–XX вв.) чин венчания не выделился из литургии — напротив, по рукописям VIII–XV вв. можно проследить, как чин венчания был постепенно приближен к порядку литургии. Неверно также мнение о совершении в конце чина венчания литургии Преждеосвященных Даров, можно достоверно утверждать, что кроме возгласа «**Τὰ Προηγιασμένα...**» (Преждеосвященная) ничего общего между ними нет. В работе прот. Иоанна *Мейендорфа* «Брак в Православии» было высказано предположение, что венчание первоначально входило в чин литургии, а особый — неевхаристический — брачный чин сформировался со времен имп. Льва VI Мудрого из-за признания обязательности церковного Б. для всех (в т. ч. и далеких от Церкви) людей и одновременно невозможности допускать к Причащению недостойных. Это предположение не находит подтверждения в рукописях: все древнейшие списки содержат указание на Причащение венчающихся (иными словами, отделения венчания от приобщения Евхаристии при Льве VI не было); черты сходства с литургией чин венчания приобрел только в течение XI–XV вв.; описание церковного бракосочетания имп. Маврикия, царствовавшего на 3 века раньше Льва VI, очень напоминает чин венчания по древнейшим спискам.

Кроме 3 древнейших молитв венчания, цитируемых уже авторами VI–IX вв. («**Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας**», «**Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηρίῳ σου οἰκονομία**», «**Ὁ Θεὸς, ὁ πάντα ποιήσας**»), в совр. чин входят еще 2: «**Ὁ Θεὸς ὁ ἀχράντος καὶ πάσης κτίσεως δημιουργός**» (Бже пречтый, и всеа твари создѣтелю) и «**Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τοῦ μυστικοῦ καὶ ἀχράντου γάμου**

ἱεροῦρός» (Блгословенъ еси, гди бже нашъ, иже тайнаго и чистаго брака сѣен. подѣйствителю) (помещены в начале чина; др. 2 молитвы, находящиеся в конце чина, относятся уже к следующему последованию — разрешению венцов и благословению комнаты); 1-я впервые встречается в ркп. Sinait. gr. 958, X в. и регулярно указывается в греч. Евхологиях с XV в.; 2-я близка к целому ряду схожих молитв; в рус. практике обе традиционны, они присутствуют и в древних рукописях (напр., РГБ. Рогож. (ф. 247). 566, XIV в.), и в дониконовских изданиях, и в совр. Требнике. Кроме того, по рукописям известны еще ок. 30 молитв, дополняющих древнейший состав. Среди наиболее часто встречающихся: «**Επικαλοῦμεθά σε Κύριε ὁ [Θεὸς ἡμῶν ὁ] Παντοκράτωρ**» (Умоляем Тебя, Господи Боже наш, Вседержителю); «**Εὐλογητὸς εἶ, Δέσποτα Παντοκράτωρ, ὁ τῆς ζωῆς ἀρχηγός**» (Благословен Ты, Владыко Вседержителю, [давший] начало жизни); «**Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῶν ἀπάντων Πατήρ**» (Владыко Господи Боже наш, Отец всех); «**Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἔκτεινον τὴν χεῖρα σου**» (Господи Боже наш, прости руку Твою); «**Ὁ Θεὸς ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος, ὁ τῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνων**» (Бог благий и человеколюбивый, Кто во веки веков); «**Δοξάζομέν σε, Δέσποτα Παντοκράτωρ, ἐπὶ τῇ σῇ μεγαλειότητι**» (Славим Тебя, Владыко Вседержитель, из-за Твоего величия); нередко в чине венчания помещены и отдельные молитвы чина обручения. Молитвы основаны на воспоминании данного Творцом первоизданной паре благословения, описанных в Библии знаменитых Б., пришествия Господа в Кану Галилейскую на Б. и содержат прошения благословить молодых и подать им временные и вечные блага.

Возложение венцов сопровождается к.-л. формулой, чаще всего основанной на стихах Пс 8. 6b («[Господи Боже наш], славой и честью увенчал (или «венчай») его (или «их»)») и Пс 20. 4b («Ты положил на главах их венцы...»); известны и др. формулы, напр.: «Отец благословляет, Сын венчает, Дух Святой присутствует и усовершенствует» (или «Отец венчает, Сын благословляет, Всесвятой Дух осеняет их всегда...») и др. Принятая ныне формула «Венчается раб Божий (имя рек) рабе Божией (имя рек)...», напоминающая





эти стихи не как слова священнического благословения, а как прокимен для пения (РНБ. Греч. 226, IX–X вв.; Sinait. gr. 966, XII–

Возложение венцов

XIII вв.; ср.: Laur. Θ. 88, 1475 г.; Sinait. gr. 977, нач. XVI в.). В совр. общепринятом чине Пс 8. 6б используется для

крещальную, встречается в рукописях с XIII в. (напр., Patm. gr. 105), но широкое распространение она получила только в эпоху господства печатных изданий. Кроме произносимой формулы в рукописях часто указываются детали обряда — крестообразное осенение новобрачных венцами, перемена венцов (аналогично перемене колец при обручении) и т. д.; иногда выписаны особые молитвы над венцами прежде их возложения: «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ [εὐλογήσας] τὰ στέφανα» (Господи Боже наш, благословивший венцы) или «Κύριε ὁ Θεὸς ὁ βασιλεὺς πάντων ἡμῶν, ὁ πάντοτε πανταχοῦ παρῶν» (Господи Боже, царь всех нас, всегда везде присутствующий). Венцы на головах молодоженов обычно символически трактуются как царские (в новосозданной семье молодые будут как бы царями и основателями рода) и одновременно мученические (подвиг христ. Б. сравнивается с мученическим).

Целый ряд формул в рукописях приводятся для обряда соединения правых рук молодоженов, напр. молитва «Δεξιὰ ἄχραντε τοῦ Πατρὸς» (Десница непорочная Отца) или формула «Прими жену [от храма Господня]». В совр. печатном тексте этот важный обряд вообще не указан, хотя на практике священник соединяет руки молодых, накрывая их епитрахилью, дважды — во время шествий в начале чина и после вкушения от общей чаши.

Священническое благословение молодых часто, хотя и не всегда, указывается в рукописях; в качестве формулы благословения обычно используются стихи Пс 8. 6б и Пс 20. 4б; могут быть и др. (напр., развернутый текст благословения после венчания и соединения рук приводится в дониконовских рус. изданиях). Иногда рукописи обозначают

священнического благословения, а Пс 20. 4б занял место прокимна службы чтений, помещенной сразу после благословения (в дониконовских изданиях, где служба чтений предваряет чин венчания, этот стих трижды поется после священнического благословения).

Традиц. для визант. чина чтения за венчанием — Еф 5. 20–33 (о Б. как зримом образе союза Христа и Церкви и о взаимных обязанностях супругов) и Ин 2. 1–11 (о Б. в Кане Галилейской). Перед чтениями поется прокимен, между ними — аллилуиарий; после чтений произносится сугубая ектения. Прокимны и аллилуиарии в рукописях указываются разные (как правило, прокимен — это Пс 8. 6б); очень редко встречаются иные чтения, характерные для зап. традиции: Евр 12. 28–3. 8 (Sinait. gr. 958, X в.), 1 Кор 7. 7–14 (ГИМ. Син. 324, 1-я пол. XV в.), Мф 19. 3–9 (РГБ. Рогож. (ф. 247). 566, XIV в.). По рукописям Laur. A. 105, XV в. (где венчание соединено с полной литургией), Sinait. gr. 984, XV в. и Laur. Θ. 88, 1475 г. (где служба чтений предваряет венчание), перед прокимном поется *Трисвятое*, как на литургии; в рус. дониконовской практике, где служба чтений помещалась в начале чина, перед прокимном пели «Елицы во Христа» (сугубая ектения в рус. рукописях и печатных изданиях до XVII в. отсутствует или перенесена в конец чина).

После чтений и сугубой ектении в принятом ныне чине венчания следуют молитва (2-я из двух древнейших, нач.: «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηρίῳ σου οἰκονομίᾳ κατέξιώσας») и просительная ектения. Просительная ектения впервые указана в ркп. Laur. A. 105 (XV в.) как замена полной литургии и регулярно встречается только с XVII в. После

просительной ектении поется молитва Господня «Отче наш». Ее появление в чине, несомненно, вызвано тем, что новобрачные причащались Св. Таин. Иногда кроме «Отче наш» в чин помещались и др. элементы полной литургии: молитва на возвышение Св. Хлеба (напр., в Sinait. gr. 958, X в.; Castam. 19 (20), XV в.; Vat. gr. 1213, XVI в.), аккламация «Един Свят...» (Castam. 19 (20), XV в.; Pantel. 305, XVI в., и др.), благодарственная ектения после Причащения (напр., в Sinait. gr. 981, XIV в.; Castam. 19 (20), XV в.; РГБ. Рогож. (ф. 247). 566, XIV в.).

Причащение Св. Таин, упоминаемое в большинстве свидетельств о совершении Б. в древней Церкви и указываемое почти всеми рукописями правосл. чина венчания VIII–XVI вв., является осуществлением того, чем отличается христ. Б. от Б. вообще: принимая Тело и Кровь Господа, супруги получают благодатный дар новой жизни, освящающий их самих и их Б.; совместное Причащение подчеркивает единство супругов во Христе. Блж. Симеон Солунский пишет: «Когда все запоют: «Един свят, един Господь», ибо Он один — освящение и сочетающихся рабов Своих мир и единение, (иерей) причащает новобрачных... потому что конец всякого чинопоследования и всякого Божественного таинства печать — священное Причащение» (PG. 155. Col. 512). Исключение к XVII в. Причащения из правосл. чина таинства Б. нарушило многовековую литургическую традицию Церкви, а связь между христ. Б. и освящающим его на протяжении всей жизни супругов таинством Евхаристии для многих перестала быть очевидной. Скорее всего основная причина исключения Причащения из чина венчания — это постепенное охлаждение после XV в. стремления христиан к частому Причащению и одновременно чрезмерное устроение требований к причастникам-мирянам (в результате чего, напр., в России в нач. XX в. большинство верующих причащались только один раз в год, хотя это и противоречит канонам, ср.: Антиох. 2, Трул. 80). В рукописях до XV в. Причащение вступающих в первый Б. супругов предписывается безоговорочно; в XV–XVI вв. большинство рукописей следует старой традиции, но появляются рукописи, где допускается венчание и без при-

нятия супругами Св. Таин (Laug. A. 105, XV в.; Taphou 615 (757), 1522 г., и др.). Иногда рукописи предписывают своеобразную «замену» — недостойные Причащения жених и невеста (не соблюдавшие чистоту до венчания?) вместо Св. Таин вкушают мед с миндалем (Евхологий 1536 г. из афонской Великой лавры, № 21 по Дмитриевскому; ср. со схожим указанием в Laug. A. 105, XV в.). Наконец, появляются рукописи, где Причащения нет вообще; при этом возглас «Преждевсѣеннаа сѣаа стѣмъ» и причащен (как правило, Пс 115. 4) еще нек-рое время в чине сохранялись (так, напр., в Sinait. gr. 984, XV в.). Возглас «Преждевсѣеннаа сѣаа...» и причащен (без Причащения венчающихся) указаны и в дониконовских рус. печатных Потребниках и до наст. времени присутствуют в практике приемлющих священство старообрядцев. В греч. печатных Евхологиях XVII в. уже ни возгласа, ни причащения, ни самого Причащения нет; рус. печатные издания Требника 2-й пол. XVII—XX в. следуют этому порядку. Тем не менее в Церкви не утрачено осознание связи между христ. Б. и Евхаристией, и в большинстве храмов желающих повенчаться приглашают причаститься за литургией в день свадьбы.

Иногда в рукописях чина венчания встречаются попытки соединить его с полной литургией; известны неск. таких рукописей (напр., Sinait. gr. 973, 1153 г.; Athen. Bibl. Nat. 272, XIV—XV вв.; Laug. A. 105, XV в.; Philoth. 164, XV—XVI вв.), венчание и литургия соединены там всякий раз по-разному. Малое число таких рукописей (сравнительно с общим количеством списков чина венчания, подавляющее большинство к-рых указывают только Причащение) и их несходство говорят об отсутствии единой традиции соединять венчание с Божественной литургией. До XVII в. нужды в таком соединении не было — молодожены и так принимали во время венчания Св. Таины. В XVIII в., когда повсеместное распространение получила поздняя печатная редакция чинопоследования, не предполагающая Причащения, нек-рыми греч. богословами и подвижниками, в т. ч. прп. *Никодимом Святогорцем* († 1809) и сщмч. *Космой Этолийским* († 1779), была осознана необходимость восстановить непосредственную связь

между таинствами Б. и Евхаристии, для чего были предложены различные варианты включения венчания в чин литургии. В XX в. в греч. Церквях получил широкое распространение чин архиерейской венчальной литургии, впервые опубликованный в 1968 г. в афинском издании Архиепифаноса (Σ. 112–115). Порядок таков (обручение совершается перед литургией): к мирной ектении прибавляются прошения чина венчания; перед антифонами (текст антифонов особый) вместо обычных молитв во всеуслышание читаются 3 первые молитвы венчания; после малого входа и тропарей архиерей венчает и благословляет молодых, следуют Трисвятое и служба чтений (на венчание); к сугубой ектении прибавляются особые прошения; вместо молитвы прилежного моления возгласно читается 4-я молитва венчания; далее литургия идет по обычному чину вплоть до Причащения мирян; новобрачные причащаются первыми; молитва на общую чашу, вкушение от чаши и оставшиеся части чинопоследования венчания бываю после заамвонной молитвы; отпуст литургии складывается из обычного и венчального. В наст. время в Греции глубоко воцерковленные люди, как правило, стараются пригласить на свадьбу архиерея для совершения венчальной литургии; этот чин распространен и в балканских слав. Церквях; допускается совершение его священником.

Вслед за «Отче наш» (и Причащением) читается молитва на благословение общей чаши («Ὁ Θεός, ὁ πάντα ποιήσας τῇ ἰσχύϊ σου — Бже, вса сотворивый крѣпостію твоєю»), известная уже по древнейшим рукописям и составляющая древнейший пласт чина (вместе с совр. 3-й и 4-й молитвами и Причащением). Обряд

вкушения женихом и невестой от общей чаши с вином первоначально совершался в начале брачного пира и восходит к древнему (возможно, ветхозаветному) благословению первой чаши на брачном пиру (см., напр., описание бракосочетания имп. Маврикия). Этот обряд вошел в визант. чин венчания приблизительно к VIII в.; на Западе особые молитвы, открывающие брачный пир, сохранялись до XVI в. В совр. лит-ре распространено мнение, что общая чаша заменила собой Причащение Св. Таин; это неверно — в греч. рукописях указываются обе чаши — и евхаристическая, и общая.

В совр. тексте чина венчания перед молитвой над общей чашей указан не один диаконский призыв, а сразу два: «Главы наши...» и «Господу помолимся»; первый из них на самом деле относится к 4-й молитве венчания, к-рая в дониконовской практике помещалась после «Отче наш».

Со временем связь общей чаши с брачным пиром была забыта и она стала истолковываться символически как указание на единство супругов во всем. Начиная с классических к-польских Евхологиев XI—XII вв. и заканчивая дониконовскими рус. печатными Потребниками, в тексте чина венчания достаточно часто помещается указание на то, что общая чаша должна быть стеклянной и после испития супругами вина ее необходимо разбить (параллель этому есть в иудейском свадебном ритуале, и в этом можно видеть влияние одной традиции на др.). Кроме указанной молитвы на благословение общей чаши в рукописях могут встречаться и др., напр. *Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ εὐλογήσας τὸ ποτήριον* (Господи Боже наш, благословивый чашу). От чаши супруги вкушают трижды, по очереди (в совр. практи-



Общая чаша

ке остаток вина обычно допивает невеста, хотя в греч. рукописях отмечается, что это должен делать жених; в Sinait. gr. 984, XV в., описан неясный обычай выливать остаток вина на головы новобрачных). В греч. и слав. рукописях XIII—XVI вв. и в дониконовских рус.



Священник обводит венчающихся
вокруг аналоя

изданиях очень часто священнику предписано поздравить молодых словами ап. Павла (Флп 4. 4–7), иногда к этому поздравлению-пожеланию прибавляются др. тексты (напр., «Живите, новобрачные»), поздравления родителей.

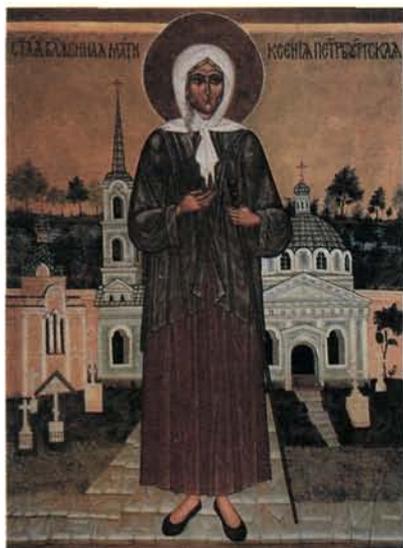
Чин венчания заключают тропари «Исѣе ликѣй, Сѣѣи мѣнцы» и «Глава тебѣ хрѣте бже», во время пения тропарей священник трижды обводит новобрачных вокруг аналоя, перед к-рым совершался чин. Эти тропари (обычно только 2-й и 3-й; нередко только 2-й трижды; в нек-рых ркп. и в дониконовских рус. изданиях вместо 1-го тропаря приводятся стихи Пс 79. 15–16) появляются в рукописях с XV в.; первоначально они пелись во время шествия новобрачных в их покои (см. Patm. 690, XV в.; ср.: Sinait. gr. 973, 1153 г.). Нек-рые слав. рукописи — напр., ГИМ. Син. № 598, XIV в., и № 324, 1-я пол. XV в., — предписывают иерею в конце венчания не обводить новобрачных вокруг аналоя с пением тропарей, а усаживать их «на лавицу» с пением стихов Пс 79. 15–16. Со временем торжественное шествие в дом молодых (ср. с античными и ветхозаветными обычаями) было заменено шествием по кругу в храме, символизирующим полноту Б. во Христе. С XV в. для венчания указывается особый отпуст (Иже вз канѣ галіестѣй пришествѣемъ своимъ чѣстенъ бракъ показавый, хрѣтосъ истинный вѣтъ нашъ); как правило, перед отпусом пелись один или неск. *богородичных* (один из к-рых — «Исѣе ликѣй» — присоединился к тропарям шествия).

После пения тропарей и шествия и до отпуста, согласно совр. Требнику, священник снимает венцы с молодоженов, при этом он произносит

традиц. пожелания жениху (Возвеличисѣ женише ѡкоже авраамъ:) и невесте (И ты невесто, возвеличисѣ ѡкоже сѣрра:). Сразу вслед за этим читаются 2 молитвы: «Ο Θεός, ο Θεός ἡμῶν, ο παραγεγόμενος ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας» (Бже бже нашъ, пришедый вз канѣ галіейскѣю) и «Ο Πατήρ, ο Υἱός καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα» (Сѣѣ, сѣѣ, и сѣѣи дхъ), завершающиеся не вполне понятной рубрикой: «Тѣже вхѣдѣтъ, и поздравляють нхъ и цѣловѣше другъ друга, и бывають ѿ свѣщенника совершенный ѡпѣстъ». Слово «входят» в этой рубрике — след известной по рукописям практики благословлять комнату новобрачных; «входили» именно в эту комнату. Согласно подавляющему большинству рукописей, чин венчания замыкался еще одним или двумя краткими чинами. 1-й из них чаще всего называется «Εὐχή εἰς τὸν ἔπαρσιν τῶν στεφάνων» (Молитва на снятие венцов; встречаются и др. наименования, в частности «Εἰς τὸν γάμου λάστον» — На брачный чертог; 2-й — «Εὐχή εἰς τὸν λύσιν τῶν στεφάνων» (Молитва на разрешение венцов). Оба чина состоят из одной-двух молитв каждый; стабильностью они не отличаются: как молитвы, так и название одного чина могут быть использованы для др.; одного из чинов может не быть и т. д. (так, в дониконовских Потребниках после отпуста венчания приводится только одна молитва «на снятие венцев» — «Гдѣи вже нашъ, пришедый вз канѣ галіейскѣю»). В совр. Требнике 1-й чин включен без отдельного заголовка в чин венчания (это и есть 2 указанные выше молитвы после снятия венцов), 2-й, под своим обычным заголовком, помещен отдельно (это 2 молитвы: «Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸν στέφανον εὐλογήσας» (Гдѣи вже нашъ, вѣнѣцъ лѣта блгословивый) и «Νυμφῶνα καταντήσαντες οἱ δοῦλοι σου, Κύριε» (Брачнаго чертога достѣише рабѣ твоѣи гдѣи; в греч. печатных изд. в этой молитве допущена опечатка: «Συμφῶνα» (соглашения) вместо «Νυμφῶνα» (брачный чертог), опечатка была воспринята рус. справщиками буквально, и из-за этого в совр. рус. Требнике вместо подтверждаемого рукописями чтения «Брачнаго чертога» молитва начинается с «согласна» (мн. ч. ср. р.)). Всего по рукописям известно более десятка молитв на снятие (разрешение) венцов; чаще всего встречаются используемые и ныне «Ο Θεός, ο Θεός ἡμῶν,

ο παραγεγόμενος ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας», «Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸν στέφανον εὐλογήσας» (единственная молитва по к-польским Евхологиям XI в.), «Νυμφῶνα καταντήσαντες οἱ δοῦλοι σου, Κύριε», а также «Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ θαλάμου εὐπρεπεῖας» (Господи Боже наш, уготовивший чертог). В нек-рых рукописях (напр., Patm. 690 и Taphou. 8, XV в.) порядок шествия в чертог новобрачных и чтения там молитв описан подробно: новобрачные с венцами на головах, иерей, друг жениха и подруга невесты, родители молодых идут в дом новобрачных; во время шествия поется тропарь «Сѣѣи мѣнцы»; по пришествии в дом в дверях спальни иерей снимает с молодых венцы и совершается 1-й чин (соответствующий, т. о., античной эпیتالаме); венцы остаются в чертоге (видимо, венцы представляли собой цветочные венки, к-рыми был украшен в течение неск. дней дом молодоженов); на 8-й день после свадьбы иерей и родители молодоженов вновь приходят к ним в чертог, совершается 2-й чин и иерей забирает венцы. Иногда в лит-ре встречается утверждение, что молодожены ходили в венцах 7 дней (и якобы воздерживались в эти дни от брачной жизни), основанное на непонимании смысла слов «разрешение венцов»; как видно из источников, венцы снимались с молодых сразу после венчания.

Правосл. чинопоследование таинства Б. состоит, т. о., из целого ряда чинов, к-рые совершались в разное время и в разных местах: чина обручения (т. е. передачи невесте кольца, символизирующего брачный дар, что было гарантией буд. Б. и в правовом отношении уже приравнивалось к нему); чина вручения брачных даров; чина соединения правых рук и венчания (т. е. совершения Б. по античному обычаю), к к-рому было прибавлено Причащение Св. Таин, освящающее христ. Б., а со временем также и служба чтений и др. элементы, заимствованные из чина Божественной литургии; чина благословения брачного пира; шествия с пением в дом новобрачных; чина благословения их комнаты; чина завершения торжеств через неск. дней после свадьбы. К наст. времени все эти разные по предназначению чины совершаются вместе; в этом смысле история правосл. последования таинства Б.



Св. блж. Ксения Петербургская.
Икона. XX в. (Часовня во имя
св. блж. Ксении в С.-Петербурге)

аналогична истории последования Крещения и Миропомазания, также состоящего из мн. чинов, некогда совершавшихся раздельно (см.: Крещальная литургия. М., 2002. С. 109–126). Покровителями Б. в правосл. Церкви признаются святые равноапостольные Константин и Елена, вмч. Прокопий, благоверные кн. Петр и кнг. Феврония, блж. Ксения Петербургская и мн. др. святые (см. ст. *Венчание*).

После обручения и венчания в рукописях, как правило, выписываются особые молитвы для вступающих во 2-й Б. (см. в ст. *Второбрачие*), иногда — чин *братотворения*.

Чины благословения Б. в Церк-вах христианского Востока близки к визант., из чего следует, что на Востоке чин церковного благословения Б. в V в. (как правило, то общее, что есть в богослужении нехалкидонитов с визант. традицией, отражает практику V в.; не исключены, однако, и более поздние заимствования) уже имел достаточно стабильный состав (а не возник, как иногда думают, только в IX в.).

В *армянском обряде*, неоднократно испытывавшем влияние визант., согласно древнейшим сохранившимся рукописям, церковный чин бракосочетания состоял из 3 частей: 1) обряда обмена жениха и невесты крестами (аналог обмена брачными дарами, т. е. обручения; совершался до свадьбы и состоял из 2 молитв, чтений Притч 3. 13–18, Гал 5. 14–18, Мф 24. 30–35 (чтения предварялись прокимном из Пс 4, Евангелие —

аллилуйарием из Пс 117) и еще одной молитвы); 2) собственно чинопоследования Б. (состояло из чтений Пс 21; Быт 1. 26–28 и 2. 21–25; Ис 61. 9–62. 5; Еф 5. 15–33; Мф 19. 1–9 (в одной ркп. вместо Мф выписано визант. Ин 2. 1–11)), диаконских прошений, 2 молитв священника, др. диаконских прошений, возложения венцов на вступающих в Б., еще 2 молитв); 3) чина разрешения венцов (совершался на 7-й день после свадьбы; порядок: Пс 22, диаконское прошение и молитва священника) (*Conybeare*. P. 108–114; *Le Mariage*. P. 289–305). По печатным изданиям арм. Маштоца (Требника), чинопоследование таинства Б. частично совершается в доме невесты, частично в храме (см. сделанный А. М. Худобышевым рус. перевод чина в ркп. РНБ. F. I. 477, XIX в.). Домашняя часть чинопоследования предваряется получением посланниками жениха согласия на Б. у родителей невесты и принятием невестой даров от жениха, затем приходит священник и благословляет эти дары (т. е. совершившееся обручение) и брачные одежды невесты; наконец, приходит жених и следуют соединение рук брачующихся и благословение их крестом. В совр. практике обычно



Венчание
в армянской Церкви

эта часть чина в сокращенном виде (благословение священником колец, обмен кольцами, соединение правых рук жениха и невесты) совершается у входа в храм непосредственно перед началом следующей части. Далее: торжественный вход в храм; чтения (Еф 5. 22–33; 1 Кор 13; Мф 19. 1–9), завершаемые Никейским Символом веры; возложение брачных венцов; снятие венцов; преподание вступившим в Б. общей чаши с вином (все священнодействия сопровождаются соответствующими молитвами). Чинопо-

следование открывается и заканчивается молитвой Господней «Отче наш»; в конце 1-й или 2-й частей совершается благословение вступающих в Б. крестом (диакон: «Святым Крестом молим...»; священник, благословляя: «Сохрани рабов Твоих...»). В изд. Маштоца приводится также молитва на разрешение венцов в 8-й день.

В Армянской католич. Церкви чинопоследование Б. соединено с литургией; после прочтения Евангелия совершается благословение и возложение венцов на жениха и невесту; преподание общей чаши бывает в доме (*Raes*. P. 155, 160–163, 174).

В *Коптской Церкви* чинопоследование церковного Б. состоит из 5 частей: обручения, благословения одежд жениха, венчания, заключительного благословения, чина 8-го дня. 1, 3 и 5-я части начинаются со службы чтений (ее порядок: благодарственная молитва, каждение, чтение Апостола, Трисвятое, молитва перед Евангелием (этот и предшествующий элемент чина в 3-й части опущены), прокимен, чтение Евангелия, ектения, Символ веры); все части (кроме 2-й) заканчиваются молитвой Господней и отпусом. Как правило, все части совершаются

вместе. В начале последования жених идет в муж. часть храма, невеста — в жен. В состав службы чтений обручения входят: 1 Кор 1.

1–10, Пс 84, Ин 1. 1–17; после Символа веры следуют неск. молитв. Благословение одежд жениха состоит

из неск. молитв и облачения жениха в праздничные одежды; затем жених идет к невесте, снимает с пальца кольцо и дает ей; поется гимн. Служба чтений венчания предваряется вопросами к молодым о добровольном вступлении в Б.; в службу чтений входят: Еф 5. 22 — 6. 3, 1 Петр 3. 5–7, Деян 16. 13–15, Пс 18, 127, Мф 19. 1–6; затем следуют: 3 торжественные молитвы (перемежаемые песнопениями), главопреклонная молитва, молитва над елеем, помазание новобрачных елеем (особенность копт. чина) и 2 гимна,



молитва после помазания, молитва над венцами, возложение венцов с особыми молитвами, песнопения. После венчания священник знаменует жениха и невесту с молитвами, говорит им наставление (на араб.); вместо отпуста произносится благословение, и хор поет гимн. В службу чтений чина 8-го дня по свадьбе входят: 1 Тим 4. 9–15, Пс 127, Ин 1. 14–17; далее читается молитва на снятие венцов и отпуст, после к-рого венцы снимают.

В *Эфиопской Церкви* церковный чин предваряется заключением брачного договора; в храме совершаются молитвы, благословение и передача брачных даров; 1-я часть литургии, вопросы к молодоженам о добровольности вступления в Б., благословение кольца, передача кольца; литургия продолжается до «Отче наш»; следуют *velatio*, Причащение молодоженов, благословение венцов и венчание, троекратное обхождение алтаря (к-рый по эфиоп. традиции находится посреди храма); в конце чина священник преподает молодым благословение.

В традиции *Яковитской Церкви*, восходящей к древнему *антиохийскому богослужению*, 2 основными чинами церковного Б. являются обручение и венчание. Обручение имеет следующий порядок: начальное славословие, молитва, Пс 50 с припевом, молитва по Пс 50, песнопения и главная молитва чина (т. н. седра), каждение, молитва над кольцами, благословение колец, надевание кольца на палец жениха, молитва над женихом, надевание кольца на палец невесты, молитва над невестой, молитва над ними вместе, гимн, заключительная молитва. Порядок венчания: начальное славословие, молитва, Пс 50 с припевом, песнопения и седра, каждение, чтения (1 Петр 3. 1–7, Еф 5. 20 – 6. 3, Мф 19. 3–11; в рукописях могут быть указаны и др.), молитва над венцами, благословение венцов, возложение венца на жениха, молитва над женихом, одевание венца на невесту, молитва над ней, молитва над ними обоими, молитва над другом жениха, молитва над подругой невесты, молитва над собранием, гимн, заключительная молитва (*Raes*. P. 160–163).

Богослужбная практика *Церкви Востока* (несторианской), а также халдейской (униатской) — т. н. *восточносирийского обряда* — интересна тем, что из всех вост. обрядов она

претерпела наименьшее влияние со стороны к-польской традиции. Согласно источникам IV–VI вв., первоначально чин бракосочетания состоял из 2 основных частей: обручения и брачного торжества. К кон. V в. участие священника в совершении Б. считалось обязательным; Нарсай († ок. 502) в 17-й гомилии пишет, что «без священника женщина не может выйти замуж, без него свадьба не может состояться» (*Texts and Studies*. Camb., 1909. Vol. 8. N 1. P. 145). Собор в Катаре (676) под председательством католикоса Востока Гиваргиса постановил, что женщина не может сочетаться с мужчиной без согласия ее родителей, без св. креста (указание на обручение; ср. с арм. традицией) и без благословения священника. Патриарх Ишобар Нун (623–628) писал о необходимости присутствия священника и мирян при обручении, а также упоминал об использовании во время церемонии св. воды, креста и кольца. Патриарх Тимофей (782–823) настаивал на торжественном характере обручения, для к-рого необходимы присутствие священника и использование креста, и запретил расторжение обручения по соглашению. В «Книге судов» Ишобохта (VIII в.) утверждается, что для заключения Б. необходимо совершение торжественного чина, причем при обручении должен совершаться обмен кольцами, а чин бракосочетания должен включать в себя подписание брачного договора и благословение священника; тем не менее при невозможности найти священника разрешено вступать в Б. без его участия. По позднейшим печатным книгам восточносир. обряда, чин бракосочетания состоит из 7 частей: 1) девушке приносят кольцо, и она принимает или отвергает его; 2) священник соединяет правые руки представителей семей жениха и невесты (брачный сговор); 3) чин благословения брачных одежд; 4) чин обручения; 5) чин венчания; 6) чин благословения комнаты новобрачных; 7) чин «разрешения» комнаты на 8-й день. Части 1–3 совершаются в доме невесты, 4–5 — в храме. Обручение начинается с неск. молитв, потом бывают благословение кольца, молитва над общей чашей и крестом, вкушение от чаши и благословение крестом. В чине венчания после молитв на молодых возлагают венцы, далее следуют неск. молитв

и песнопений (чтения (Еф 5. 20–33 и Мф 19. 3–9) входят в чин только согласно практике общин, находящихся в унии с Римом) и возложение рук на брачующихся, на их крестных и плотских родителей и заключительные молитвословия.

Западные чины благословения Б. в VI–XX вв. в целом восходят к 2 традициям — рим. и галльской. Чин бракосочетания на Западе был значительно меньше воцерковлен, чем на Востоке, мн. обряды сохранили народный характер и не вошли в церковное последование.

Рим. чин церковного бракосочетания VI–VIII вв. известен по Веронскому, Григория (в редакции, посланной папой Адрианом имп. Карлу Великому) и Геласия Сакраментариям (нач. VI, нач. VIII и сер. VII в. соответственно). В *Веронском Сакраментарии* для чина благословения Б. (обозначенного как *velatio nuptialis*) приведены 6 молитв; первые 3, судя по их содержанию, заменяли собой нек-рые молитвы мессы (начальную коллекту, молитву над Дарами и *Hanc igitur* рим. канона мессы (см. в ст. *Анафора*)), остальные, видимо, читались в конце мессы. В 3-й молитве содержится ссылка на участие в службе 2 женщин — невесты и, вероятно, почтенной женщины-рпоуба. 6-я молитва значительно больше остальных и, возможно, была главной. Особенно важно то, что в молитвах не упоминается жених; все внимание сосредоточено на невесте (что можно сопоставить с брачными обычаями древних народов, где большинство обрядов были связаны с невестой). Т. о., в нач. VI в. в Римской Церкви чин бракосочетания включал в себя *velatio* и совершался во время мессы. Наличие брачной мессы не исключает того, что собственно брачное торжество происходило в др. день и не было связано с церковным богослужением. В *Григория Сакраментария* в отличие от Веронского изменяемые молитвы брачной мессы (коллекта, молитва над Дарами, *praefatio* и *Hanc igitur* канона, заключение; частично использованы тексты Веронского Сакраментария) ясно отделены от собственно продолжительной молитвы благословения Б., к-рая находится не в конце мессы, а перед Причащением. В молитвах нет упоминания рпоуба; они по-прежнему посвящены невесте, но встречаются прошения о





«них», т. е. о супругах вместе. По *Геласия Сакраментария*, бракосочетание тоже совершается во время мессы; здесь есть также молитва для мессы на 30-й день или на годовщину Б. Месса должна совершаться в день Б.; в ее состав входят неск. изменяемых молитв (коллекта, над Дарами, *praefatio* и *infra actionem* канона, *postcommunio*; часть совпадает с молитвами Веронского и Григориева Сакраментариев), а также особая молитва перед Причащением (возможно, франк. происхождения) и благословение после Причащения. Тем не менее еще во времена папы Николая I († 867) для законности Б. церковный чин все еще считался необязательным и достаточно было одного согласия супругов, хотя в большинстве случаев в день свадьбы молодожены делали приношение и причащались (Ер. ad Consul. Vulgar. 3 // PL. 119. Col. 979).

В отличие от рим. в галльской традиции важнейшим считалось не взаимное согласие жениха и невесты, а выплата женихом выкупа; церковный чин Б. был практически не развит и сводился к благословению комнаты новобрачных, возможно также еще к благословению брачного дара (кольца или монет) и брачного пира. Галликанская практика VI–VIII вв. отражена в Миссале из Боббио (см. в ст. *Боббио*) (VIII в.), где содержатся только 2 молитвы на благословение брачной комнаты, а также молитва над второбрачными. В англ. Понтификале X в., приписываемом архиеп. Эгберту Йоркскому, но отражающем скорее галликанские традиции, церковный чин бракосочетания содержит 5 молитв: одну общего характера, а также благословения брачной комнаты, кольца, кровати и невесты. Схожая практика бытовала и в Сев. Италии, напр., в одном из Миссалов XI в. североитал. происхождения содержатся 4 молитвы, близкие к молитвам Понтификала Эгберта (в т. ч. на благословение кольца) и нет никакого упоминания мессы.

В памятниках *испано-мосарабского обряда* наблюдается смешение рим. и вестгот. (близкой к галликанской) традиций. Исидор Севильский (ок. 560–636) в соч. «О церковных чинах» упоминает священническое благословение брачующихся и их *velatio*, а также вестгот. обряд связывания рук новобрачных вместе веревкой из белых и пурпурных

нитей (II 20. 5 и след.). В *Liber Ordinum* — сборнике испано-мосарабских чиннов, представленном папе Александру II — последование церковного Б. состоит из 4 частей: 1) чина благословения брачной комнаты в субботу утром перед брачной мессой (по комнате, как при обряде *экзорцизма*, разбрасывается освященная соль; читаются парафраз Пс 89. 16–17, молитва, «Отче наш» и заключительное благословение); 2) вечерни накануне воскресной брачной мессы (в испано-мосарабском Антифонарию приводятся песнопения и для др. служб суточного круга накануне бракосочетания); 3) молитвы и благословения брачных даров (обычно это 2 кольца); 4) брачной мессы (даны *praefatio*, длинная молитва, благословение покрывала невесты и 2 молитвы-благословения молодых — до и после Причащения); в *Liber Ordinum* есть также неск. молитв о второбрачных. 1-я и 3-я части чина соответствуют галликанской и вестгот. традициям, 4-я — рим. В молитвах содержится множество ссылок на ВЗ, в т. ч. на Книгу Товита (брачные молитвы из Книги Товита часто цитируются в лат. брачных молитвах высокого и позднего средневековья). Смешение старой испан. и рим. традиций встречается также, напр., в Викском Сакраментарии из Каталонии. Согласно *Liber Comicus* (XI в.), чтениями брачной мессы были Иер 29. 5–7, 1 Кор 7. 1–14 и Ин 2. 1–11 или Мф 19. 3–6.

После X в. рим. и галликанские традиции стали смешиваться и в таком, смешанном, виде чин церковного бракосочетания широко распространился на Западе. Так, в Бенедикционале, к-рый обычно связывается с именем архиеп. Кентерберийского Роберта (1051–1052), но, вероятно, на самом деле принадлежал Роберту, архиеп. Руана (нач. XI в.), порядок брачной мессы соответствует Сакраментария папы Григория, но приводятся также 2 молитвы благословения кольца и 3 молитвы благословения брачной комнаты (как в Понтификале Эгберта). Чтения чинопоследования Б. по средневеку лат. рукописям различны, ими могут быть: 1 Кор 6. 15–10, Мф 19. 1–6 (эти 2 чтения — чаще всего), Ис 61. 10 слл., 1 Кор 7. 32–35, Еф 5. 22–33, Мф 22. 2–1, 4, Мк 10. 1–9, Ин 2. 1–11. Низкий уровень правовой культуры в зап. средневек.

обществе вызвал обязательное требование заключать брачное соглашение *in facie ecclesiae* (перед лицом Церкви) — перед воротами храма и в присутствии народа.

По широко распространенному в XVI в. на Британских о-вах Сарумскому Мануалу (1543), бракосочетание начиналось перед дверьми храма с неск. клятв супругов во взаимной верности и обмена кольцами; затем совершался торжественный вход в церковь; следовали неск. благословений; начиналась месса; перед Причащением брачующиеся ложились ниц перед св. престолом, 4 клирика накрывали их большим покровом и священник читал брачное благословение. После мессы в Мануале приведены молитвы на благословение хлеба и вина (брачного пира) и брачной комнаты и кровати. К сарумскому последованию восходит чин бракосочетания в англикан. Церкви, состоящий из публичной церемонии перед воротами храма и брачной евхаристической службы.

Единый чин католич. бракосочетания был установлен только после *Тридентского Собора* (1545–1552, 1562–1563) и опубликован в *Миссале* (1570) и *Ритуале* (1614), вплоть до *Ватиканского II Собора* (1962–1965) бывших нормативными литургическими книгами католич. Церкви. Собор был против распространенной тогда практики тайных Б. без участия священника и настаивал на признании Б. таинством. Согласно тридентскому Миссалу, бракосочетание происходит во время мессы. В чине брачной мессы никаких особых обрядов, кроме священнического благословения молодой пары перед Причащением, нет. Формуляр брачной мессы и текст благословения молодых перед Причащением примерно те же, что в Сакраментарии Григория; а заключительное благословение мессы такое же, как в Бенедикционале Роберта. В тридентском Ритуале приведены обязательная формула взаимного согласия жениха и невесты на Б. (тридентское богословие таинств считало ее главной — «тайносовершительной» — формулой Б.), священническая формула «Ego vos coniungo...» (Я вас соединяю) и 2 молитвы — благословение кольца и молодой пары. Чин, приведенный в Ритуале, обязательно совершался до брачной мессы; в случаях второбрачия невесты, невозможности



служить мессу или непринадлежности одного из супругов к католич. Церкви совершался только чин по Ритуалу. Существовал также особый чин благословения молодой семьи при первом посещении ею церкви после брачного торжества, аналогичный вост. чину разрешения венцов.

После II Ватиканского Собора в католич. Церкви в качестве нормативного чинопоследования Б. принята брачная месса, для к-рой новые литургические книги (см. *Novus ordo*) содержат все необходимые молитвы и чтения. После чтений священник говорит поучение новообрачным и задает им вопросы о добровольном вступлении в Б.; со-



Благословение брака
в католической Церкви

вершается благословение колец и обмен ими; молитва благословения Б. читается перед Причащением; в конце мессы, перед благословением народа, священник благословляет молодых.

В протестант. церквях чины бракосочетания отличаются разнообразием (см.: *Marriage // A New Dictionary of Liturgy and Worship / Ed. J. G. Davies. L., 1996⁵. P. 349–364*).

Лит.: *Катанский А.* К истории литургической стороны таинства брака // *ХЧ.* 1880. № 1/2. С. 98–127; *Дмитриевский.* Описание. Т. 2; *Покровский А. И.* Брачные молитвы и благословения древней Церкви (1–X в.) // Сб. ст. в память столетия МДА. Серг. II, 1915. С. 549–592; *Leclercq H.* Mariage // *DAFL.* Vol. 56–57. Fasc. 111–112. Col. 1843–1982; *Idelsohn A. Z.* Jewish Liturgy and Its Development. N. Y., 1932; 1995; *Joyce G. H.* Christian Marriage. L., 1933; *Τρεμπέλας.* Μικρὸν Εὐχολόγιον. Τ. 1. Σ. 15–102; *Raes.* Introduction. P. 155–177; *Jouin P.* La liturgie romaine du mariage // *La Maison-Dieu.* P., 1957. Vol. 50. P. 30–57; *Sauget J. M.* Le mariage dans le rite syrien occidental // *L' Orient Syrien.* Kaslik (Leban), 1957. Vol. 2. P. 3–37; *Сергеенко М. Е.* Жизнь Древнего Рима. Л., 1964. СПб., 2002². С. 204–209; *Barberi P.* Linee di sviluppo della recente riflessione teologica suola celebrazione del matrimonio // *Ephemerides Liturgicae.* R., 1979. Vol. 93. P. 258–315 [Bibliogr.]; *Ritzer K.*

Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. Münster, 1982². (LQF; 38); *Walter Ch.* Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982; *Passarelli G.* Stato della ricerca sul formulario dei riti matrimoniali // *Studi Bizantini e Neogreci: Atti d. 4 Congr. naz. di studi bizantini.* Lecce, apr. 1980. Galatina, 1983. P. 241–248; *Searle M., Stevenson K.* Documents of the Marriage Liturgy. Collegeville (Minnesota), 1992; *Martinez G.* Worship: Wedding to Marriage. Wash., 1993; *Le Mariage.* R., 1994. (Biblioth. «Ephemerides Liturgicae». Subs.; 77); *Σκαλτσής Π.* Γάμος καὶ θεῖα λειτουργία. Θεσσαλονίκη, 1998 [Bibliogr.]; *Аман А. Г.* Повседневная жизнь первых христиан: 95–197. М., 2003. С. 250–265.

М. С. Желтов

Б. у старообрядцев. Кон. XVII — нач. XX в. Старообрядцы-поповцы сохранили чинопоследование Б., принятое в РПЦ в 1-й пол. XVII в.; у *беспоповцев* первоначально утвердилась идея всеобщего девства. Отрицание беспоповцами Б. стало следствием ряда

обстоятельств, главными из к-рых были отсутствие у них епископата и естественная убыль священников дониконовского по-

пространения среди беспоповцев мнения о скором конце мира. Кроме того, после издания в 1684 г. указа о преследовании раскольников начался массовый уход старообрядцев из центральных районов страны на окраины, зачастую сопровождавшийся разрывом семейных связей. Большую роль в утверждении «бракороческих» представлений сыграла проповедь странствующих монахов-старообрядцев, особенно бывш. насельников Соловецкого монастыря, бежавших оттуда после подавления *Соловецкого восстания*. Первоначально брачные пары принимались в старообрядчество без развода (даже те, к-рых при этом перекрещивали). В 1688 г., когда, по мнению противников реформ, в России воцарился *антихрист*, церковный брак был признан «порочным», а потому в решении старообрядческого Новгородского собора 1694 г. было записано, что «наша истинная церковь женимых в соединение не приемлет» и после старообрядческого крещения необходимо «в чистоте и целомудрии пребывать» (*Смирнов П. С.*

Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. 177). О «совершенном отвержении брачного супружества» по причине прекращения «православного священства» говорится в 5-й ст. решений собора, 7-я ст. предписывает всеобщее девство (Там же. С. 176).

Феодосий *Васильев*, понимавший трудность исполнения этих требований, стал учить о законности Б. «староженов» (т. е. венчавшихся в правосл. Церкви до присоединения к старообрядчеству). Против Феодосия выступили выговцы, строго следовавшие решениям Новгородского собора, возникшая полемика способствовала окончательному разделению между старообрядцами *поморского согласия* и *федосеевцами*. С 1699 г. Васильев с последователями жил в Польше и оттуда вел полемику с Выгом. *Павел Любопытный* считал, что под влиянием доводов Васильева поморский учитель Андрей *Денисов* со временем стал более снисходительным к Б. и на «бывшем в Выгореции соборе была освещена и утверждена вечность брачного бытия» (Цит. по: *Смирнов П. С.* Из истории раскола 1-й пол. XVIII в. СПб., 1908. С. 48). В то же время А. Денисов настаивал на обязательном безбрачии истинных «последователей древнего благочестия», что отразилось в его «Уставе о благочинии». После смерти Васильева его единомышленники постепенно усвоили выговские воззрения на Б. и переходящих в «старую веру» начали разводить на «чистое житие». Отказ от признания старых Б. законными произошел в федосеевщине в 70–80-х гг. XVIII в.

К нач. XVIII в. стали очевидны негативные последствия всеобщего обязательного девства — старообрядческие писатели XVIII в. жалуются на то, что среди их единомышленников «целомудрие увядаше, а скверное житие цветяше». Благодаря изданию в петровское время ряда законов о старообрядцах (указами 1714, 1719, 1720 и 1722 гг. старообрядцам разрешалось жить в селениях при условии уплаты двойного налога, не ходить на исповедь, не венчаться в церкви, носить бороду и одежду старинного покроя при условии уплаты штрафа) жизнь в старообрядческих сообществах оживилась, в кон. 20-х гг. XVIII в. активизировались попытки решения брачной проблемы. На поиски архиерея



в основном из-за необходимости освящать Б. в Палестину с Выга в 1730 г. был отправлен М. И. *Вышати́н*, но путешествие было безрезультатным.

Особенно важную роль в истории старообрядческих споров о Б. сыграл И. *Алексеев*, в 1728 г. в Выговской киновии изложивший свои взгляды на Б. и позднее развивший их в обширном соч. «О тайне брака» (1762). Алексеев выступил с обвинением «мнимого всеобщего безбрачия» и учил о необходимости брачной жизни у беспоповцев, признав возможным венчаться в правосл. Церкви (венчавшиеся беспоповцы получили название «новоженов»). Ход рассуждений Алексеева был следующим: Б. установлен в раю Богом, его основание — благословение Адама и Евы, к-рое передается их потомкам и актуализируется при наличии у брачующихся взаимной любви и согласия вступить в брачные отношения. Это согласие должно быть выражено в словесной форме при свидетелях и закреплено благословением родителей. Алексеев утверждал, что венчание является не совершением таинства Б., но «общенародным христианским обычаем», введенным для отличия законного Б. от блудного сожителства. Аргументация Алексеева послужила основой для всех последующих богословских построений беспоповцев-брачников. К 50-м гг. XVIII в. вокруг Алексеева собралось значительное число единомышленников, выступавших за необходимость заключения Б. Однако намеренный Алексеевым путь решения брачной проблемы оказался для старообрядцев фактически неосуществим, т. к., согласно указам Святейшего Синода 1722 и 1736 гг., венчаться в правосл. Церкви они могли только при условии перехода в Православие. В этих обстоятельствах беспоповцы, стремившиеся к брачной жизни, сделали из аргументации Алексеева вывод о том, что можно вступать в Б. и без священника. Появились новожены (как поморцы, так и федосеевцы), к-рые вступали в Б. по взаимному согласию, без венчания.

Большинство федосеевских наставников резко осудили взгляды Алексеева. В 1752 г. в Польше состоялся собор федосеевцев, выработавший против новоженов ряд строгих прещений, ок. 1757–1758 гг. Алексеева

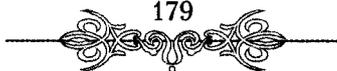
отлучили от согласия. Поморцы отнеслись к новоженам более терпимо: не отторгали от сообщества, разрешали жить супругам в одном доме при условии «чистого жития». Снисхождение со временем стало оказываться и парам, вступившим в брак лишь со взаимного согласия жениха и невесты. В XIX в. в поморском согласии были известны «полубрачные даниловцы», к-рые рекомендовали всем вести девственный образ жизни; если же кто-либо в согласии вступал в Б., общество не выражало осуждения, поскольку, по мнению согласия, супруги будут сами отвечать за свой поступок перед Богом.

В кон. XVIII в. наиболее влиятельным центром беспоповщины стала Москва, именно здесь с новой силой вспыхнули споры о возможности Б. Бескомпромиссным проповедником всеобщего девства являлся основатель *Преображенского кладбища* федосеевец И. А. *Ковылин*, утверждавший, что открытая брачная жизнь хуже случайных связей, т. к. первая есть ересь, а вторые осознаются как грех и ведут к покаянию. Последовательным защитником безбрачия на Преображенском кладбище был также С. С. *Гнусин*, его соч. «Наказание» оставалось важным уставным предписанием для федосеевцев вплоть до кон. XIX в. В «Наказании» о Б. было сказано: «браки староженские признавать», «новоженов и половинок (половинки — члены согласия, состоящие в Б. с «инославными». — *Авт.*) без разводу под чистое житие не принимаем» (Статья С. С. Гнусина — РГБ. Ф. 98. № 1354. Л. 18–21, XIX в.).

В 80-х гг. XVIII в. в Москве появилась поморская общественная молельная — Покровская (Монинская) часовня с богадельней. Первым настоятелем молельной стал в 1789 г. московский мещанин В. Е. *Емельянов*, помощником настоятеля — купец Г. И. *Скачков*. Емельянов создал новое учение о Б., суть к-рого заключалась в следующем: «Женившиеся не согрешают; брак чист, ложе нескверно и неблаженно» (Цит. по: *Вишняков*. С. 3). Емельянов считал, что Б. наподобие крещения и исповеди может быть заключен не только священником, но и мирянином (бессвященнословный Б.). По мысли Емельянова, сила и законность Б. заключаются в согласии и обещании жениха и невесты, объявленных при свидетелях. Емельянов

установил особый чин благословения на брачное жительство с чтением канона Всемилостивому Спасу и Божией Матери. Кроме того, руководители Покровской часовни установили правило, по к-рому каждая брачующаяся пара должна была дать письменное обещание хранить супружескую верность «вечно, верно и неизменно». За свои нововведения Емельянову пришлось держать ответ на Выге и на Преображенском кладбище. Однако Б. уже укрепился в жизни поморцев, среди к-рых Емельянов пользовался высоким авторитетом.

Дело Емельянова продолжил Скачков, в нач. 1798 г. сумевший привести поморское согласие к единству по вопросу о Б. В своих сочинениях он доказывал, что «девство не есть единственный путь ко спасению», и сформулировал понятие о Б. «как таинстве, совершаемом со взаимного согласия жениха и невесты, по благословению Божию, в знак союза Христа с Церковью, для рождения и воспитания детей в Царство Христово» (Цит. по: *Надеждин*. С. 12–13). Скачков составил чинопоследование совершения беспоповского Б. — «Канон, певаемый во время сочетания брака» — и получил разрешение на ведение «Бракозаписной книги». Записи о бракосочетании в книгу вносил его зять А. Сергеев, к-рый был известен также как автор более 20 полемических сочинений против отрицателей Б., в т. ч. стихотворного «Девственница-федосеевка, старообрядка в собственном своем лице». В 1821 г. наставником молельной стал А. Андреев, также деятельный проповедник Б. Известность Покровской часовни росла, к 1827 г. число ее прихожан достигло 7 тыс., во многом за счет приема из др. согласий беспоповцев, стремившихся к Б. К этому времени было получено от властей признание заключаемых здесь Б., за исключением Б. иногородних старообрядцев. Об одном из них начальству стало известно, началось дознание и обнаружилось, что Андреев не признавал Б., венчанных в правосл. Церкви, отменил молитву за царя. Это стало причиной закрытия часовни (1837). Сергеев, сохранивший у себя «Бракозаписную книгу», по делам торговли много ездил, особенно по югу России, и повсюду проповедовал «московский поморский брак».





Сочинения в защиту Б. в 1-й пол. XIX в. писали А. Я. Зайцевский («Слово увещательное о законном браке»), О. Любушкин («Беседа о браке», 1852), Павел Любопытный («Истинного христианина чистосердечное исповедание о законном браке», 1799, «Брачное врачевство», 1800, «Камень брака, или Неоспоримость вечности его в Христовой Церкви», 1826, «Ответ Христовой Церкви суеверам и внешним церквам о форме бракосочетания нехиротонисанных мужей», 1827, и др.). Павел Любопытный составил также «Устав брачного правоверного староверчества» (1803), в котором детально изложил брачный чин московской Мониинской молельной. В 1813 г. этот видный старообрядческий писатель переехал в С.-Петербург, жил при поморской часовне на Малоохтинском кладбище, где активно заключались бессвященнословные Б.

В XIX в. мн. поморские общины повсеместно признали бессвященнословные Б. В 30-х гг. в с. Самодуровка (ныне с. Белогорное Вольского р-на Саратовской обл.) сложилось согласие новоженков, одним из наставников к-рого был А. Сычёв. Павел (Прусский) содействовал образованию брачного сообщества при Войновском мон-ре. Активным пропагандистом идеи Б. на Урале являлся Ф. А. Плотников, привезший туда из Москвы «Брачный чин» Скачкова; этот чин на Урале использовали не только поморцы, но и старообрядцы *часовенного согласия*. В 50-х гг. соборы поморцев в Златоусте и в с. Гагарье Таловской вол. приняли решение допустить бессвященнословные Б. В этом им были близки общины Кавказа, Дона, Прибалтики. Чины бракосочетания отличались друг от друга, один из них описан Н. С. Лесковым на основании небольшой рукописной «книжицы» сер. XIX в.

В кон. XVIII–XIX в. внутри федосеевского согласия продолжалась активная борьба с новоженческими Б. Еще в кон. XIX в. федосеевцы не допускали новоженков на общее моление, в случае рождения ребенка супруги несли епитимью, на исповедь допускались только в случае тяжелой болезни, обязуясь при этом больше не вести супружескую жизнь. Очень строгие меры предписывались по отношению к младенцам, рожденным в новоженческом браке: их отнимали от материнской

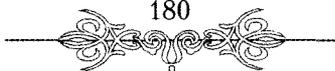
груди; если ребенок умирал сразу после Крещения, то его не отпевали. В 1883 г. в Москве состоялся собор федосеевцев, целью к-рого было восстановление и укрепление строгого безбрачия. Этот собор послужил причиной внутренних разделений в согласии и во многом ускорил процесс перехода мн. общин к практике бессвященнословных Б. В окрестностях Самары был широко известен самокрест Матвей Андреевич, к-рый отделился от федосеевцев, поскольку они не признавали брачного чина.

Размышления о Б. были характерны и для др. беспоповских согласий. Этот вопрос о Б. был главным пунктом полемики внутри *филипповского согласия* на протяжении XIX в. В 1823–1825 гг. в согласии произошло разделение, в связи с тем что кимрские и ярославские филипповцы начали допускать к общению староженков и новоженков, московские филипповцы осудили и отделились от них. Poleмика продолжалась более 20 лет, в ней, как правило, одерживали верх «бракоотрицатели». В то же время было принято решение в отношении староженков поступать по «рассуждению отец духовных и знанию их жития». В дальнейшем в одних общинах наставники имели снисходительные отношения к живущим в Б. с женами «ради нужного времени и ради купного воспитания законных чад» (чадородные филипповцы), др. же по отношению к семейным парам применяли строгости (нечадородные филипповцы). В 1862 г. в Москву из Одессы прибыл филипповский наставник Никита Яковлевич, предложивший смягчить отношение к живущим в браке. Противники Б. съехались на собор в с. Богородское под Москвой, но к единомыслию не пришли. Др. собор в присутствии мн. филипповских наставников прошел на Братском дворе и также не сумел вынести удовлетворительного для всех решения. В 1875 г. состоялся еще один собор, на к-ром возобладали партия противников Б. во главе с выходцем из Кимр М. М. Синцовым. Примирение между сторонниками и отрицателями брака было достигнуто в 1890 г., когда взгляды Синцова были осуждены. Воззрения филипповцев на брак в кон. XVIII–XIX в. описаны в анонимном сочинении 1900 г., обращенном к «совоприсителю и другу

Ивану Михайловичу». Во 2-й пол. XVIII — нач. XIX в., видимо из среды филипповцев, выделились пастухово (адамантово) согласие, особенностью к-рого являлось непризнание староженских Б., а также аароновское согласие, оправдывавшее староженческие, а затем и новоженческие Б.

Сторонники Б. были также среди *странников* — в согласии, к-рому всегда был присущ крайний аскетизм. Пошехонец М. Васильев и житель Череповца Н. Касаткин стали проповедовать брачную жизнь в странствии, в 70-х гг. XIX в. к ним присоединился новгородский крестьянин М. Кондратьев. Чин бракосочетания у странников состоял из взаимного обета и молебного пения. В *спасовом согласии* первоначально было принято заключать Б. в правосл. Церкви, не придавая обряду силы таинства. После разделения согласия на староспасовцев и новоспасовцев, или малоначальных и великоначальных, у каждого из согласий появились свои чины бракосочетания. Известный деятель староспасовцев А. А. Антипин изложил чин Б. в Потребнике.

Распространению Б. среди беспоповцев в 1-й пол. XIX в. во многом способствовала позиция властей. В 1833 г. по итогам 8-й ревизии «сожительницы раскольников-беспоповцев» были признаны законными женами, а дети, рожденные в таких Б., не считались незаконнорожденными, что фактически означало офици. признание этих союзов. В этом же ключе был сформулирован и указ имп. *Николая I* от 5 дек. 1834 г. Правительство признало, что бессвященнословные Б. предпочтительнее разврата, процветавшего среди беспоповцев, к-рые отрицали Б., и дало возможность беспоповцам «вступать в сожительство по обряду своей ереси». Старообрядческие Б. заключались открыто, свадьбы игрались с особой торжественностью. Это привело к тому, что в конце царствования Николая I правительство изменило свое мнение на Б. старообрядцев и признало их «развратом и беззаконной жизнью»; по указу императора от 10 июня 1850 г. дети, рожденные в таких Б., стали считаться незаконнорожденными. В эпоху реформ имп. *Александра II* положение беспоповцев, приемлющих Б., изменилось в лучшую сторону. Эти изменения в первую оче-



редь связаны с деятельностью Особого комитета, созданного по инициативе министра внутренних дел П. А. Валуева в марте 1864 г. На 3-м заседании комитета было сформулировано положение, согласно которому могут считаться действительными те Б. старообрядцев, к-рые зарегистрированы полицией и засвидетельствованы «местными общественными начальствами по принадлежности сословий». Это положение было развито в законе от 19 апр. 1874 г., в соответствии с к-рым местным властям предписывалось регистрировать Б. старообрядцев, занося их в особые книги. Фактически это означало признание Б., заключенных беспоповцами, со стороны гос-ва.

10-е гг. XX в. – нач. XXI в. Споры о Б. велись на 1-м Всероссийском соборе христиан-поморцев, приемлющих Б. (Москва, 1909). Важные решения о Б. были приняты Саратовскими соборами федосеевцев (1924) и поморцев (1925). Федосеевцы смягчили свое отношение к «половинкам» и новоженам, на основании этого собор поморцев принял резолюцию о возможности объединения с федосеевцами. В XX в. подавляющее большинство беспоповских общин Белоруссии и Прибалтики перешли к признанию Б. У беспоповцев-«необщинников», живущих на Кубани и в Сибири, по свидетельству наставника А. К. *Килина*, в XX в. сомнений в необходимости бракосочетания не возникало. Основное значение в этом чине у них придавалось взаимному согласию, строгому соблюдению степеней родства и благословению родителей. Новожены у федосеевцев сейчас называются «немолящимися», т. к. не принимают участия в общем молении (им запрещено даже осенять себя крестным знамением). Однако в обсуждении вопросов жизни общины они участвуют наряду с др. ее членами. Среди федосеевцев Сев.-Зап. округа и Прибалтики бытует обряд «брака вкрадку», позволяющий родителям новобрачных освободиться от несения епитимьи.

Ныне в московской общине поморцев в большинстве случаев совершается «брачный чин», составленный Скачковым, с нек-рыми изменениями. Содержание его примерно таково. В середине храма устанавливается аналой, покрытый

пеленой из белой парчи, расшитой золотом, расстилается подножие, кладутся белые *подрушники*, на аналой возлагается крест. Настоятель уводит брачующихся в переднюю часть храма, за иконостас. Кладется т. н. приходный начал. Жениха облачают в кафтан, а невесту — в специальный брачный сарафан из белой или розовой парчи. Родители благословляют жениха и невесту. Хор начинает петь стихиру «Радуйся и веселися, граде Сионе». На словах «се бо Царь Твой грядет правдою» настоятель через левую дверь в иконостасе медленно вводит в храм брачующихся. Жених и невеста, сопровождаемые дружкой жениха и т. н. поневестницей, становятся перед аналоем с крестом. Настоятель задает вопросы о добровольном вступлении в Б., о готовности к вечному сожителству в согласии и для подтверждения истинности ответов подводит брачующуюся пару к кресту. Когда жених и невеста прикладываются ко кресту, хор поет Пс 127 «Блажени вси боящиеся Господа». После этого начинается молебен Всемиловитому Спасу. При возгласении чтецом «Бог Господь и явися нам» настоятель надевает жениху и невесте кольца и предлагает ими обменяться. После окончания канона хор исполняет задостойник «Радуйся, Царице». Настоятель произносит отпуст, а жених и невеста снова прикладываются ко кресту. В это время хор поет стихиру «Иже крестом ограждаеми». Новобрачные прикладываются к иконам, настоятель обращается к ним с напутственным словом, новобрачные кланяются ему в ноги и трижды целуются. После поздравлений звучит многолетие, затем певцы поют ирмос «Исаие, ликуй».

Ист.: *Лесков Н. С.* Благословенный брак // ИВ. 1885. № 6. С. 499–515; Из воспоминаний архим. Павла: Толки о браках и федосеевском безбрачии // Братское слово. 1890. Т. 1. С. 780–795; Достопочтеннейшему просителю и друже Ивану Михайловичу. Кон. XIX в. Гектограф; Жизнь и подвиги симбирско-самарского Матвея Андреевича. Кон. XIX в. Гектограф; 1-й Всерос. собор христиан-поморцев, приемлющих брак. М., 1909; 2-й Всерос. собор христ. поморского церк. общества. М., 1913; Нижневолжский обл. собор христиан старообрядцев поморского согласия, приемлющих брак, 25–30 мая 1925 г. Саратов, 1925; Постановление Саратовского собора старообрядцев старопоморского согласия. Саратов, 1924.

Лит.: *Вишняков А.* Старообрядческие Покровская молебеня и филипповская часовня в Москве. СПб., 1865; *Надеждин К.* Споры

Преображенского кладбища и Покровской часовни о браке. СПб., 1865; *Нильский И.* Семейная жизнь в рус. расколе. СПб., 1869. Вып. 1; *Смирнов П. С.* История рус. раскола старообрядчества. Рязань, 1876; *Садовая О.* Старообрядческие полемические соч. о браке XVIII – 1-й трети XIX в.: (Обзор списков) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосиб., 1982; *Агеева Е. А.* Поморское согласие Средней и Нижней Волги // Старообрядчество Рус. Севера. Каргополь, 1998; *Мангилёв П. И.* Из истории складывания обряда бессвященнословных браков у старообрядцев Урала // История Церкви: изучение и преподавание: Мат-лы науч. конференции, посвящ. 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С. 198–204; *Хвальковский А. В., Юхлименко Е. М.* Поморское староверие в Москве // Старообрядчество в России. М., 1999. С. 314–343; *Морозова Н. А., Чекмонас В.* Опочечские антики: (Социо- и этнолингвистические заметки) // Slavistica Vilnensis. 2002. Kalbotura 51 (2). S. 106–112.

*Е. А. Агеева,
свящ. Георгий Ореханов*

БРАК В КАНЕ, повествование о пребывании Господа Иисуса Христа, Его Матери и учеников на браке в галилейском сел. Кана и о совершении Им там Своего первого знамения — претворения воды в вино (Ин 2. 1–11). Этот эпизод в Евангелии от Иоанна следует непосредственно за описанием первой встречи Иисуса с учениками (Ин 1. 35–51) и, вероятно, относится к самым первым дням Его общественного служения, хронологически предшествуя началу проповеди в Галилее (Мф 4. 12–17; Мк 1. 14–15; Лк 4. 14–15; ср. Ин 3. 24).

В святоотеческой традиции существует 2 подхода к истолкованию этого отрывка: буквальный, как, напр., у свт. *Иоанна Златоуста*,

Брак в Кане. Роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. 1502–1503 гг. Мастер Дионисий



к-рый обращает внимание на нравственную сторону повествования, на причины того, что Христос начал творить чудеса только в зрелом возрасте, на взаимоотношения между детьми и родителями, и в частности между Господом и Его Матерью, на значение послушания, веры и молитвы (*Ioan. Chrysost. In Ioan. XXI 2*); и аллегорический, как, напр., у свт. Кирилла Александрийского, к-рый больше внимания уделяет символике текста: присутствие Спасителя в этот момент он видит как освящение брака, а претворение воды в вино мыслит как символ смены ветхозаветного домостроительства новозаветным (*Сур. Alex. In Ioan. XXI 2*).

Присутствие Иисуса Христа на Б. в К. толкуется также как то, что брак получает благословение Самого Бога (см. ст. *Брак*). В литургическом обиходе правосл. Церкви отрывок Ин 2.1–11 является евангельским чтением в чинопоследовании таинства *Брака*.

Лит.: Barrett С. К. *The Gospel according to St. John. L., 1991. P. 188–194; Кассиан (Безобразов), еп. Водю и Кровию и Духом. [П.], 1996.*

А. С. Небольсин

Иконография. Изображение первого чуда Спасителя — претворения воды в вино — известно в христ. искусстве с III в. Эта сцена встречается на рельефах саркофагов, в росписях катакомб (напр., Петра и Марцеллина, 2-я пол. III — 1-я пол. IV в.) и на донышках стеклянных евхаристических сосудов. По наблюдению Н. В. Покровского, в росписях и рельефах этот евангельский сюжет часто соседствует с изображением чуда умножения хлебов. В раннехрист. памятниках иконография Б. в К. не отличается от изображения др. чудес Христа. Спаситель, обычно представленный юношей, прикасается железом к одному из стоящих перед ним сосудов; рядом находятся апостолы. Повествовательные подробности евангельского расска-

*Брак в Кане. Рисунок золотого дольца
стеклянного ритуального сосуда
из римских катакомб. III–IV вв.*



за опускаются, внимание сосредоточено на совершении чуда.

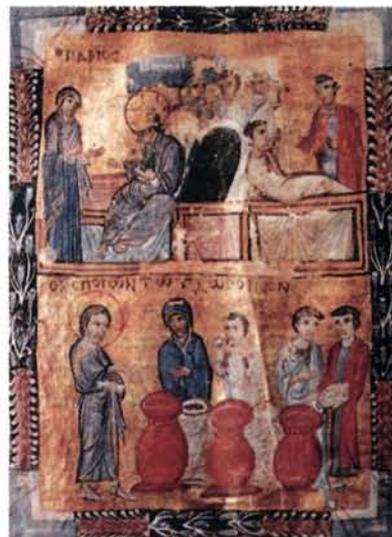
В VI в. в композиции Б. в К. появляются элементы, указывающие на место действия. На пластине резной кости кафедры архиеп. Максимиана (546–556, Архиепископский музей, Равенна) сцена, сохраняя древний тип, дополняется изображением палат и архитриклина (распорядителя стола), пробующего вино. На миниатюре сир. Евангелия Раввулы (*Laurent. Plut. I. 56. Fol. 5a, 586 г.*) появляется изображение Богоматери и слуг, один из к-рых несет сосуд с водой, др. наливает воду в сосуды. Примером сложившейся иконографии является миниатюра из Трапезундского Евангелия (*РНБ. Греч. 21+21 А, 2-я пол. X в.*), где этот сюжет представлен в 2 расположенных друг под другом сценах. В верхней части миниатюры изображен Христос, возлежащий за пирушественным столом, сделанным в форме сигмы, и 4 персонажа, среди к-рых с торцевой



*Брак в Кане.
Резная пластина кафедры
архиеп. Максимиана. 546–556 гг.
(Архиепископский музей, Равенна)*

стороны стола — жених и невеста. Христос изображен с крещатым нимбом, в левой руке держит свиток, слева, молитвенно вытянув руки, стоит Богоматерь, справа — слуга. В нижней части показано само чудо: слева стоит Христос, Он прикасается к большому сосуду красным железом, справа слуга (тот же, что и в первой сцене) наливает воду из малого сосуда в большой, рядом представлены Богоматерь и 2 юноши, один из к-рых — жених.

В средневизант. период иконографическая схема сочетала оба изображения в одной композиции: слева за столом сидят Христос и обращаясь к Нему Богоматерь, в центре — жених, невеста и архитриклин, пробующий вино; на первом плане, перед столом, слуга, подносящий воду в сосуде и наливающий ее в большие водоносы (напр., Евангелие XI в. — *Paris. gr. 74*; мозаики кафедрального собора в Монреале (Сицилия), 1180–1190; фреска собора Рождества



*Брак в Кане. Миниатюра
из Трапезундского Евангелия.
2-я пол. X в. (РНБ. Греч. 21. Л. 2)*

Богоматери Антониева мон-ря в Новгороде, XII в.). Нередко в композицию включалась фигура седовласого старца, отождествляемого с прав. Иосифом. Так рекомендует изображать Б. в К. «Ермения» Дионисия Фуриоаграфита, нач. XVIII в. (Ч. 3. § 1. № 15).

В палеологовскую эпоху в сохраняющей традиц. черты композиции усиливается символический аспект. Это выражается в изображении убранства трапезы, где предметы формой и видом напоминают трапезу в композиции «Тайная вечеря» (напр., в росписи церковью Вознесения мон-ря Дечаны (Сербия, Косово и Метохия), 1348–1350, Богородицы Перивлепты в Мистре (Греция), 2-я пол. XIV в., собора Рождества Богородицы Ферапонта мон-ря, 1502–1503). Интересной особенностью отличается композиция Б. в К. в росписи ц. Богородицы в мон-ре Каленич (ок. 1413, Сербия), где жених и невеста изображены держащими за нож (невеста касается острия),

*Брак в Кане. Роспись ц. Богородицы
в мон-ре Каленич. Ок. 1413 г. Фрагмент*





их головы склонены друг к другу, свободные руки подняты к груди в жесте взаимного согласия. На втором плане над супругами юная служанка держит в руках стакан с жидкостью розового цвета. Эта деталь, перекликающаяся с местным свадебным обычаем, трактуется исследователями также в евхаристическом смысле, как воспоминание о крови и воде, истекших в чашу из ран Христа во время распятия.

Лит.: Ерминия ДФ. С. 97; *Demus O. The Mosaics of Norman Sicily*. L., 1949. II. 66a; *Vollbach W. F. Frühchristliche Kunst: Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom*. Münch., 1958. Bd. 101; *Cecchelli C. The Rabbula Gospels: Facsim. ed. of the miniatures*. Olten, 1959. Fol. 5a; *Morey Ch. R. The Gold Glass Coll. of the Vatican Library with additional Catalogue of other Gold glass Coll. R.*, 1959. Табл. 12, 18, 21, 28, 36. (*Catalogo del Museo Sacro della Biblioteca apostolica Vaticana*; 4); *Nestori A. Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane*. R., 1975. P. 48, 65; *Лихачева В. Д. Византийская миниатюра*. М., 1977. Ил. 5; *Chatzidakis M. Mistra*. Athenes, 1981. Fig. 16; *Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии*. М., 2002. С. 313–317; *Симич-Лазар Д. Каленич*. [М.] 2002. С. 184–189; *LCI. Bd. 2. S. 299–305 (Leben Jesu)*.

Н. В. Келивидзе

БРАКМАН [нем. Brakmann] Хайнцгерд (род. 29.01.1944, Реде), литургист, д-р теологии. С 1976 г. научный сотрудник кафедры литургии Боннского ун-та, с 1986 г. работал в Ин-те по исследованию поздней античности им. Ф. Дельгера. С 2001 г. приват-доцент по изучению литургии и восточнохрист. Церквей фак-та католич. теологии Боннского ун-та. Состоял членом в неск. научных орг-циях (*Societas liturgica*, *Abt-Herwegen-Institut (Maria Laach)*, *International Association for Coptic Studies* и др.), являлся со-редактором словаря *Reallexikon für Antike und Christentum (RAC)* и сер. «*Archiv für Liturgiewissenschaft*», научным консультантом словаря *Lexikon für Theologie und Kirche (LTK)*. С 1988 г. руководитель секции литургии на Международных конгрессах по коптологии. Основные его публикации посвящены *александрийскому обряду* и копт. богослужению (список работ Б. см.: *Ward A., Johnson C. Orbis liturgicus*. R., 1995. P. 56–59; из последних работ можно выделить: *Untersuchungen zu den Liturgien der fünf altkirchlichen Patriarchate: Diss. Bonn*, 2001; *Metrophanes von Nyssa und die Ordnungen der byzantinisch-griechischen Bischofsweihe // Haïresis: Festschr. f. K. Hoheisel. Münster; W.*, 2002. S. 303–326. (JAC; Erg.-Bd. 34)).

А. А. Ткаченко

БРАМАНТЕ [итал. Bramante; наст. имя — д'Аньоло Паскуччо, d'Agnolo Pascuccio] Донато (1444, Монте-Аздруальдо, ныне Ферминьяно, близ Урбино — 11.04.1514, Рим), итал. архит., живописец и инженер. Профессиональное обучение проходил в 70-х гг. XV в. в Урбино при дворе герц. Федерико да Монтефельтро; стиль Б. сложился под влиянием М. да Форли, П. делла Франческа и А. Мантеньи.

В ранних работах, напр. в росписях фасада Палаццо делла Подеста в Бергамо, украшенного фризом «Философы», и Капеллы дель Пердоно в Урбино, Б. проявил себя как художник-декоратор, объединив и расширив пространство посредством декоративных приемов. До 1479 г. он поступил на службу к герц. Лодовико Сфорца. В Милане Б. осуществил свои первые архитектурные творения, в к-рых отразилось знакомство с работами Л. Б. Альберти и Ф. Брунеллески,



Сакристия церкви Санта-Мария presso Сан-Сатино. 1479–1483 гг.

а также увлечение старинным зодчеством Сев. Италии. Он выстроил над храмом IX в. Санта-Мария presso Сан-Сатино (1479–1483) новую церковь с большим куполом. Цилиндрические своды главного нефа и трансепта были уравновешены изображением на вост. стене несуществующего рукава креста, перекрытого таким же сводом, для чего были использованы перспективная роспись и рельефы из искусственного мрамора (стукко). Аркады выстроенного им двора ц. Сант-Амброджо подобны аркадам Воспитательного дома во Флоренции (архит. Брунеллески). В 1488–



Церковь Санта-Мария делле Грацие. 1492–1497 гг.

1492 гг. Б. по приглашению брата Лодовико Сфорца Асканио, кард. Неаполя, вместе с др. мастерами принял участие в строительстве собора в Павии — здания с куполом, высоко поднятым на 8 столпах над обширным средокрестием. Вместе с Леонардо да Винчи Б. работал над сооружением башни миланского собора. Последним и наиболее значительным строительным предприятием Б. в Милане стал хор ц. Санта-Мария делле Грацие (1492–1497). Оружейный зал в Каса Панигарола (фрагменты в Пинакотеке Брера, Милан) и капелла св. Иоанна Крестителя ц. Сан-Пьетро ин Джессата украшены фресками Б.; ему же принадлежит картина «Христос у столба» из мон-ря Кьяравалле (ок. 1490; Пинакотека Брера, Милан).

После вторжения французов в сент. 1499 г. Б. перебрался из Милана в Рим, где получил должность помощника архитектора при дворе папы Александра VI. В работах этого периода заметна увлеченность архитектурой древнего Рима (фасад Палаццо Канцеллерия, 1499–1511; дворик ц. Санта-Мария делла Паче, 1500–1504). На предполагаемом месте мученичества ап. Петра при ц. Сан-Пьетро ин Монторио по заказу неаполитанского кард. О. Карафа Б. отстроил капеллу т. н. Темплетто (1502), пластическая цельность к-рой выражена в соединении купола с ротондой, окруженной римско-дорической колоннадой. Эта постройка как выдающееся сооружение была включена в научные





Капелла т. н. Темплетто. 1502 г.

труды архитекторов эпохи Возрождения С. Серлио и А. Палладио.

В 1503 г., после избрания папы Юлия II, зодчий стал генеральным суперинтендантом строительных работ Папского гос-ва, главным архитектором и хранителем печати. Стиль высокого Возрождения, выработанный Б. наряду с др. архитекторами Рима, выразил политические амбиции и мечту о возвращении славы великого города. Б. планировал перестройку городского ансамбля, вел обширные работы в Ватикане, где им созданы двор Сан-Дамазо (ок. 1510–1519), ок. 300 м в длину, двор Бельведера (1505–1545) для турниров и зрелищ, завершённый огромной нишей. Он подготовил чертеж двух- и трехэтажных построек, к-рые должны были соединять Дворец Ватикана и виллу Бельведер.

Главным проектом Б. стала перестройка собора св. Петра в Ватикане (архитекторами Дж. да Сангалло и фра Дж. Джокондо). Реконструкция собора была связана с сооружением гробницы папы Юлия II, порученной Микеланджело, к-рая должна была находиться над гробницей ап. Петра в крипте и под куполом нового собора. В 1505–1506 гг. Б. предложил план центрического сооружения в виде равноконечного креста, вписанного в квадрат, с мощным сферическим куполом над средокрестием, 4 малыми куполами и башнями по углам. Строительство собора затянулось, при жизни Б. успели возвести 4 гигантских столба и арки средокрестия, а также частично один из нефов. Проект не был осуществлен, Б. критиковали за отход от древней формы базилики

имп. Константина Великого, но идеи архитектора воплотились во мн. центрально-купольных зданиях, построенных в Италии и в др. странах, а также в живописи, напр. в архитектурном фоне фрески Рафаэля «Афинская школа» в Ватикане.

В 1513 г. Б. представил папе Льву X план по контролю над разливами вод Тибра; идея придать единообразие рим. градостроительству была реализована Б. в разработке типовых образцов гражданских и церковных зданий. Примером такой постройки был не сохранившийся до наст. времени Палаццо Каприни, известный как Дом Рафаэля (1509), он послужил образцом для строительства дворцов итал. аристократии.

Церковь высоко оценивала величественный и монументальный стиль Б., он пользовался славой при жизни и после смерти. Дж. Вазари считал Б. догматичным толкователем классического стиля, усвоенного благодаря изучению рим. руин. Микеланджело, возглавивший в сер. XVI в. строительство собора св. Петра в Ватикане, обвинял Б. в том, что он препятствовал принятию его проекта.

Изд.: L'opera completa di Bramantino e Bramante pittore / Present. di G. Al. Dell'Acqua. Mil., 1978.

Лит.: Ackermann J. S. The Cortile del Belvedere. Vat., 1954; Forster O. H. Bramante. W.; Münch., 1956; Bruschi A. Bramante architetto. R.; Bari, 1969; Sangiorgi F. Bramante «hastrubaldino»: Documenti per una biografia bramantesca. Urbino; Fernignano, 1970; Studi bramanteschi: Atti del Congr. intern.: Milano-Urbino-Roma, 1970. R., 1974; Kahle U. Renaissance-Zentralbauten in Oberitalien: Santa Maria Presso San Satiro: das Frühwerk Bramantes in Mailand. Münch., 1982; Gigli L. Il complesso gianicolense di S. Pietro in Montorio. R., 1987; Bramante / F. Borsi; cat. crit. a cura di S. Borsi. Mil., 1989; Werdehausen A. E. Bramante und das Kloster S. Ambrogio in Mailand. Worms, 1990; Bredekamp H. Sankt Peter in Rom und das Prinzip der produktiven Zerstörung: Bau und Abbau von Bramante bis Bernini. B., 2000; Donato Bramante: ricerche, proposte, riletture / A cura di F. P. Di Teodoro. Urbino, 2001.

М. А. Маханько

БРАНИЧЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Браничевска епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ), была учреждена архиеп. *Евстафием II* (1292–1309) при реорганизации и разделении Сербской архиепископии на 15 епархий (упом. на 12-м месте).

Главный город рим. пров. В. Мёзия Виминаякй, основанный кельтами, при заселении этих земель

славянами был переименован в Браничево, с IV в. стал епископской кафедрой. В 1219 г. при учреждении свт. *Саввой I Сербским* автокефальной Сербской архиепископии Браничево еще не входило в ее юрисдикцию. Первый известный по имени архиерей Б. е. митр. Моисей упомянут в дарственной грамоте 1318 г. кор. *Милутина* Баньскому мон-рю. Второй, еп. Иосиф, назван в Загребском Синодике Православия посл. четв. XIV в. и, как предполагается, занимал кафедру до учреждения в СПЦ Патриаршества в 1346 г., когда Б. е. была возведена в ранг митрополии. В 1380–1390 гг. митрополией управлял митр. Михаил, с 1416 г. — архиеп. Вениамин, к-рый, видимо, последний из архиереев занимал кафедру в ц. св. Николая в Браничево. В 1428–1430 гг., при деспоте Георгии *Бранковиче*, серб. столица и кафедра Б. е. были перенесены в новопостроенный на Дунае г. Смедерево. После завоевания Сербии турками не сохранилось точных сведений об архиереях Б. е., вероятно, она была вскоре упразднена.

После окончания первой мировой войны и обновления Патриаршества в СПЦ 30 авг. 1921 г. было принято решение о восстановлении Б. е. с центром в Пожареваце в границах Голубацкого, Деспотовацкого, Млавского, Моравского, Парачинского, Пожаревацкого, Рамского, Ресавского и Хомольского районов. В 1922–1930 гг. Б. е. управлял еп. Митрофан (Раич). При еп. Иоанне (Иliche), находившемся на кафедре в 1932–1934 гг., на основании нового Устава СПЦ была проведена реорганизация епархии, начал издаваться епархиальный «Браничевский вестник». Еп. *Вениамин (Ташанович)*, занимавший кафедру в 1934–1952 гг., вел активное строительство храмов, учредил газ. «Святосавский путь», создал епархиальный союз христ. объединений. Во время второй мировой войны Б. е. принимала священников-беженцев, в мон-рях были устроены дома-приюты. После смерти еп. Вениамина правящим архиереем Б. е. стал еп. *Хризостом (Войнович)*; 1952–1989), при к-ром было освящено 30 новых храмов, 85 приходских домов и 13 монастырских корпусов, особое внимание он уделял подготовке священнических кадров и развитию мон-рей. В 1989–1993 гг. Б. е. управлял еп. *Савва (Андрич)*, с 1994 г. на

кафедре пребывает еп. *Игнатий (Мидич)*.

В наст. время Б. е. объединяет 127 церковных общин Смедерева, Велика-Планы, Велико-Градиште, Голубаца, Деспотоваца, Жабари, Жагубицы, Кучева, Мало-Црнице, Парачина, Петроваца-на-Млави, Пожареваца, Свилайнаца и Чуприи, имеет 167 приходов, на к-рых служат 158 священников. В 15 мон-рях (2 муж. и 13 жен.) несут послушания 24 монаха, 7 послушников, 103 монахини и 9 послушниц. Наиболее известные мон-ри: *Раваница*, *Горняк* (или *Ждрело*) и *Манасия* (или *Ресава*). Мон-рь Витовница в честь Успения Пресв. Богородицы (1552) расположен недалеко от Петроваца, по преданию являлся задужиной кор. Милутина. Мон-рь Копорин с ц. во имя св. Стефана под Велика-Планой построен во времена деспота *Стефана Лазаревича*, но пришел в запустение и в 1880 г. был восстановлен. Мон-рь Сисоевац (кон. XIV в.), построенный св. Сисоем (см. ст. *Синаиты сербские*), в наст. время также восстановлен. Мон-рь Туман с ц. во имя арх. Михаила ок. Голубаца, по преданию, построен в XIV в. кн. Милошем Обиличем на месте подвигов св. Зосимы Туманского (см. ст. *Синаиты сербские*). Одна из древнейших в епархии ц. Тршка в мон-ре в честь Рождества Пресв. Богородицы построена в XIII в. Действуют также мон-ри Покай-

ница, Златенац, Мильково, Нимник, св. Петки, Рукумия и Томич. Издается епархиальный ж. «Соборность».

Лит.: Blaga na putevima Jugoslavije. Beograd, 1983; Поповић Р., Јеђеј. Спрска Црква у историји. Србиње [и др.], 1997.

Свящ. Драган Лазич,
диак. Златко Матич

БРАНИШТЕ [Браниште; румын. Brani te] Ене (12.10.1913, Сусени, жудец Арджеш, Румыния — 18.03.1984, Бухарест), румын. правосл.



Ене Браниште

свящ., богослов, литургист. В 1940 г. был рукоположен во диакона, в 1950 г. — во священника; с 1952 г. ставрофорный иконом. Учился в богословской семинарии в Куртя-де-Арджеш. В 1933–1938 гг. — на богословском фак-те Бухарестского Богословского ин-та. В 1943 г. защитил

докт. дис. «Толкование святой Литургии Николая Кавасилы» (Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila. Bucure ti, 1943). В 1945–1947 гг. учился на филологическом фак-те. С 1950 г. — преподаватель и штатный профессор на кафедре Практического богословия богословского фак-та (отд-ние литургии и пастырского богословия). В 1970–1971 гг. проректор, в 1980–1982 гг. ректор ин-та, после ухода на пенсию профессор-консультант на той же кафедре. В 1968–1983 гг. вице-председатель Комиссии Румынской Патриархии по религиозной

живописи. Участник международных экуменических собраний (в Шамбези по вопросу даты празднования св. Пасхи).

В своих работах Б. стремился дать исчерпывающий и научно обоснованный ответ на актуальные вопросы церковной жизни (статьи о проблеме унификации служб и календаря, практике Причащения, отношениях с католиками и униатами). Широкое признание получили его исследования по сравнительной (Liturghiile romano-catolice în comparație cu cele ortodoxe // Ortodoxia. București, 1957. Т. 9. N 1. P. 119–137) и исторической литургике (Istoria și explicarea slujbei Vecerniei // BOR. 1966. Т. 84. N 5–6. P. 513–532; Slujba utreniei: Istoric și explicare // Studii Teologice. București, 1972. Т. 24. N 1–2. P. 70–89; L'Assemblée liturgique décrite dans les «Constitutions Apostoliques» et les différentes fonctions dans son cadre // L'Assemblée liturgique et les différentes rôles dans l'assemblée. R., 1977. P. 93–130), статьи о почитании святых (Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin // BOR. 1958. Т. 76. N 1–2. P. 171–193), схизме с т. зр. богослужбной традиции (Schisma și cultul creștin // Ortodoxia. 1954. Т. 6. N 2–3. P. 260–299). В общей сложности Б. опубликовано более 100 статей, рецензий и проповедей в румын. христ. периодических изданиях (Glasul Bisericii, Mitropolia Olteniei, Mitropolia Banatului и др.); Б. — автор учебников Liturgică teoretică; Liturgică specială; Liturgică generală. Им также выполнены переводы на румын. язык литургических трактатов святых Николая Кавасилы (1946) и Амвросия Медиоланского (1965, 1967). Под ред. Б. вышло мн. новых изданий богослужбных книг Румынской Православной Церкви: Пентикостария (1973), Малого Октоиха, или Катавасария (1959), Большого Октоиха (1975), Типикона (1976), Служебника (1980).

Соч.: Tâlcuirea dumnezeeștii Liturghii de Nicolae Cabasila: Trad. din grecește și studiu introd. București, 1946, 1989²; Problema unificării calendarului liturgic în Bisericele Ortodoxe // Ortodoxia. 1955. Т. 7. N 2. P. 181–216; Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508 // BOR. 1958. Т. 76. N 10–11. P. 1038–1068; Le cult byzantin comme expression de la foi orthodoxe // La liturgie, expression de la foi: Conférences St. Serge, 25^e Semaine d'études liturgique. R., 1979. P. 75–88; Liturgică teoretică: Manual pentru seminarele teologice. București, 1978; La question d'une célébration commune des Pâques: Brève étude hist. et cano-nique de la question // Episcopesis. Chambésy;



Genève, 1980. Vol. 4. P. 17–29; Liturgică specială pentru Institutetele teologice. Bucure ti, 1980; Liturgică generală cu noțiuni de artă bio-sericească. Bucure ti, 1985, 1993².

Лит.: *Καραϊσαρίδης Κ., πρῶτ. Λειτουργικά ἀνάλεκτα*. Ἀθήνα, 1996. Σ. 39–89.

А. А. Ткаченко

БРАНКАЛЕОНЕ [итал. Brancaleone] Никколо (2-я пол. XV — нач. XVI в.), венецианский художник, приглашенный неким Пьетро Неаполитанцем, торговым агентом эфиоп. царя, работать в Эфиопии вместе с др. европ. мастерами. Б. подписывался как Nicolaus Venetus, но эфиопы называли его Маркореос (Ἰἰς-Ἰἰς-Ἰἰς), т. е. Меркурием. Б. прожил в Эфиопии ок. 50 лет, расписывал храмы и писал иконы. Он был не единственным и, вероятно, не первым европ. живописцем в стране, но стал самым знаменитым благодаря скандалу, разразившемуся в связи с иконой Божией Матери, написанной им по приказу царя *Баэда Марьяма* для собора *Атронса Марьям*. Этот скандал был вызван тем, что Б. изобразил Младенца Христа сидящим на левой руке Богоматери в соответствии с древней визант. традицией, а не на правой (левая рука считается в Эфиопии нечистой). Недовольство нашло свое разрешение в публичном богословском диспуте между Б. и Гийоргисом из Гасчи (называемым также Гийоргисом из Саглы), видным эфиоп. богословом и писателем, воспитателем царских детей. Как протекал диспут, неизвестно, но икона понравилась Баэда Марьяму и осталась в соборе, оказав свое влияние на последующее развитие эфиоп. иконописи.

Лит.: *Bruse J. Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abyssinie pendant les années 1768, 1769, 1770, 1771 et 1772 / Trad. de l'Anglais par J. H. Castera*. P., 1791. T. 4. P. 132–133; *Крачковский И. Ю.* Введение в эфиопскую филологию. Л., 1955; *Leva A. E.* Uno squadro alla pittura etiopica tradizionale. Torino, 1986. P. 10–11.

С. Б. Чернецов

БРАНКОВИЧ [серб. Бранковић] Джордже (ок. 1645, Енополь (совр. Инеу, Румыния) — 19.12.1711, Хеб (совр. Чехия)), серб. и румын. политический деятель, хронист и церковный писатель. Младший брат Трансильванского митр. *Саввы (Бранковича)*. В молодости жил в Валахии и Трансильвании; на основании фамилии необоснованно претендовал на родство с серб. деспотами XV–

XVI вв. В 1668 г. сопровождал митр. Савву во время его путешествия в Москву, где в составе посольства был принят царем Алексеем Михайловичем. В 1675 г. назначен представителем трансильванского кн. Михаила I Апафи при Оттоманской Порте. Вернувшись в Валахию, поддерживал тесные связи с господарем Шербаном Кантакузино. В 1689 г. отправился в Сербию для участия совместно с австр. войсками в антиосманских действиях, но был арестован по приказу австр. командования. Вплоть до своей кончины находился в заключении, имея, однако, возможность заниматься лит. деятельностью. В 1743 г. останки Б. были перенесены в мон-рь Крушедол (Фрушка-Гора).

Б. — автор исторических хроник, написанных на румын. и сербско-церковнослав. языках. Первая, «Хроника словенов, Мезии Верхней и Нижней», посвященная истории прежде всего сербов, была закончена в 1687 г., во время его пребывания в Валахии. Вторая совпадает с ней по содержанию, но события изложены более подробно. Как хронист Б. находился под влиянием венг. и румын. историографической традиции, хотя широко использовал при этом серб. и др. слав. источники. В XVIII в. серб. хроника была весьма популярна и неоднократно переписывалась. В б-ке АН в Белграде сохранились 3 рукописи на румын. языке, содержащие сочинения Б. «Книгу святых молитв», «Катехизис» (имеет полемическую направленность против кальвинистов и католиков) и «К истинным странникам».

Лит.: *Руварац И.* Одромци о грофу Ђорђу Бранковићу и Арсенију Црнојевићу патријарху: С три излета о такозваној великој сеоби српског народа. Београд, 1896; *Радојчић Н.* О хроникама грофа Ђорђа Бранковића // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1926. Књ. 6. № 1. С. 1–45; *Istoria literaturii române: Folclorul: Literatura română în perioada feudală (1400–1780)*. București, 1964. P. 432–436; *Исторические связи народов СССР и Румынии в XV — нач. XVIII в. М., 1968. Т. 2. С. 339–340, 396; 1970. Т. 3. С. 115; Păcurariu. IBOR. Vol. 2. P. 205; Трифуневич Б.* Стара српска књижевност: Основе. Београд, 1995². С. 64–65, 68–70, 73.

В. Я. Гросул

БРАНКОВИЧИ [серб. Бранковићи], род серб. вельмож, представители к-рого были последними правителями средневек. Сербского гос-ва (1427–1459), видными гос. и

церк. деятелями, нек-рые причислены к лику святых.

Родоначальник Б. **Младен** был воеводой (30-е гг. XIV в.) при серб. королях Стефане III Дечанском и Стефане IV Душане. Его брат жупан **Николай** правил в Сев. Албании (упоминание относится к 1329).

Сын Младена **Бранко** был наместником Стефана Душана в Охриде. Из грамоты его сыновей мон-рю Хиландар на Афоне (1365) известно, что он имел титул великого севастократора и господина Охрида. Бранко был ктиторм капеллы св. Григория (1364–1365) ц. Богоматери Перивленты в Охриде; в вост. части фасада помещено его поясное изображение. По его заказу в 1346 г. мон. Иоанном была написана Псалтирь (Бухарест. БАН Румынии. Slav. 205).

Старший сын Бранко **Николай Радоня** (Радохна) († 1399) женился (ок. 1350) на Елене, сестре серб. кор. *Вукашина* и деспота Углеша, и жил во владениях последнего — Серрской обл. После смерти жены и 2 дочерей принял монашеский постриг с именем Роман в мон-ре Хиландар (1365), а затем великую схиму с именем Герасим (1376/77). Ок. 1382–1385 гг. он вместе с мон. *Антонием (Багашем)* купил у мон-ря Ксиропотам за 24 тыс. аспр заброшенный мон-рь св. Павла (основанный в X в.) и возобновил его. Этот мон-рь, ставший ктиторийей рода Б., приобрел значение 3-го после Хиландара и Пантелеимонова мон-ря серб. монашеского центра на Афоне.

Младшие сыновья Бранко **Григорий** (Гргур) († не позднее авг. 1385) и **Вук** († 1397) в 1365 г. даровали Хиландарскому мон-рю земельные владения от имени своего старшего брата. Из источников 70-х гг. XIV в. известно, что Радоня и Вук также делали вклады в мон-рь Кутлумуш (*Кораћ. С.* 170). Изображения Гри-

Печать Вука Бранковича. Кон. XIV в.





гория и Вука включены в композицию портала капеллы св. Григория ц. Богоматери Перивлепты в Охриде (*Джурич. С. 217*). Григорий держал обл. Полог в Сев.-Зап. Македонии (*Стојановић. Записи. Књ. 4, № 6045*), он был женат на Феодоре, вышедшей вторично замуж за серб. кор. Марко. Вук, вероятно, унаследовал владения брата после его смерти и значительно расширил их, выступив в союзе с кн. Лазарем Хребеляновичем (на старшей дочери к-рого Марии (Маре) он женился ок. 1371). Ему принадлежали Скопье и обл. Косово с городами Приштина, Печ, Призрен, Вучитрн и Звечан. В 70-х гг. XIV в. Вук претендовал на значительную самостоятельность: присоединил к своему имени династическое имя Неманичей Стефан, именовал себя «господином... северным странам, градовом и землям, Серблем и Греком и Подунавью» (градозданная надпись из Приштины 1378/79?), однако вынужден был признавать сюзеренитет тестя. Его правление ознаменовалось значительным экономическим и культурным подъемом в регионе. В столице своего удела Приштине он построил мощную крепость, вел активное храмовое и монастырское строительство, ок. 1378/79 г. был украшен фресками соборный храм Липлянской митрополии. Вуком сделаны значительные вклады в Хиландарский мон-рь (грамоты 1365, 1376/77, 1389–1396 и 1392). В 1376/77 г. он подарил этой афонской обители мон-рь св. Георгия в Скопье со всеми его владениями и доходами (СпомМакед. Т. 1. С. 239–241), после 1389 г. — с. Гадимле, а в 1392 г. им было сделано еще одно пожалование. В землях Вука в 80-х гг. XIV в. довольно активно велось книгописание. Сохранился созданный для него в 1387 г. в ц. Архангелов около Призрена список Хроники Георгия Амартола (*Ath. Pantel. Slav. 17*), в колофоне к-рого он фактически назван соправителем кн. Лазаря. В том же скриптории Липлянской митрополии был создан ряд книг, в частности неск. комплектов Торжественника минейного очень архаичного состава (*Цернић Л. Писари грачаничког (липлянского) пролога-минейа // АрхПр. 1979. Књ. 1. С. 133–166*).

Вук принимал участие в *Косовской битве* (15 июня 1389) на стороне тестя, боевые действия развернулись

в его владениях. После поражения сербов Вук, сохранивший войско и сильные крепости, на основании родства с кн. Лазарем претендовал на верховную власть в Сербии в обход прямого наследника — малолетнего *Стефана Лазаревича*. Возможно, эта ситуация послужила основой возникновения легенды об измене Вука на Косовом поле, отраженной в серб. эпосе. В 1392 г. султан Баязид I взял Скопье и Вук был вынужден признать вассальную зависимость. В 1396 г. пала Приштина и все земли Вука стали подконтрольны туркам. Поход против Баязида, организованный герм. имп. и венг. кор. Сигизмундом, закончился поражением христиан в битве при Никополе (25 сент. 1396). Вук попал в руки турок и оставался пленником до самой смерти. Султан конфисковал его земли, но позже (между 1398–1402) вернул их сыновьям Вука.

Старший сын Вука **Григорий** (Гргур) († 1408), участвовавший вместе с братом Георгием как тур. вассал в сражении Баязида с Тамерланом при Анкире (совр. Анкара) 28 июля 1402 г., был взят в плен, затем отпущен за огромный выкуп, внесенный братом, и принял иноческий постриг с именем Герасим. Григорием Вуковичем вместе с братьями и матерью Марией Хиландарскому мон-рю было подарено с. Ораховац (грамота 1399–1408), а мон-рю св. Павла — с. Патеи (ок. 1403). По свидетельству «Родослова



Руvaraца» 1563–1564 гг. (см. ст. *Родословы сербские*), от мощей Герасима совершались чудеса. 3-й (младший) сын Вука **Лазарь** († 1410) пал жертвой междоусобной борьбы сыновей Баязида Сулеймана и Мусы. Он был казнен по приказу послед-

него вместе со своим дядей Вуком Лазаревичем за переход на сторону брата-соперника.

2-й сын Вука **Георгий** (Гюрг, Джурадж) († 1456) использовал временное ослабление османского натиска после поражения турок при Анкире для укрепления своего княжества. В 1402 г. он пытался с помощью султана Сулеймана отнять власть у серб. деспота Стефана Лазаревича, но потерпел поражение у Грачаницы. В 1411 г. после смерти Сулеймана и прихода к власти его брата Мусы Георгий, как сторонник умершего султана, попал в тяжелое положение. Благодаря посредничеству кнг. Марии (в монашестве Марины), матери Георгия и сестры деспота Стефана, эти серб. правители примирились (1412) и вместе выступили против султана Мусы, нанеся ему поражение в битве у г. Витоши близ Софии (5 июля 1413). В 1426 г. деспот Стефан Лазаревич, не имевший детей, объявил Георгия своим преемником (собор в Сребренице). Георгий наследовал ему в 1427 г. Он был вынужден признать сюзеренитет венг. кор. Сигизмунда и получил от него одобрение своего права на деспотат, уступив Венгрии Белград. В 1429 г. деспотское достоинство Георгия признал визант. имп. *Иоани VIII Палеолог*. Серебряные рудники в Ново-Брдо обеспечили его необходимыми финансовыми ресурсами для создания между 1428 и 1430 гг. новой столицы на Дунае — мощной крепости Смедерево. Здесь

он учредил архиерейскую кафедру с титулом митрополии, а также построил дворцовую церковь. В Благовещенскую митрополицию

*Крепость Смедерево.
1428–1430 гг.*

церковь были перенесены мощи ап. Луки из г. Рогос в Эпире, купленные деспотом Георгием за 30 тыс. дукатов. В честь этого события была написана особая

повесть и составлена служба (*Суботин-Голубовић. С. 133–157*).

В Смедерево им была создана б-ка, остатки к-рой теперь находятся в книгохранилищах разных стран. В 1434 г. по приказу деспота Георгия была переписана Лествица





(Белград. МСПЦ № 97 / Крушедол. Ъ V 16), однако сообщаемые в послесловии к списку сведения о специальном переводе текста, выполненном по этому случаю афонскими старцами под рук. Савватия, митр. Браничевского, не подтверждаются совр. исследованиями (Саенко Л. П. К истории слав. перевода текста Лествицы Иоанна Синайского // *Ralaeobulgarica*. 1980. № 4. С. 22–23; Мострова Т. Към въпроса за Лествицата в слав. ръкописна традиция // *Ibid*. 1991. № 3. С. 72–73). В 1447 г. по заказу сыновей деспота Григория и Лазаря в Хиландаре были переписаны Беседы свт. Иоанна Златоуста на кн. Бытия (Шестоднев) в 2 томах (Ath. Chil. № 402 и 403). Деспоту принадлежал также роскошный экземпляр лицевой Псалтири (*Мюнхенская Псалтирь*), переписанной в посл. четв. XIV в., вероятно, хиландарскими писцами (München. BSB. Slav. 4). В своем послании К-польскому Патриарху *Геннадию II Схоларию* (1454–1456) по различным церковным вопросам он интересуется в т. ч. и достоинством слав. перевода Толкового Евангелия Феофилакта Охридского и «Книги Ксанфопула» (т. е. скорее всего Евангелия Учительного) (*Γεθεών Μ. Κανονικαὶ Διατάξεις. Κωνσταντινούπολις*, 1889. Т. 2. Σ. 26). В грамоте Эсфигменскому мон-рю (1429) Георгий объявил этот мон-рь своей ктиторией и определил выдавать ему ежегодно по 50 литров серебра. В 1447 г. им была построена и расписана ц. вмч. Георгия в афонском мон-ре св. Павла. В этот храм он вложил 2 большие литийные иконы «Великомученик Георгий» и «Одигитрия» (с «Распятием» на обратной стороне). В 1448 г. на средства деспота Георгия была восстановлена часть крепостных стен и башен К-поля со стороны Мраморного м., о чем свидетельствуют 2 греч. надписи на них.

В 1438 г. турки разорили города Борач, Островицу и мон-рь Раваницу. В 1439 г. на сербов двинулось войско во главе с султаном Мурадом II. Георгий бежал в Венгрию, а затем в Дубровник. Участник рус. делегации на *Ферраро-Флорентийском Соборе* из свиты Суздальского архиеп. *Авраамия* сообщал, что на обратном пути в нач. 1440 г. он видел в Загребе «серпскаго цесаря деспода с царицею его и с детми» (БЛДР. Т. 6. С. 482, 484). В Смед-

реве остались сын деспота Григорий и шурин Фома Кантакузин. После трехмесячной осады столица сдалась (18 авг. 1439), а 27 июня 1441 г. было взято Ново-Брдо. Сыновья Георгия Григорий и Стефан были захвачены в плен и ослеплены по приказу султана.

В результате крестового похода, организованного польско-венг. кор. Владиславом III Ягеллоном, в 1443–1444 гг. христ. коалиция одержала ряд побед на Балканах. В 1444 г. Георгий и трансильванский воевода Янош Хуньяди освободили Смедерево. Летом 1444 г. Георгий заключил с турками договор, по которому он получал во владение свои области с 24 городами, а его сыновья были отпущены из плена. Однако после поражения крестоносцев в битве при Варне (10 нояб. 1444) Георгий, хотя и не принял в ней участия, был вынужден окончательно признать османский сюзеренитет и послать отряды для осады К-поля в 1453 г. После взятия столицы Византийской империи Мехмед II повторно атаковал Сербию, в 1455 г. было взято Ново-Брдо и в руках турок оказалась юж. часть Сербского деспотата. На краткий период между смертью Георгия (1456) и захватом Смедерева (1459), положившим конец существованию средневеков. Сербского гос-ва, приходится ознаменовавшиеся семейными раздорами правления его сыновей Лазаря (1456–1458) и Стефана Слепого (1458–1459), вдовы Лазаря Елены Палеологины (1458–1459) и их зятя, сына боснийского кор. Стефана Томашевича (1459).

Первым браком Георгий был женат на дочери трапезундского имп. Алексея IV, 2-м или 3-м браком (с 1414) — на Ирине Кантакузине († 1457), дочери морейского деспота Димитрия и правнучке визант. имп. *Иоанна VI Кантакузина*. Ее брат Фома стал одним из главных военачальников Георгия. Портрет Георгия с семьей сохранился на Эсфигменском хрисовуле 1429 г. По случаю смерти деспота Георгия было написано пространное надгробное слово, представляющее собой слав. образец высокой визант. риторики и дошедшее в списке 2-й пол. XVI в. (ОГНБ. № 1/119).

От брака Георгия с трапезундской принцессой родились 2 дочери: рано умершая *Елена* († после 1408) и знаменитая *Мария* (Мара) (ок. 1401–

1487), ставшая в 1435 г. женой султана Мурада II и пользовавшаяся большим влиянием при дворе своего пасынка Мехмеда II. Благодаря Марии были восстановлены мн. обители (напр., Рильский мон-рь) и сохранены мн. реликвии (напр., дары волхвов из Св. Софии К-польской — 28 золотых подвесок, украшенных сканью, переданные ею афонскому мон-рю св. Павла). При ее непосредственном участии были заключены договоры о взаимной поддержке и помощи между Рильским мон-рем, с одной стороны, и афонскими обителями св. Пантелеимона (1466) и Зографом (1469) — с др. Благодаря ее усилиям валашские воеводы приняли на себя ктиторство по отношению к слав. мон-рям Афона. В 1451 г. после смерти мужа Мария отклонила сватовство визант. имп. *Константина XI* и вернулась в Сербию. С 1456 г. она жила в своем владении Ежево в окрестностях Серр. В 1459 г. султан подтвердил ее покупку мон-ря Св. Софии в Фессалонике. Она оказывала влияние на избрание неск. Патриархов (Дионисия I, Рафаила I), помогала афонским мон-рям Хиландару и св. Павла (грамоты 1466 и 1479), организовала перенесение мощей св. Иоанна Рильского в Рильский мон-рь (по ее просьбе султан Мехмед II отдал распоряжение тырновскому кади о выдаче мощей преподобного). Это событие нашло отражение в «Повести о возвращении мощей» *Владислава Грамматика* и в новой редакции жития преподобного и службе ему, написанных Димитрием Кантакузином. Похоронена в мон-ре Косиница под Драмой.

Ее сводная сестра *Екатерина* (ок. 1418/19–1490/91) вышла в 1433 г. замуж за гр. Ульриха Целльского († 1456). Их дочь Елизавета в 1455 г. была обвенчана с сыном венг. воеводы Яноша Хуньяди — Матьяшем (с 1458 король Венгрии), но умерла вскоре после свадьбы. Овдовев, Екатерина прожила неск. лет во Фриуле, а затем переехала к сестре Марии в Ежево. После смерти Марии она, вероятно, приняла на себя обязанности ктитора по отношению к мон-рям, находившимся под покровительством ее сводной сестры. Похоронена в Конченском мон-ре, недалеко от Струмицы.

От брака с Ириной Кантакузиной Георгий имел 4 сыновей: умершего



в детстве **Феодора** (1415–1428; его портрет есть на зап. стене диакона в Грачанице); **Григория** (1416/17–1459), ослепленного султаном и после безуспешных попыток наследовать отцовский престол принявшего монашество в Хиландаре с именем Герман; **Стефана** (1420–1476) (см. ниже) и **Лазаря** (1421–1458), получившего титул деспота еще при жизни отца благодаря браку (1446) с Еленой, дочерью морейского деспота Фомы Палеолога. По заказу деспота Лазаря были выполнены росписи ц. Св. Троицы в Горня-Каменице на р. Трговишки-Тимок (1457). В 1975 г. в крипте церкви в с. Славковица под Рудником, созданной и расписанной Б., были обнаружены 3 саркофага: деспота Георгия, его жены Ирины и их сына Лазаря (*Мадас Д. Славковица: Средневековна црква, средновековно гробље, гробови деспота Ђурђа, Јерине и Лазара Бранковића. Крагујевац, 1984*). В похвальном «Слове историческом» деспоту Стефану (между 1486–1506) Ирина названа святой, однако др. свидетельства ее почитания неизвестны. В серб. народных исторических песнях и преданиях, а также в топонимике она устойчиво именуется «проклетая Ерина», что соответствует общему негативному образу Б. в фольклоре (за исключением сремских представителей рода).

Дальнейшая судьба династии Б. оказалась связанной с Венгрией. Наследовавший в 1459 г. титул деспота **Вук** (ок. 1438–1485), внебрачный сын Григория, в 1464 г. получил в Венгрии в пожизненное владение от кор. Матьяша область в Среме с городами Купиново, Ириг и Сланкамен. В то же время в Срем переселилось более 50 тыс. сербов. Вук участвовал во мн. походах Матьяша против турок, а также против чеш. кор. Владислава Ягеллона и имп. Фридриха III Габсбурга. В награду он получил во владение г. Бела-Степа. В народной поэзии он известен как Вук Огненный Змей (Змай). Он вступил в брак с Варварой Франкопан († ок. 1508), дочерью крупного далматинского феодала Сигизмунда Франкопана. Им была возведена ц. свт. Николая в Сланкамене.

Стефан Слепой, изгнанный из Сербии в 1459 г., уехал в Буду, а затем в Албанию, где в 1460 г. женился на **Ангелине** († 1520), дочери албан. кн. Георгия Арианита Ком-



Святые Максим, Ангелина, Иоанн и Стефан Бранковичи. Икона. 1753 г.

нина, правителя Эльбасана. Оттуда он переехал в Сев. Италию и вместе с сестрой Екатериной купил (ок. 1465) замок во Фриуле (около г. Удине), названный Белградом, где прожил в нужде 10 лет до самой смерти, не участвуя в политической жизни. Он имел 2 сыновей **Георгия** (Джордже) (1461–1516), **Иоанна** (1462–1502) и дочь **Марию** (ок. 1465–1495). После

родственницу своей жены Беатрисы Неаполитанской. Ок. 1498 г. Георгий принял монашество с именем Максим в основанном им мон-ре в Купинове. Во иеродиакона и иеромонаха он был рукоположен Софийским митр. Калевитом. Деспотом стал его брат Иоанн, к-рый во время турецко-венг. войны 1501–1503 гг. вторгся с войском в Сербию и Боснию и нанес туркам большой урон. Он был женат на Елене Якшич († после 1529), дочери серб. воеводы Стефана Якшича. Через 3 года после смерти он стал почитаться как святой. Иоанн был ктитормон-ря Дивоша, вместе с братом Максимом он восстановил мон-ри *Привинцу-Главу, Шиштовацкии и Фенекский*. Ангелина и ее сыновья покровительствовали афонским мон-рям св. Павла, Хиландарскому и Эсфигменскому (грамоты 1495, 1498 и 1499). Ок. 1499 г. она приняла монашеский постриг.

После смерти деспота Иоанна Ангелина и Максим переехали в Валахию, где их принял воевода Раду IV Великий. Там ок. 1505–1507 гг. он был хиротонисан во митрополита



Золотая вислая печать Ангелины, Георгия и Иоанна Бранковичей. Аверс: Изображение деспотицы Ангелины с сыновьями. Реверс: вич. Георгий, поражающий дракона. Кон. XV в.

смерти мужа Ангелина обратилась за покровительством к имп. Фридриху III Габсбургу и получила от него замок Вайтерсфельд в Каринтии. При посредничестве императора в 1485 г. был заключен брак ее дочери Марии с монферратским маркизом Бонифацием V.

В 1485 г. после смерти Вука Огненного Змея венг. кор. Матьяш Хуньяди пожаловал его владения и титул деспота Георгию Стефановичу. Вдова и сыновья Стефана Слепого переехали в Венгрию, взяв с собой его нетленные мощи, к-рые были положены в основанном ими мон-ре ап. Луки в Купинове, где прославились чудотворениями. В 1487 г. Матьяш выдал за Георгия Изабеллу,

Унгро-Влахийского изгнанным св. К-польским Патриархом Нифоном II. Неоднократно Максим выступал как миротворец, ему удалось примирить Раду IV с молдав. господарем Богданом III Слепым и Михню I Злого с чешско-венг. кор. Владиславом Ягеллоном. В Тырговиште по инициативе Максима было предпринято издание богослужебных книг первопечатником *Макарием*. После смерти Раду Максим с матерью вернулись в Срем. В 1508 г. Максим был поставлен митрополитом Белградским и Сремским. В 1512 г. они воздвигли мон-рь *Крушешдол* на Фрушка-Горе с помощью вел. кн. Московского *Василия III Иоанновича* и валашского воеводы

Нягое Басараба, женатого на Деспине Милице († 1554), дочери деспота Иоанна Бранковича. В Крушедоле, ставшем резиденцией Максима, были положены мощи деспотов Стефана и Иоанна, а в посл. — Максима и прп. Ангелины, проведеншей последние годы жизни в Сретенском мон-ре недалеко от Крушедола.

Когда в 1523 г. была открыта гробница митр. Максима, то его тело было обнаружено нетленным и митроточивым. С этого времени началось почитание Максима как святого. В XVI в. в Крушедоле были созданы агиографические и гимнографические произведения, посвященные святым из рода Б. в отдельности, а также общая служба последним Б. Их мощи находились в Крушедоле до 1716 г., когда мон-рь был сожжен турками. В пепле были найдены левая рука Максима и правая ступня Стефана Слепого, к-рые сейчас находятся в ризнице мон-ря. Сведения о Стефане Бранковиче, его жене и потомках содержит помимо их житий т. н. Родослов сремских Бранковичей (см. в ст. *Родословы сербские*), составленный в кон. XV в., и житие *Георгия Нового Софийского* (или Кратовца), написанное *Пейо попом* ок. 1515–1523 гг. Общая память блаженных деспотов Стефана и Иоанна и деспотицы Ангелины отмечается 10 дек., кроме того, память Стефана Слепого празднуется 9 окт., прп. Ангелины — 1 и 30 июля, а свт. Максима — 18 янв.

Помимо канонизированных последних Б. на Афоне местно почитались и др. члены династии, и их имена были внесены в церковные календари. Напр., хиландарский список Иерусалимского Типикона 1656 г. (№ 376) упоминает в месяцеслове «благоверного и христоролюбивого» Вука Бранковича (6 окт.) и его брата мон. Герасима Бранковича (3 дек.), его сыновей Лазаря Вуковича (12 июля) и Григория-Герасима (13 марта), а также мон. Германа, сына деспота Георгия (17 окт.) (*Богдановић*. С. 148).

Ист.: *Стојановић Љ*. Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, споменици, поменици, записи // ССКА. 1890. Т. 3. С. 90–92; *он же*. Записи. Књ. 1. С. 50, 84; *Actes d'Esphigmeenou* // ВВ. 1906. Т. 12. С. 44–46; *Actes de Chilandar* // Там же. 1912. Т. 19. С. 528–529, 534–535, 546–547, 550–553, 566–568; *Синдик Д*. Српске повеље у светогорском манастиру Св. Павла // Мешовита грађа. Београд, 1978. Књ. 6. С. 181–205; *Богдановић Д*. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978; *Ивић П*,

Ђирковић С, *Ђурић В*. Есфигменска повеља деспота Ђурића. Београд, 1989.

Лит.: *Голубинскиј*. Очерк ПЦ. С. 441–442, 496; *Новаковић С*. Последњи Бранковићи у историји и народном певању: 1456–1502 // ЛетМС. 1886. Књ. 146. Св. 2. С. 1–47; Књ. 147. Св. 3. С. 1–32; Књ. 148. Св. 4. С. 1–70; *он же*. Деспот Ђурађ Бранковић и оправка Цариградског града 1448 г. // ГСАН. 1890. Књ. 22. С. 1–12; *Ивић А*. Историја Срба у Угарској. Загреб, 1914; *Радојичић Ђ*. Сп. Хагиолошки прилози о последњим Бранковићима // ГЛИДНС. 1939. Књ. 12. Св. 3–4. С. 285–312; *он же*. Из старе српске подунавске књижевности и писмености // ГФФНС. 1958. Књ. 3. С. 159–170; *он же*. Творци и дела старе српске књижевности. Титоград, 1963. С. 287–294, 389–391; *Павловић Л*. Култови лица код Срба и Македонаца: Ист.-етногр. расправа. Смедеревево, 1965. С. 133–139, 146–155, 242–243, 250; *Ђерђанчић Ђ*. Севастократори и кесари у српском царству // ЗФФУ. 1970. Књ. 11, бр. 1. С. 260–261, 263; *Ђирковић С*. О деспоту Вуку Гргуревичу // ЗЛУ. 1970. Т. 6. С. 283–290; *Милошевић Д*. Срби светитељи у старом српском сликарству // О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 225–227; *Трифуновић Ђ*. Белешке о делима у Србљаку // Там же. С. 324–341; *Павловић Н*. Деспот Ђурађ Бранковић и њего доба. Суботица; Београд, 1973; *Динић-Кнежевић Д*. Сремски Бранковићи // Истраживања Ин-та за изучавање историје Војводине. Нови Сад, 1975. Т. 4. С. 5–47; *Божић И*. О улози Вука Бранковића // ЛетМС. 1975. Књ. 415, св. 5. С. 475–482; *он же*. Белешке о Бранковићима: 1460–1480 // ЗФФУ. 1976. Књ. 13, бр. 1. С. 103–122; *Ђук Р*. Царица Мара // ИЧ. 1978. Књ. 25. С. 53–97; *Бошков В*. Мара Бранкович у турским документима из Свете Горе // Хиландарски зб. Београд, 1983. Књ. 5. С. 189–214; *Суботић Г*. Обнова манастира Св. Павла у XIV в. // ЗРВИ. 1983. Т. 22. С. 207–258; *Спасић Д*, *Палавестра А*, *Мрђеновић Д*. Родословне таблице и грбови српских династија и властеле. Београд, 1991². С. 121–137; *Кораћ Д*. Св. Гора под српском влашћу. Београд, 1992; *Суботин-Голубовић Т*. Смедеревска служба преносу мошти светог апостола Луке // Српска књижевност у доба деспотовине. Деспотовац, 1998. (Дани српскога духовног преображења; Т. 5); *Фотић А*. Св. Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII в.). Београд, 2000. С. 184–186; *Fotic A*. Despina Mara Brancović and Chilandar: Between the Desired and the Possible // Осам векова Хиландара: историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура. Београд, 2000. С. 93–100; *Ђеђурић В*. Византијске фреске: Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония. М., 2000. С. 217–218, 307–310.

А. А. Турилов, О. В. Лосева

«БРА́НКО КРСМА́НОВИЧ», серб. хор — см. «Обилич».

БРАТІ́ЛО ФЛО́Р, серебряных дел мастер; вероятно, Флор — его крестильное имя. Работал в Новгороде, в 1-й пол. XII в. изготовил чеканный серебряный золоченый кратир (чеканный сосуд), являющийся уникальным образцом рус. торовтики (НГОМЗ). Кратир (высота 21 см) в виде глубокой

чаши имеет в плане квадрифолий, 2 фигурные S-образные ручки, украшенные восьмилепестковыми цветочными розетками. Предназначался для причастия, о чем свидетельствует литургическая надпись, вырезанная по его венцу: «**Питиѣ отъ неа вси...**». На дне с нижней стороны сосуда расположена гравированная подпись мастера: «**Гѣ помози равоѣ своемоѣ Фълорови Братило дѣлаалъ**». Кратир традиционно связывают с именами новгородского посадника Петрилы Микулича и его жены Варвары, вложившими его в новгородский Софийский собор, о чем сообщается в черневой надписи, сделанной на поддоне: «**съ създъ Петриловъ и жени его Варвары**». На стенках кратира чеканные рельефные фигуры в рост Иисуса Христа, Божией Матери и тезоименитых вкладчикам сосуда ап. Петра и вмц. Варвары. Рельефы фигур, изысканный растительный орнамент, резные колончатые надписи отличает виртуозная отделка. Известны визант. евхаристические чаши подобного типа (напр., X–XI вв., Музей собора Сан-Марко. Венеция), а также аналогичный сосуд работы рус. мастера *Косты* (НГОМЗ).

Лит.: *Покровский Н. В*. Древняя ризница новгородского Софийского собора // Тр. XV Археол. съезда в Новгороде. М., 1914. Т. 1. С. 42–60; *Рыбаков Б. А*. Ремесло Др. Руси. М., 1948. С. 294–298; *Боцаров Г. Н*. Художественный металл Др. Руси. М., 1984. С. 244–252; Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. / Под ред. И. А. Стерлиговой. М., 1996. С. 115–116; *Медьницава А. А*. Грамотность в Др. Руси: По памятникам эпиграфики X–1-й пол. XIII в. М., 2000. С. 155–166.

В. В. Игошев

БРАТОТВОРЕНИЕ [греч. ἁδελφοποιία, Ἀδελφοποίησις, лат. fraternitas spiritualis, или fraternitas per adoptionem], средневек. обряд церковного благословения 2 христиан, не состоящих в кровном родстве, но стремящихся к тесному духовному общению и братской взаимопомощи в мирских делах. Появился в результате синтеза древнего обычая побратимства, известного у мн. народов, и христ. практики вступления в «духовное родство», возникшей еще в первые века в связи с таинством Крещения как нового рождения свыше и восприятием церковной общины как новой семьи, а др. верующих — как самых близких родственников (Ин 3. 3–5; Мф 12. 48–49; Мк 3. 34; Лк 8. 21).

Евангельские основания. На первый взгляд, чин Б. кажется излишним: все христиане, безусловно, являются братьями друг другу как дети Отца Небесного (Мф 23. 8–9; 1 Петр 2. 17; Рим 8. 11–17, 19). Сам Христос, по словам ап. Павла, «первородный между многими братьями» (Рим 8. 29), не стыдится называть этим именем верующих в Него (Евр 2. 11–12; ср. Мф 12. 47–49; 23. 8; Ин 20. 17). Однако истинное согласие и дружба возможны лишь между людьми, «имеющими одинаковые добродетели и намерения» (*Ioan. Cassian. Collat.* 16. 28). Любовь (ἀγάπη) необходимо оказывать всем, даже врагам (Мф 5. 44), но сердечное расположение (διάθεσις) возможно лишь к немногим. Поэтому в правосл. аскетике братская любовь стала рассматриваться как ступень, необходимая для достижения совершенной любви. Б. имело и практическое значение, ведь «двоим лучше, нежели одному... если упадет один, то другой поднимет товарища своего» (Еккл 4. 9). В разные эпохи христиане являли примеры истинного «нелицемерного братолюбия» (1 Петр 1. 22; Рим 12. 10; Евр 13. 1):



Св. бессребреники Косма и Дамиан.
Икона. XV в. (ЦМиАР)

прежде всего сами апостолы, к-рые были отправлены Христом на проповедь по двое (Мк 6. 7; Лк 10. 1), а затем прославляемые Церковью двойцы мучеников (*Сергий и Вахх, Кир и Иоанн, Косма и Дамиан*) (по мнению блж. Иеронима, потому что «любовь не пребывает с одним» (*Hieron. In Mark.* 2); подробнее см.: *Флоренский*).

Побратимство в традиционных обществах. Независимо от религ.

верований у разных народов всегда имели большое значение и часто ставились выше кровнородственных связей особые формы ритуального родства: кумовство, «соотцовство», «названное братство» (напр., черногорские «задруги», куначество на Кавказе и т. п.), к-рые играли важную роль в сохранении рода и наследовании имущества (см. материалы международного симпозиума: *Ritual Brotherhood in Ancient and Medieval Europe: A Symp. // Traditio.* 1997. Vol. 52. P. 261–381).

Церковное каноническое право, формировавшееся в эпоху господства рим. права, восприняло и его двойственное отношение к побратимству. С одной стороны, из-за широкого распространения этого обычая в вост. провинциях Римской империи наследование через побратимство признавалось у иностранцев (*apud peregrinos*), но для рим. граждан законным считалось лишь усыновление (в основном по муж. линии) (СЖ. 6. 24. 7. (4 дек. 285)). Характерно, что в рим. литургических книгах молитвы на Б. не встречаются, хотя обычай побратимства был известен (*Giraldi Cambrensis Opera / Ed. J. F. Dimock. L., 1867. Vol. 5. P. 167*).

Негативное отношение к Б. перешло и в визант. законодательство: «Побратимство не законно: ибо усыновление мы придумали ради наследия имущества, «понеже иногда прилучается нам не имети чада», а для побратимства нет ни одного благословного предлога» (*Matth. Blastar. Syntagma. Littera β. 8; ср. Basilic. 35. 13. 17*). Тем не менее даже по рим. праву составитель завещания мог включить в него под именем брата любого человека, к к-рому питал «братскую любовь» (*fraterna caritas*) (Dig. 28. 5. 59 [58]. 1), что, видимо, практиковалось и в визант. эпоху, т. к. по церковным канонам духовное родство любого рода (крестный отец и крестник, духовник и его чада), подобно гражданскому приемному родству (*adoptio, adrogatio*) (Dig. 23. 2. 17), стало рассматриваться как препятствие для брака, а вступившие в духовный союз — как родственники 1-й степени (53–54 прав. VI Всел.; см. *Macrides. Kinship by Arrangement. P. 110*).

В послеиконоборческую эпоху гос. и церковное законодательство все более смешиваются. При имп. Льве VI (886–912) становится об-

щеобязательным церковное благословение брака, как единственно легальный вводится церковный чин усыновления («детотворения») (*Novell. Leo. 24, 89*). По-видимому, воцерковление традиц. побратимства началось неск. раньше, потому что запрет на совершение чина Б. монахами как влекущего за собой серьезные правовые и экономические следствия, несовместимые с монашеским отречением от мира, встречается уже в сочинениях прп. Феодора Студита (*Theod. Stud. Epist. 10 // PG. 99. Col. 941C; Testamentum // PG. 99. 1820B; ср. комментарий Константина Арменопола (1320–1380) на 7-е прав. VI Всел. (PG. 150. Col. 124)*).

В странах Вост. Средиземноморья по крайней мере с эпохи эллинизма слово «брат» являлось также сакральным именем соправителя или приближенных монарха (*Schelle K. H. Bruder // RAC. T. 2. Col. 631–636*). В Римской империи «братьями» именовались тетрархи (два Августа и два Цезаря), к-рые не были кровными родственниками (*Euseb. Vita Const. 4. 11*). В визант. эпоху к этим традиц. титулам стали прилагать определение «духовный» (πνευματικός, *spiritualis*), заимствованное из церковной практики (*Const. Porphy. De ceremoniis. II 48*). В то же время источники сообщают о братских союзах, заключавшихся в церкви визант. императорами (Михаил III, Василий I и др.) (*Leo Gramm. Chron. P. 234; Theoph. Contin. P. 228*). Кроме того, с древности под видом побратимства заключались военно-политические или династические союзы (*fraternitatis foedus*) с соседними племенами и народами (*Caes. De Bello Gallic. I 33. 2; Tac. Annal. XI 25*), а равные по положению правители именовались «братьями» (т. н. братство князей (*fraternitas regum*) (*Dölger. Col. 641*). Этот обычай был известен и на Руси. В частности, митр. Иона в 1450 г. благословил братский союз польск. кор. Казимира IV с вел. кн. Василием Васильевичем (*Никольский. С. 372–373*).

История обряда. В античности братский союз заключался в форме клятвы и обычно скреплялся ритуальным смешением крови (возможно, даже ее испитием), обменом именами, оружием, одеждой (*Herodot. Hist. IV 70; Lucian. Toxar. 37, 39–40; Vergil. Georg. 2. 510; ср. Herman.*), что



нашло отражение и в христ. обычае обмена нательными крестами.

В I–III вв., когда все христиане назывались братьями (*Clem. Alex. Strom.* 2. 9. 41. 2; *Tertull. Adv. Marcion.* 1. 1. 1), а Церковь — братством (*Iren. Adv. haer.* 2. 31. 2; *Euseb. Hist. eccl.* 5. 19. 2; *Tertull. De pudic.* 7. 22; *De virg. veland.* 14. 2), вступление в к-рое совершалось через Крещение (*Iust. Martyr. I Apol.* 1. 65; *Tertull. De bapt.* 20. 5), необходимости в особом чине Б. действительно еще не было. Христианизация империи привела к тому, что в литургическую жизнь Церкви стали включаться существовавшие социальные отношения. Лица, желавшие заключить братский союз, вместо языческих клятв стали прибегать к священническому благословению, к-рое подкреплялось совместным Причащением Св. Даров (*Ioan. Chrysost. In Matth.* 79(80). 1 // PG. 58. Col. 718C; *In Hebr.* 25. 3 // PG. 63. Col. 177A). Со временем для этих целей были составлены специальные молитвы и целые последования, включавшие ектении, чтения из Свящ. Писания, песнопения и сложный ритуал.

Молитвы. По рукописям греч. *Евхология* известен целый ряд молитв на Б.: 1) «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάντα πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν χαρισάμενος» (Господи Боже наш, даровавший нам все ко спасению); 2) «Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν χορὸν τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων ἐκλεξάμενος εἰς μίαν ποιμνὴν» (Владыко, Господи Боже наш, лик святых Своих апостолов собравший в одно стадо); 3) «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῆς ἀγάπης φουτοργός» (Господи Боже наш, любви Насадитель); 4) «Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν» (Господи Боже Вседержителю, сотворивший человека по образу Твоему); 5) «Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὰ πάντα πρὸς τὸ συμφέρον» (Владыко, Господи Боже наш, Кто все на пользу); 6) «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐνδοξαζόμενος ἐν βουλῇ ἁγίων» (Господи Боже наш, прославляемый в совете святых); 7) «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ συναθροίσας τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους ἐν νεφέλαις» (Господи Боже наш, собравший святых Своих апостолов на облаках); 8) «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ κατὰ σάρκα σου οἰκονομίᾳ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου, καταξίωσας ἀδελφοὺς γενέσθαι» (Господи Боже наш, Своим по плоти домо- строительством удостоивший Иако-

ва и Иоанна, сынов Зеведеевых, быть братьями); 9) «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν» (Господи Боже наш, в вышних живущий); 10) «Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τῆς ἀφάτου σου οἰκονομίας καταξίωσας ἀδελφοὺς καλέσαι» (Господи Боже наш, называющий через Свое неведомое смотрение нареченными братьями); 11) «Ἀνθηρὸν ἡμῖν καὶ πολυπόθητον» (Цветущее и многожеланное нам); 12) «Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἡ ταχινὴ ἀκοή» (Господи Боже наш, скорое слышание).

Древнейшими молитвами, видимо, являются 1-я и 4-я, т. к. чин Б. сводится только к одной из них в отражающих доиконаборческую практику рукописях *Sinait. gr.* 959, XI в. (1; то же — в *Sinait. gr.* 957, X в.) и *Vat. Barb. gr.* 336, VIII в. (4; то же — в *Sinait. gr.* 1036, X–XII вв.).

В *Евхологиях* *Срут. Г. β.* I, XI в., и *Paris. Coislin.* 213, 1027 г., отражающих к-польскую традицию XI в., основой чина Б. служит молитва 1, к к-рой прибавлены 2 и 3 (в *Срут.*



Святые мученики
Сергий и Вах. VI в.
(КМЗуВИ)

Г. β. I молитва 3 входит в чин Б., в *Coislin.* 213 выписана отдельно).

В *Евхологиях*, отражающих периферийную (палестинскую и южноитал.) практику X–XII вв., основой последования, как правило, служит молитва 4; к ней могут прибавляться молитвы: 5 (РНБ. Греч. 226, X в.), 6 (*Срут. Г. β.* VII, X в. и *Sinait. gr.* 966, XIII в.).

В глаголическом *Евхологии* *Sinait. slav.* 37, X–XI вв., приведены, с одной стороны, молитвы к-польской традиции (1, 3), с др. — молитва 4; соединение молитв 1 и 4 наблюдается и в ряде греч. рукописей XV в. (напр., *S. Sepulcri. gr.* 8; *Pantel. gr.* 364), где к этим молитвам добавлены еще и 7 и 8 (однако в *Евхологии* *Patm. gr.* 104, XIII в., чин Б. содержит только молитвы 1 и 8).

Молитвы 9–12 встречаются в ру-

кописях редко (напр., 9, 10 — в *Sinait. gr.* 966; 11 — в *Срут. Г. β.* VII; 12 — в *Sinait. gr.* 973, 1153 г.), как правило, в комбинации с характерными для периферийных *Евхологий* молитвами 4 и 6 (тем не менее в *Sinait. gr.* 973 в чин Б. входят только 5, 12).

В слав. *Требниках* встречается набор молитв, характерный для чистой к-польской традиции (молитвы 1, 2 — ГИМ. Син. 675, кон. XIV–XV вв.), и смешанный тип (1, 3, 4 — РГБ. Ф. 87 (Григор.). 34/М. 1715, XIV–XV вв.; 1, 2, 4 — ГИМ. Син. 310, нач. XVI в.). В рус. печатных дореформенных *Потребниках* московских изданий 1625, 1633, 1636, 1639, 1651 гг. чин Б. содержит молитвы 1, 2, 4 (в изд. 1639 г. присутствует также 3-я).

Во всех молитвах испрашивается укрепление братской любви (ἀγάπη). Напр., в молитве 1 говорится о «возлюбивших друг друга любовью духовною», к-рые пришли в храм за благословением, чтобы имели «веру непорочну и любовь нелицемерну».

В 4-й вспоминаются св. апостолы Петр и Павел, Филипп и Варфоломей, мученики Сергий и Вах,

ставшие братьями не по крови, но по вере и любви. В др. молитвах содержатся прошения о даровании любви и

единомыслия вступающим в братский союз. Большое разнообразие молитв на Б. может свидетельствовать как о нестабильности чина, так и о его широком распространении.

Чинопоследование. Древнейшие *Евхологии* не описывают подробно порядок Б. и содержат лишь заглавие чина и, возможно, указание на главопреклонение перед одной из молитв. В *Sinait. slav.* 37 уже приведено целое последование, названное «молитвой на братсотворение». Сначала священник произносит ектению, в к-рой присутствуют прошения «даровати им целомудрие и любовь нелицемерну», «О даре преждесвященнем честнаго Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа». После 1-й молитвы читается Евангелие, затем произносится ектения и следует др. молитва, далее —





лобзание мира и литургия Преждеосвященных Даров. Окончание, видимо, отражает нек-рые национальные особенности: после Причащения священник берет «старейшего» из побратимов за руку, а тот — своего нового брата, и они, держась за руки, с пением стиха Пс 79. 15 идут «на обед» (ср. в рус. былинах: один из побратимов всегда считается старшим, хотя оба принимают обет взаимного послушания (напр., «Бой Добрыни с Ильей Муромцем»), а в летописях упоминаются братские пиры — братчины (ПСРЛ. Т. 2. Л. 83); подробнее см.: *Громыко*. С. 116–125).

В греч. Евхологиях с XIII в. (напр., *Sinait. gr. 966*, *Sinait. gr. 982*) отмечается усложнение ритуала: один из участников кладет руку на Евангелие, второй — свою руку поверх его, иерей знаменует их крестом, а после отпуста братья целуют Евангелие и друг друга. В ркп. *Sinait. gr. 973*, 1153 г., побратимы держат друг друга за руки, а иерей с крестом в руках трижды читает Пс 132. С XIII в. в Евхологиях помещаются уже полноценные последования, к-рые обычно начинаются с возгласа «Благословенно Царство» или «Благословен Бог» и включают в свой состав ектению и 3 молитвы (см. *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 179–180, 215).

В поздних рукописях чин открывается *началом обычным*, далее следуют тропарь или кондак дня, молитва, чтения из Апостола и Евангелия, др. молитва, ектения (содержащая прошения о совершенной любви, «неразлучном житии», целомудрии, соединении в духовное братство, познании апостольского единства, о том, чтобы побратимы сподобились «славы честным Крестом»), главопреклонная молитва и в конце — «Помилуй нас, Боже», «Еще молимся», «Господи, помилуй» (12), «Честнейшую Херувим» и отпуст (Там же. С. 466–467, 569).

В *S. Sepulcri. Gr. 615* [757], 1522 г., приводится чин Б. для 3 человек. В этом случае 1-й из побратимов кладет руку на Евангелие, 2-й свою сверху, потом 3-й, иерей же опоясывает их, а в ходе службы они держат зажженные свечи (Там же. С. 743–744). После тропаря святого и дня дважды поется тропарь 5-го гласа «*Τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης*» (см. ирмос 5-й песни канона Великого четверга «*Съюзомъ любви*»; то же и в ркп.

Sinait. gr. 989, XVI в.: Там же. С. 897). Из заключительных слов следует, что этот чин совершается отдельно от литургии. В том случае когда братский союз заключается на литургии, в ектении после чтения Евангелия и при отпuste делаются соответствующие вставки (Там же. С. 744).

В ряде рукописей (*Sinait. slav. 37*, ГИМ. Син. 310, также РНБ. Соф. 836, XVI в.) указано Причащение побратимов Преждеосвященными Дарами. Согласно рубрике в Мирском Потребнике Патриарха Иоасафа 1639 г., Причащение совершается по усмотрению священника, если он сочтет побратимов готовыми (*Никольский*. С. 375, 385–386).

По рус. Требнику (ГИМ. Син. 310), вступающие в союз не только кладут руки на Евангелие, но священник связывает их одним поясом и после Причащения обводит вокруг аналоя с пением избранных стихов (Пс 79. 15; 111. 1; 132. 3), то же встречается иногда и в греч. Евхологиях.

В Мирском Потребнике патриарха Иоасафа 1-й стих Пс 132 поется в качестве прокимна (на 4-й глас) перед чтением Апостола, а также вместе с Пс 79. 2 — при целовании Евангелия (*Никольский*. С. 387–388).

Библейские чтения. В Евхологии *Sinait. slav. 37* в чин Б. входит вся 17-я гл. Евангелия от Иоанна, содержащая молитву Господа об учениках («да будут вси едино»). Согласно *Sinait. gr. 973*, чтениями являются 1 Кор 13. 4–10 и Ин 15. 17–16. 2, согласно ГИМ. Син. 310 — 1 Кор 12. 27–13. 8 и Ин 17. 18–26, согласно московскому Потребнику 1639 г. — Рим 8. 28–39 и Ин 17. 1–13. В этих чтениях говорится о жертвенной любви, к-рая превосходит все духовные дары и подвиги, о Христе как «первородном между многими братьями» и о единстве Церкви («вы — тело Христово, а порознь — члены»).

Запрет чина Б. В совр. литургических книгах правосл. Церкви чин Б. не печатается. Уже в печатных венецианских греч. Евхологиях XVI в. издатели прибавляли комментарий: «хотя это последование по церковным и царским законам не дозволено совершать, но мы его печатаем, так как оно находится во многих книгах» (ср.: *Goar*. Euchologion. P. 706, 709). О недолжном использовании обряда свидетельствуют 2 не-

опубликованных постановления (Δοξασκαλία) К-польского Патриарха Афанасия I († ок. 1315), в к-рых Б. характеризуется как источник безнравственности (RegPatr. Vol. 1. Pt. 4. N 1762. P. 541; N 1777. P. 554). Известны также 2 слав. рукописных сборника канонов XVI–XVII вв. (*Vindob. 104* и 113), из к-рых становится ясно, что одной из причин запрета было проникновение в христ. обряд языческих обычаев (за «побратимство с турчанином или с христианином», при к-ром совершается испитие крови друг друга, положено лишать Причащения на 5 лет — *Hološnjaj*. S. 64).

В Требнике митр. Петра (Могилы) самого текста чина Б. уже нет. То же и в принятом ныне в Русской Церкви Большом Требнике, где 101-я гл., озаглавленная «Последование к братотворению духовному», содержит следующие слова: «Въдомо бѣди, ꙗкѡ сѣ послѣдованіе ѿ црковнаго и цркагѡ закона возбранѣно бысть наверхатисѡ, сегѡ ради и мы здѣ не изъобразихомъ». В 165-м прав. Номоканона говорится: «Тѡже и братотвореніа да не творіши, законопрестѣнна во сѣть сѡ». Согласно 50-й гл. Кормчей книги, священник, совершающий чин Б., на время запрещается в служении (*Никольский*. С. 378). В XIX в. в Элладской Церкви были изданы специальные окружные послания (11. 6. 1859; 26. 9. 1862; 11. 1. 1863), также запрещавшие чин Б. (см. Ев. Μαντζουράς).

Однако, несмотря на все канонические запреты, случаи совершения Б. иногда встречаются, особенно в Балканских странах, где обычай побратимства приобрел национальную окраску и был связан с противостоянием османскому владычеству. Более того, в слав. рукописях из Загребской б-ки (№ 405, XVIII в.) встречается его апология — «Слово како сътвори Господь побратимство» (*Hološnjaj*. S. 65). В совр. рус. практике чин Б. неизвестен.

В сер. 90-х гг. XX в. этот чин оказался в центре скандала, возникшего из-за тенденциозной книги амер. медиевиста-католика Дж. Босуэлла (умер в 1994 от СПИДа) (*Boswell J. Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago, 1980; *idem. Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe*. N. Y., 1994), к-рый пытался доказать, что в ср. века Б. служило легальным прикрытием мужеложства. На основании этого тезиса





представители сексуальных меньшинств стали использовать чин Б. при заключении однополых браков, что является кощунством и вызывает протесты верующих. Несмотря на внешнее сходство с чином венчания (побратимы держатся за руки, священник обводит их вокруг аналоя, поется тот же тропарь, что и на венчание, в конце бывает Причащение Св. Таин), такое понимание Б. не соответствует его действительному содержанию и входит в противоречие не только с библейскими заповедями, но и со всеми церковными и гражданскими постановлениями визант. эпохи в отношении мужеложства (смертная казнь по светским законам (Novell. Just. 77, 144), длительные сроки покаяния по церковным (18 лет по 4-му прав. свт. Григория Нисского, 15 лет по 7-му и 62-му правилам свт. Василия Великого)). В связи с изменением культурной ситуации чин Б. в наст. время скорее всего будет неадекватно воспринят обществом, поэтому возврат к его духовному пониманию и введение его в литургическую практику вряд ли возможны.

Лит.: *Никольский К.*, прот. О службах, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 371–388; *Срежкович П.* Чин братотворению // Гласник Српског Ученог Друштва. Београд, 1885. Т. 63. С. 274–287; *Веселовский А. Н.* Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности // ЖМНП. 1894. Т. 291. С. 287–318; *Марков Н. Ф.* Братотворение // ПБЭ. Т. 2. С. 1078–1079; *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 456–463. Примеч. 808–811; *Dölger F.* Brüderlichkeit der Fürsten // RAC. Т. 2. Col. 641; *Пандурски Ив. В.* Изчезают «Чин на побратимяване» (Из историята на частно богослужение) // ГДА. 1950/1951. Т. 1 (27). С. 3–44; *Patlagean E.* Christianisation et parentes rituelles: Le domaine de Byzance // Annales. 1978. Vol. 33. P. 625–636; *Μαντζουρέα Ευ. Η* 'Αδελφοποίησις ἐκ Κανωνικῆς 'Απόψεως. 'Αθήναι, 1982; *Громыко М. М.* Обычай побратимства в былинах // Фольклор и этнография: у этногр. истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 116–125; *Herman G.* Ritualized Friendship and the Greek City. Camb., 1987; *Macrides R. J.* Kinship by Arrangement: The Case of Adoption // DOP. 1990. Vol. 44. P. 109–118; *Hološnjaj B.* Zajkovski Trebnik N. 960 der Nationalbibliothek «Hl. Kirill und Methodij» in Sofia (Bulgarien): Diss. R., 1995.

А. А. Ткаченко

«БРАТСКАЯ БЕСЕДА» — см. ст. *Холмская Русь*.

БРАТСКАЯ КИЕВСКАЯ ИКО́-НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ — см. *Киево-Братская икона*.

БРА́ТСКИЕ МЕННО́ИТЫ — см. *Меннониты*.

БРА́ТСКИЕ ШКО́ЛЫ на Украине и в Белоруссии, появились во 2-й пол. XVI в. вместе с организацией *братств православных*. Ранее на западнорус. землях существовали школы начального обучения — дьяковские, с учителем псаломщиком, а также школы при храмах и монахах, в к-рых учили чтению, письму, счету, церковному пению. 2-я пол. XVI в. является временем бурного развития протестант. и католич. школ на западнорус. землях (первые иезуитские коллегии появились в Вильно и Ярославе (Галичском) в 1570 и 1571), правосл. шляхтичи охотно отдавали детей в эти школы. Открытие Б. ш. было наиболее действенной мерой в противостоянии правосл. об-ва насаждению инославия, унии (см. *Брестская уния*) и полонизации правосл. шляхты. (Киевские братчики, сообщая царю Михаилу Феодоровичу об устройении братской школы, писали: «Училище отрочатом православным... языка славяноросского, еллиногреческого и прочих... устройхом, да не от чуждого источника пиюще, смертоносна яда западных схизмы упившеся и к мрачно-темным римляном уклонятся» (АЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 573)).

Первые Б. ш. появились в 1585 г. при *Львовском Успенском* и *Виленском Троицком* братствах, именно эти 2 школы играли ведущую роль в братской образовательной системе до появления Киево-Могилянской коллегии (1632). Б. ш. были созданы также в Бресте (1591), Могилёве (1590–1592), при Рогатинском (1589), Городокском (1591), Перемышльском (1592), Комарнинском (1592), Бельском (1594), Люблинском (1594), Каменец-Подольском (90-е гг. XVI в.), Галичском (кон. XVI в.) братствах. На организацию этих братств и их школ оказывало непосредственное влияние Львовское братство, направлявшее учителей, снабжавшее книгами из собственной типографии.

В XVII в. число школ увеличилось: в 1609 г. существовала школа при Львовском Богоявленском братстве, в 1613 г. открылась школа при Минском Петропавловском 2-м братстве, в Киеве братская школа появилась в 1615 г., в Луцке — в 1619/20 г. В нач. XVII в. возникли

Б. ш. в Замостье, Холме, Виннице, Немирове, Пинске. Школы с начальным обучением стали организовываться и при небольших сельских или местечковых братствах. Между братствами существовало тесное сотрудничество, в т. ч. в сфере образования. Так, поначалу Львовское братство посылало в Вильно учителей и книги, воспитанники виленского уч-ща (*Сильвестр (Коссов)*, *Исаия Козловский*) преподавали во Львове; в 20-х гг. XVII в. мн. учителя уехали из Львова в Киев. Типичным явлением были временные учителя и ученики, не имевшие постоянного места преподавания или обучения.

Судьба Б. ш. на западнорус. землях была различна. На протяжении всего времени своего существования важнейшим центром духовного просвещения оставалась киевская школа, оказавшаяся в сер. XVII в. в составе России. Однако большинство Б. ш. потеряли свое значение, упадок братского просвещения начался в сер. XVII в., в кон. XVII — нач. XVIII в. мн. братства под давлением католиков и униатов закрылись или приняли унию. До кон. XVIII — нач. XIX в. продолжали существование братства в Бресте, Бельске, Вильно, Минске, Заблудове, Пинске, Слуцке, Мозыре и др. городах и местечках, но школы при братствах, по-видимому, закрылись или преподавание в них было низведено на уровень начального обучения грамоте.

Организация учебного процесса. В Б. ш. давалось начальное и среднее образование, причем светское.

Аллегория грамматики.
Гравюра. «Грамматика словенска».
Лаврентий Зизаний.
Вильно, 1596 (РГБ)





Первые Б. ш. назывались греко-славянскими (за исключением виленской и моголёвской), большое внимание уделялось церковнослав. языку, греч. язык учили не везде, наилучшим образом его преподавали во львовской школе. Очень скоро в программу большинства Б. ш. было введено преподавание латыни, к-рая являлась в Речи Посполитой языком судебного делопроизводства, образования и науки, а также польск. языка и «простой мовы» (лит. западнорус. язык).

Б. ш. были устроены по образцу протестант. гимназий и иезуитских коллегий. В школах преподавались предметы, составлявшие тривиум (trivium) — грамматика, риторика и диалектика — и квадравиум (quadri-vium) — арифметика, геометрия, музыка и астрономия. Курсы философии читались в наиболее крупных школах, медицина и богословие преподавались только в киевском уч-ще.

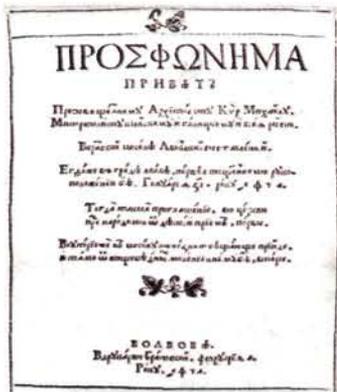
Занятия начинались 1 сент., ученики приходили в школу к 9 часам, учились 6 дней в неделю. Уроки заучивались наизусть и ежедневно проверялись аудитором, назначав-



Урок в школе. Гравюра из «Букваря славянскими, греческими, римскими писменами» Ф. П. Поликарпова-Орлова. М., 1701 (РГБ)

шимися из учеников. Практиковались классные (exercitio) и домашние (оскурatio) письменные упражнения. В старших классах проверка знаний осуществлялась с помощью диспутов по субботам, в киевской школе в конце года устраивались публичные диспуты на латыни. Учителю помогали воспитанники старших классов (протосхолии). Существовала система поощрений, напр., лучшие ученики сидели на более высоких местах в классе. Те-

лесные наказания применялись только в младших классах, но учителя обязывались применять их «не тирански». Деление на классы появилось в Б. ш. в XVII в. В киевской школе было 7 классов. В низших — фаре (подготовительном), инфиме, грамматике и синтаксисе преподавались церковнослав., лат., греч., польск. языки и «простомова». В высших классах поэтики, риторики и философии обучение велось на латыни. Особое внимание уделялось преподаванию красноречия и поэтики, на праздники и годовщины ученики составляли торжественные речи, часто в стихах. В Б. ш. Львова, Луцка, Киева осуществлялись театральные постановки, с этой целью издавались драматические диалоги и декламации (Проффонима. Львов, 1591). Это были



Проффонима. Львов, 1591 (РГБ). Титульный лист

оригинальные произведения или переработки греч. авторов.

Большое внимание в Б. ш. уделялось религиозно-нравственному воспитанию студентов в духе Православия, этой цели служили обязательные беседы на моральные темы по субботам; в воскресенье все ученики собирались в школе, где им объясняли значение праздника, а затем шли на литургию. Плата за обучение была невысокой и первоначально вносилась в зависимости от достатка родителей. Для детей из бедных семей существовало общежитие, им разрешалось собирать милостыню пением под окнами горожан. Согласно уставу Львовского братства, семья контролировала учебный процесс: каждый ученик в присутствии отца, учителя и свидетелей должен был отчитываться о том, чему его научили. За процессом обучения наблюдали уполномоченные от братств.



Мелетий (Смотрицкий). «Грамматики славенския правильное синтагма». Евье, 1619 (РГБ). Титульный лист

Учебная литература. Церковнослав. язык в Б. ш. изучали по букварям Ивана Фёдорова (Острог, 1574) и Лаврентия Зизания (Наука ку читаню и разумению писма славенскаго. Вильно, 1596). Первая грамматика церковнослав. языка вышла в Вильно в 1586 г., наиболее полной и известной была «Грамматики славенские правильное синтагма» Мелетия (Смотрицкого) (Евье, 1619; М., 1648; М., 1721). «Грамматика, албо Сложение письмени, хотящим ся учити славенского языка малолетним отрочатом» (Вильно, 1621), написанная Мелетием (Смотрицким) на основе более раннего сочинения, представляет собой азбуку с элементами грамматики, она легла в основу азбуки В. Ф. Бурцова (М., 1634). Первым церковнославяно-рус. словарем стал «Лексис» Лаврентия Зизания (Вильно, 1596). Наиболее полным словарем (ок. 4 тыс. слов) был «Лексикон славяно-росский» Памвы Берынды (К., 1627). Греч. язык в Б. ш. преподавался по

Памва Берында. «Лексикон славяно-росский». К., 1627 (РГБ). Титульный лист





греко-слав. грамматике «Адельфотис. Грамматика доброглаголивого еллинославенского языка» (Львов, 1591), составленной Арсением Элассонским на основе зап. и визант. грамматик, и по греч. грамматикам Кленарда (*Clenardus (Clenart, Kleinarts, Clenardo) N. Institutiones absolutissimae in graecam linguam. Vilnae, 1600, и др. изд.*). Латынь учили по грамматикам Корнелия Валерия (*Valerius Cornelius. Grammaticarum institutionum libri 4. Antverpiae, 1565*), М. Альвареса (*Alvarez M. De institutione grammatica libri 3. Vilnae, 1592, и др. изд.*), Элия Доната (1-я ч.: *Ars, sive editio prima de Litteris syllabisque, pedibus et tonis (Donatus major)*; 2-я ч.: *Editio secunda de Octo partibus orationis (Donatus minor)*, — 1-е изд.: Краков, 1503), а также по пособию по лат. фразеологии Альда Мануция (*Manuzio A. Phrases linguae Latinae. 1579 [Facs. Repr.]— Menston: Scolar Pr., 1970 или idem. Orthographiae ratio. Venetiis: Aldus, 1561*).

Богословие преподавалось по катехизисам. Первый правосл. катехизис был издан Стефаном Зизанием в 1595 г. (не сохр.). «Катехизис, албо Вызнане веры святое соборное апостольское въсходное Церкви» (Вильно, 1600) являлся извлечением из обширного курса догматики, читавшегося в виленской школе. Использовались также «Катехизис» Лаврентия Зизания (К., 1627), сочинения правосл. полемистов, в первую очередь *Захарии (Копыстенского)*. Диалектика сначала преподавалась по соч. Иоанна Дамаскина, затем и по лат. пособиям. Риторика и гомилетика первоначально изучались по лат. и польск. руководствам, в 1659 г. впервые была издана «Наука, албо

Кирилл (Транквиллион-Ставровецкий). «Перло многоценное». Чернигов, 1646 (РГБ). Титульный лист



Способ, зложения казаний» Иоанникия (Галытовского) (впосл. неоднократно переиздавалась). Пению учили по Ирмологиям, до XVIII в. существовавшим в рукописном виде. Пособием по пиитике в какой-то мере выступало «Перло многоценное» Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого) (Чернигов, 1646).

Светский характер образования в Б. ш. вызывал критику со стороны части западнорус. правосл. об-ва. Афонский мон. *Иоанн (Вишенский)* выступал против изучения риторики и философии, считая совр. ему братское образование латинским и даже языческим. Внешней учености он противопоставлял внутренний христ. опыт, прежде всего монашеский. Идеи Иоанна (Вишенского) разделяли мн. православные Зап. Руси, однако немало было и таких, кто не соглашался с ним, напр., автор «Перестороги» (по-видимому, кто-то из львовских братчиков), по мнению к-рого именно светские школы, а не строительство новых мон-рей и храмов были способны вывести правосл. Западнорус. Церковь из кризиса, в к-ром она оказалась к сер. XVI в. Видный деятель Киевского братства Захария (Копыстенский) в «Палинодии» защищал светские науки, возводя их к визант., следов. правосл., традиции.

Важнейшие Б. ш. Львовская школа, открывшаяся при Львовском Успенском братстве не позднее последних месяцев 1585 г. В 1586 г. устав школы («Порядок школьный») был одобрен Антиохийским Патриархом Иоакимом, в 1592 г. — К-польским Патриархом Иеремией II, этот документ стал образцом для уставов всех Б. ш. В 1588 г. Патриарх Иоаким утвердил монополию Львовского братства на преподавание в городе, что подтвердил в 1590 г. Брестский Собор. Это действие было направлено против Львовского еп. *Гедеона (Балабана)*, организовавшего в то же время во Львове свою школу и запрещавшего пастве отдавать детей в школу братства. По мнению Львовского епископа, Б. ш. приучали воспитанников к непокорности в отношении к духовенству. Заведование учебным процессом в львовской школе находилось в руках братчиков-мирян, что отличало ее от др. Б. ш., в к-рых (напр., в киевской, виленской) обучение контролировали братчики-монахи. В 1614 г. К-польский Патриарх Кирилл Лу-

карис высказывался за то, чтобы львовские братчики не вторгались произвольно в процесс обучения, а назначили бы 2–3 постоянных наблюдателей; в 1620 г. Иерусалимский Патриарх Феофан требовал передать львовские школу и типографию в заведование монахов Онуфриевского мон-ря.

Для организации обучения братство использовало типографию, выкупленную после смерти Ивана Федорова. В 1589 г. К-польский Патриарх Иеремия закрепил за типографией право издавать школьные пособия, в т. ч. книги по философии. В 1585–1722 гг. в ней было напечатано 34 237 букварей, 500 грамматик, 200 экз. соч. «О воспитании чада». Во Львове, как и ранее в Остроге, печатники были непосредственно связаны со школой, в нач. XVII в. во львовской школе работали издатели Памва Берында и Михаил Слэзка.

Одним из первых руководителей львовской школы являлся Стефан Зизаний, преподававший там церковнослав. язык. В 1592 г. он стал ректором школы, в следующем году переехал в Вильно. Видную роль в организации школы и в первые годы ее деятельности играл также учитель греч. языка архиеп. Элассонский и Димоникийский Арсений. До 1592 г. в школе преподавали Лаврентий Зизаний, Кирилл (Транквиллион-Ставровецкий), покинувшие Львов из-за конфликта с еп. Гедеоном. Одним из первых учеников львовской школы был Иов (Борецкий; впосл. Киевский митрополит; в миру Иван), в 1604 г. ставший ее ректором.

В 1592 г. кор. Сигизмунд III решил преобразовать львовское уч-ще в школу «свободных мистецтв» (свободных наук), т. о. приравняв ее к протестант. и католич. уч-щам с соответствующей программой и правом преподавания на латыни (впрочем, первое упоминание о преподавании здесь латыни относится лишь к 1604). Повышение статуса правосл. школы вызвало бурную реакцию со стороны католиков, неоднократно совершавших нападения на школу и учеников (в 1592, 1595, 1599, нападения продолжались в XVII–XVIII вв.), однако братчикам удалось отстоять школу и программу преподавания. В кон. XVI–XVII в. неоднократно предпринимались попытки преоб-





разовать львовскую школу в академию, т. е. высшее учебное заведение. В 1597 г. Александрийский Патриарх Мелетий Пигас призвал львовян открыть высшую школу, но она так и не была создана. В 1658 г. казаки требовали от польск. правительства позволить открыть на Украине 2 академии — в Киеве и, по-видимому, во Львове. Однако православных опередили иезуиты: в 1661 г. во Львове была создана католич. академия, а существование в одном городе 2 высших учебных заведений запрещалось законом.

В нач. XVII в. школа пришла в упадок в связи с недостатком средств, однако с помощью Кирилла Лукариса в 1616 г. уровень преподавания в ней был восстановлен, в 1619 г. Виленское братство уже вновь просило о присылке учителей из Львова. С кон. 20-х гг. XVII в. преподавание в школе вновь начало ухудшаться из-за гонений со стороны иезуитов и переезда лучших преподавателей школы в более спокойный Киев. Тесные связи львовской школы с Киевской академией сохранились на протяжении XVII–XVIII вв., несмотря на вхождение Киева в состав России и принятие Львовским братством в 1708 г. унии. Мн. ученики львовской школы заканчивали свое образование в Киеве, а затем, вернувшись во Львов, становились там учителями. Львовская школа была закрыта австр. властями в 1790 г.

Существование *виленской школы* было утверждено К-польским Патриархом Иеремией (1588) и привилеем кор. Сигизмунда III (1589). В школе почти с самого начала наряду с церковнослав., греч. и польск. языками преподавалась латынь. Расцвет школы приходится на 90-е гг. XVI в., когда в ней трудились крупнейшие деятели западнорус. просвещения: Стефан и Лаврентий Зизани (Стефан являлся ректором школы до 1596), Кирилл (Транквилион-Ставровецкий). В нач. XVII в. в виленской школе преподавал Мелетий (Смотрицкий), создавший в тот период антиуниатские сочинения «Антиграфэ» (Вильно, 1608) и «Фринос» (Вильно, 1610). До 1608 г. здесь преподавал латынь и греческий *Леонтий (Карпович)*, являвшийся также братским типографом и корректором. Среди учеников Леонтия (Карповича) славу богослова стяжал *Иосиф (Бобрикович)*,

в 1624/25 г. ректор школы (впосл. еп. Мстиславский).

С начала своего существования виленская школа терпела нападки со стороны виленской иезуитской академии (преобразована из коллегии в 1579). В 1598 г. студенты академии учинили разгром братской школы. Однако, несмотря на потерю учителей, школа не прекратила своего существования и оставалась одной из наиболее влиятельных Б. ш. Согласно привилею кор. Владислава IV (1635), только виленской и киевской школам разрешалось преподавать латынь и греческий. Виленское братство стало во главе всех лит. братств, мн. мон-ри поступили под протекторат братского мон-ря, в т. ч. могилёвский Богоявленский, Евейский, Купятицкий, Буйничский и др. Братство обязывалось обеспечивать мон-ри учителями, к-рых готовило в своей школе. Упадок уч-ща начался во 2-й пол. XVII в., в кон. столетия братская типография закрылась, однако школа продолжала действовать. В 40-х гг. XVIII в. братство просило Святейший Синод Русской Церкви о присылке учителя. После пожара 1749 г. братство было разорено, и школа, если и продолжала существовать, влачила жалкое существование.

Могилёвская школа при Богоявленском братстве была создана в 1590–1592 гг. по образцу львовской. Однако в ней, как и в виленской, с самого начала преподавались 4 языка — церковнослав., «проста мова», латынь и польск. В 1624 г. здание школы было отнято католиками, однако в 1633 г. преподавание возобновилось. В 30-х гг. XVII в. здесь преподавал латынь Сильвестр (Коссов). В 1654 г., после того как рус. войска заняли город, царь Алексей Михайлович даровал братскому уч-щу права, равные с киевской школой. После возвращения в 1667 г. Могилёва в состав Речи Посполитой преподавание в школе происходило по-прежнему по программе киевской коллегии. В 1755 г. правосл. Могилёвский еп. св. *Георгий (Конисский)* организовал при братском мон-ре семинарию.

Киевские школы. Школа при Киевском Богоявленском братстве возникла, по-видимому, сразу при его создании в 1615/16 г., согласно дарственной Елизаветы (Галшки) Гулевичуны Лозкиной. Первым ее ректором стал приглашенный из Льво-

ва Иов (Борецкий), в 1617/18 г. ректором являлся Мелетий Смотрицкий, в 1620–1624 гг. — Кассиан Сакочич, в 1626–1628 гг., возможно, Спиридон (Соболь), в 1628–1631 гг. — Фома Иевлевич. С самого начала в школе преподавались польск. и лат. языки. В 1620 г. Патриарх Иерусалимский Феофан утвердил киевское уч-ще в качестве «наук еллино-словенского и латино-польскаго письма».

Став в 1627 г. архимандритом Киево-Печерского мон-ря, свт. Петр (Могила) задумал создать при мон-ре школу. В том же году он просил у К-польского Патриарха благословение на открытие «латинских и польских училищ»; кроме того, он избрал из монахов наиболее даровитых, в частности Иннокентия (Гизеля), возможно Софрония (Почаского), и послал их учиться за границу. Митр. Иов (Борецкий), киевские братчики и казаки выступили против этого плана. Однако осенью 1631 г. занятия в монастырской школе все же начались, в новооткрытую школу Петр (Могила) пригласил из Львова Исаию Козловского, ставшего ректором, и Сильвестра (Коссова). Эти действия также вызвали недовольство братчиков. Переговоры между братством и мон-рем закончились слиянием монастырского уч-ща с братским. Однако в действительности победу одержал Петр (Могила), к-рый вписался в братство как его «старший брат», опекун и фундатор и осуществлял руководство новым братским уч-щем, открывшимся в 1632 г., братство же было фактически устранено от контроля над школой. Исаия Козловский преподавал в киевской школе философию и, возможно, богословие, Сильвестр (Коссов) — риторику, Софроний (Почаский) — риторику и поэтику (в 1638 он стал ректором уч-ща и игуменом братского мон-ря). Однако и впосл., по всей видимости, среди правосл. киевлян сохранялось недовольство лат. характером школы, что заставило Сильвестра (Коссова) в 1635 г. написать «Exegesis» в защиту киевского и винницкого уч-щ от обвинений в ереси.

В 1632 г. киевская школа приобрела статус коллегии. Несмотря на последовавшие вскоре ограничения (в 1634 король запретил преподавать в Киеве на латыни, в следующем году сейм постановил ограничить





здесь изучение философии только началами — логикой и диалектикой), киевская коллегия фактически являлась высшим учебным заведением, поскольку в ней читались курсы философии и богословия. В коллегии поддерживался также высокий уровень преподавания риторики. Выпускниками школы в XVII в. были выдающиеся укр. и белорус. церковные писатели, ораторы, богословы — Иоанникий (Галатовский), Лазарь (Баранович), Симеон Полоцкий, Епифаний (Славинецкий) и мн. др. Просветительские возможности школы в немалой степени были усилены использованием для школьных нужд типографии Киево-Печерского мон-ря.

В 1658 г. постройки коллегии пострадали от пожара, в результате конфискаций земель ухудшилось ее материальное обеспечение. Положение школы изменилось к лучшему начиная с 1669 г., когда ее ректором стал Варлаам (Ясинский), впосл. митр. Киевский. Он начал посылать молодых людей на учебу за границу с целью воспитать новое поколение профессоров. В 1670 г. кор. Михаил Корибут Вишневецкий выдал привилеи, разрешавшие восстановить разоренную коллегию и защищавшие имения братского мон-ря и уч-ща. Грамотой царей Петра и Иоанна в 1694 г. в коллегии разрешалось беспрепятственное преподавание наук, в 1701 г. указом Петра I коллегия была превращена в акаде-



Печать Киево-Могилянской академии.
XVIII в.

мию. В кон. XVIII в. число учеников в академии доходило до 1 тыс. чел.

На протяжении XVII в. и позднее влияние киевской духовной школы на правосл. образование в разных землях было очень велико. Киевская школа являлась главным поставщиком учителей в др. б. ш. и участвовала в открытии новых правосл. учебных заведений. В 1640 г. по желанию молдав. господара в

Яссах при участии Софрония (Почаского) была открыта школа по образцу киевской. Воспитанники и преподаватели киевской коллегии Епифаний (Славинецкий) и Арсений (Сатановский) сыграли важную роль в создании греко-лат. школы в Москве; выпускник коллегии Симеон Полоцкий был одним из организаторов московской *Славяно-греко-латинской академии*.

Устав *луцкой школы* (утвержден в 1624) полностью копировал львовский школьный устав. В начале ее существования (с 1619) за контроль над преподаванием в школе боролись братчики-миряне и монахи Крестовоздвиженского братского мон-ря. В 1624 г. было достигнуто соглашение, согласно к-рому ректор и учителя должны были избираться из монахов, миряне должны были заботиться об обеспечении учителей. В XVII в. луцкая школа являлась образовательным центром православных всей Волыни, что определялось довольно высоким уровнем преподавания в ней. Среди учителей школы наиболее известны Павел Домжив-Люткович Телица, Елисей Илковский, Павел Босинский, Августин Славинский. Школа неоднократно подвергалась нападениям со стороны учеников луцкой иезуитской коллегии, в 1627 г. разгромивших школьное здание. В 1726 г. братство и вместе с ним школа прекратили свое существование.

Ист.: Памятки братських шкіл на Україні, кін. XVI — поч. XVII ст.: Тексти и дослідження / Ред. В. І. Шинкаруч. К., 1988.

Лит.: Харламович К. Западнорусские правосл. школы XVI и нач. XVII в. Каз., 1898; Патков А. А. Братства. Серг. П., 1900; Савич А. Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVIII вв. К., 1929; Медынский Е. Н. Братские школы Украины и Белоруссии в XVI–XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией. М., 1954; Исаевич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. К., 1968; Мещеряков В. П. Братские школы Белоруссии (XVI — 1-я пол. XVII в.). Минск, 1977; Дзюба Е. Н. Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским: 2-я пол. XVI — 1-я пол. XVII в. К., 1987.

Б. Н. Серов

БРАТСКИЙ ДВОР, московский центр старообрядцев *Филипповского согласия*, находился в Дурном (ныне Товарищеский) пер., во дворе дома № 6. В 70-х гг. XVIII в. в Рогожской (на Таганке) и Пятницкой (на Балчуге) частях Москвы сложились сообщества филипповцев, гл. обр. выходцев из с. Кимра Корчевского у.

Тверской губ. (ныне г. Кимры). Ок. 1790 г. на средства тверского купца Т. И. Долина в Дурном пер. (Рогожская часть) было начато сооружение филипповского молитвенного дома и богадельни, для к-рой построили 2 каменных флигеля. По желанию Долина первым наставником общины стал кимрский мон. Варлаам, имевший среди филипповцев славу подвижника. При следующем наставнике А. Яковлеве, плодовитом писателе-полемисте, на Б. д. появились иконописная мастерская, где трудился талантливый худож. П. Иванов, меднолитейная, книгописная и переплетная мастерские. В богадельне, где был принят строгий устав, предписывавший, в частности, обязательное безбрачие, жили ок. 30 чел. Постепенно число прихожан моленной увеличилось до 300, из разных регионов на Б. д. поступали многочисленные пожертвования. В 1809 г. наставником общины стал Иванов, при нем после 1812 г. была возведена каменная обширная моленная, посвященная Успению Пресв. Богородицы, Преображению Господню, свт. Николаю Чудотворцу и преподобным Зосиме и Савватию Соловецким.

15–25-е годы XIX в. были временем расцвета филипповщины в Москве и Б. д. как центра согласия. В 1818 г., после смерти Иванова, наставниками на Б. д. стали московский купец А. Кузмин и выходец из Кимр Г. Н. Шлюхин, по решению к-рых с Б. д. в российские губернии начали отправлять посланцев для усиления влияния московской общины. Первым в Орловскую губ. в имения кн. Кочубея поехал М. Григорьев, он устроил у местных филипповцев общественную моленную, избрал наставника; затем его путь лежал в Тамбовскую, Саратовскую и Рязанскую губернии. А. Семёнов был направлен в филипповские общины Тверской и Ярославской губерний. В результате этих поездок укрепилась связи московских филипповцев с иногородними сообществами, в Москву переселились мн. последователи согласия, в т. ч. дети А. Я. Молоткина, управляющего орловскими имениями кн. Кочубея, к-рые были главными ктиторами Б. д. в 30-х гг. Число прихожан моленной в эти годы достигло 600, в богадельне жили ок. 80 чел.

Начиная с 40-х гг. усилия московских филипповцев были направле-





ны на конспирацию общины, сохранение моленной и богадельни от преследований властей, для чего постройки Б. д. неск. раз переписывались на разных владельцев. В дальнейшем все окрестные дома были приобретены купцами-филипповцами, в них жили последователи согласия, приезжавшие на Б. д. из др. городов. Здания соединялись потайными ходами, ворота моленной были устроены т. о., что в нее можно было войти только по одному.

Во 2-й пол. XIX в. на Б. д. обсуждались все основные вопросы, связанные с внутренней жизнью филипповцев, а также с их отношением к разного рода «внешним». Особо активной была полемика по вопросу о возможности брака у беспоповцев (см. ст. *Брак*), основные этапы этой полемики описаны в анонимном соч. 1900 г. «Достопочтенный вопросителю! и друже Иван Михайлович!». В нач. XX в. Б. д. пережил подъем, рядом с моленной была возведена колокольня (построена после 1905, уничтожена в 1926). 15 янв. 1912 г. на Б. д. состоялся собор, решения к-рого подтверждали строгие правила согласия. Моленная на Б. д. была закрыта в 1933 г., снесена в 1982 г. В 1990 г. уничтожили последнее из зданий бывш. богадельни (д. № 6).

Арх.: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 11. № 54. Л. 5 [Дело об установлении надзора за молитвенными домами московских мещан 29.02.1836 г.]; «Достопочтенный вопросителю! и друже Иван Михайлович!». Стеклограф. Нач. XX в. Лит.: *Вишняков А.* Старообрядческая Покровская моленная и филипповская часовня в Москве. СПб., 1865; Сорок сороков. Т. 4. С. 396–398; *Вургафт, Ушаков.* Старообрядчество. С. 55–56; *Козлов В. Ф.* Московское старообрядчество в 1-й трети XX в. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 219.

Е. А. Агеева

«БРА́ТСКОЕ СЛÓВО», журнал, посвященный изучению и критике старообрядчества. Выходил в Москве в 1875–1876 гг. (4 раза в год), 1883–1899 гг. (в 1883–1896 — 2 раза в месяц, в июне и июле не издавался, в 1897–1899 ежемесячно, кроме июня и июля), 1906–1917 гг. (с 1906 по авг. 1916 — 2 раза в месяц, с сент. 1916 ежемесячно). В 1875–1876, 1883–1899 гг. редактором являлся проф. МДА Н. И. *Субботин*. В выпусках с 1906 по № 2 за 1910 г. редактор не указан, с № 3 за 1910 до 1913 г. редактором журнала являлся прот. И. А. Орфанитский, № 1–2 за 1913 г. — С. П. Полиевктов и

свящ. В. П. Цветков, с № 3 за 1913 г. до прекращения издания — свящ. В. П. Цветков. Журнал издавался Братством св. Петра митрополита. В 1877–1882, 1900 — апр. 1906 г. Братство публиковало «Материалы для истории раскола за первое время его существования» и журнал не печатался.

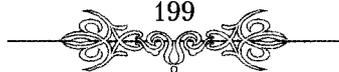
Первоначально «Б. с.» состоял из 3 разделов. В 1-м публиковались материалы, «служащие к разъяснению раскола в его истории, вероучении и жизни». Памятники, относящиеся как к ранней, так и к более поздним периодам истории старообрядчества, издавались в полном виде, с соблюдением особенностей правописания, сопровождалась предисловиями и примечаниями, в отдельных случаях — литографированными фрагментами рукописей. 2-й разд. включал исследования, посвященные старообрядчеству, как исторического, так и догматико-полемического характера. В 3-м разд. («Смесь») публиковались рецензии, библиографические замечания, летопись старообрядческой жизни, основанная на материалах, полученных из разных регионов России, а также хроника деятельности Братства св. Петра митрополита. Возобновление журнала в 1883 г., по мнению редакции, было актуально в связи с обострившейся полемикой вокруг старообрядчества, к-рое, как считал Субботин, все более набирало силы и было «поставлено на пьедестал» российским об-вом. Одной из главнейших тем «Б. с.» в 80–90-х гг. XIX в. было исследование и обличение недавно возникшей *Белокриницкой иерархии*; эта тема разрабатывалась преимущественно в работах Субботина и архим. *Павла (Прусского)*.

До 1900 г. журнал опубликовал значительное число не потерявших своего научно-исторического значения материалов, напр., деяния московского федосеевского собора 1883 г. (1884. Т. 2. № 11–17), сведения о малоизвестных старообрядческих согласиях ([*Антонов Е.*] Нечто о беспоповских сектах: покрещеванцы, нетовцы, отрицанцы — 1884. Т. 1. С. 31–42; *Павел (Прусский)*, архим. До чего доходят именуемые старообрядцы — 1893. Т. 1. С. 571–576; *Д. В. Б.* [Д. В. Батов?]. Нижегородский беспоповщинский собор для суда над самокрестами (1891) — 1895. Т. 2. С. 512–513, 594–

603), материалы о заключенных в суздальском Спасо-Евфимиевом мон-ре старообрядческих епископах Геннадии, Кононе и Аркадии (1883. Т. 1. С. 179–192; 1884. Т. 1. С. 107–120, 157, 162, 321–330). Большое внимание было уделено рассмотрению «*Окружного послания*» и жизнеописанию его автора *Кабанова И. Г.* (Ксеноса) (1884. Т. 1. С. 195–220, 243–255, 297–318, 355–358, 366–369, 410–420, 464–470).

В журнале впервые увидели свет мн. старообрядческие сочинения — жизнеописания, труды по истории согласий. Наиболее значимыми были публикации биографии старообрядческого архиеп. Московского и Владимирского *Антония (Шутова)*, составленной А. В. Швецовым (впосл. старообрядческий Уральский еп. *Арсений*) (1883. Т. 1. С. 37–43, 148–160, 212–220, 262–268, 302–312), «Жизнеописания Иллариона Георгиевича Ксеноса», написанного старообрядческим еп. Сильвестром (1892. Т. 1. С. 65–79, 151–160, 223–236). Истории отдельных согласий были посвящены анонимная повесть об основании филипповского согласия (1884. Т. 1. С. 534–539), сочинения о начале Белокриницкой иерархии — «Происшествие господина Амвросия митрополита, о возведении его на престол, и священнодействии, и о лишении престола, и о заточении, и о блаженной кончине жизни сказание вкратце» инока Нила (1890. Т. 1. С. 392–406, 482–486, 552–558, 633–642), «Достоверное сведение о Белокриницкой митрополии» старообрядческого еп. Конона (1891. Т. 2. С. 308–315). В «Б. с.» регулярно помещались записки крестьян-старообрядцев о своей жизни в старообрядческих общинах и часто об исходе из них: «Рассказы крестьянина Вострякова» (1884. Т. 1. С. 171–194), «Повесть крестьянина Чуракова» (Там же. С. 500–519), «Из памятных записок бывшего старообрядца Т. Тихомирова» (1892. Т. 2. С. 74–80, 240–252).

К кон. 90-х гг. XIX в. значение журнала упало, что было связано с увеличением числа публикаций о старообрядчестве в др. изданиях, часто полемизировавших с «Б. с.», а также с активизацией после 1905 г. издательской деятельности старообрядцев. Этап 1906–1917 гг. был наименее заметным в истории журнала, в 1917 г. его тираж не превышал 300 экз.



Указ.: Братское слово. 1875, 1883–1897, 1911–1914/15 [годовые в прил.]; Колосов Н. А. Указ. к «Б. с.» за 15 лет существования (1875, 1876, 1883–1895). М., 1896.
Лит.: Рункевич С. Г. // ПБЭ. Т. 2. Стб. 1079–1082; Андреев. Христианская периодика. Т. 1. С. 28–29.

Е. А. Агеева, А. В. Знатнов

БРА́ТСТВА [лат. confraternitates, associationes ecclesiasticae; франц. confréries; нем. Bruderschaften; англ. confraternities], объединения мирян и духовенства, созданные с религ. и др. целями (благотворительности, светского и духовного образования, строительства новых храмов и заботы о поддержании существующих, прежде всего своего, братского, прихода), к-рые закреплены в уставе или традиции. Истоки Б. следует, видимо, искать в многочисленных культовых сообществах эпохи античности (рим. жреческие коллегии и др.).

В средневек. Европе существовали разнообразие формы Б.: молитвенные побратимства (наиболее частая форма в раннем средневек. ремесленным и торговым гильдиям); сугубо религ. Б. Побратимства могли именоваться «amicitia (fraternae dilectionis)», «caritas (fraterna)», «caritas et unanimitas», «familiaritas», «societas (fraterna)», «consortium fraternitatis», «communio», «unitas fraternae dilectionis», «conventio», «foedus». Многочисленными были и формы объединений частных лиц в городах, имевших духовные цели.

Существенным, если не единственным импульсом для возникновения Б. в ср. века была потребность в организации похоронных обрядов и поминальных молитв об усопших, реализовавшаяся в молитвенных побратимствах. Впервые «молитвенное побратимство епископств и монастырей» засвидетельствовано, видимо, на Соборе в Атиньи (762). Расцвет института Б. приходится на XI–XII вв. В зрелом и позднем средневек. особое развитие получили священнические Б., члены к-рых вели совместный образ жизни и проводили богослужения. Т. о. клирики образовывали единое сообщество в рамках различных территориальных капитулов, собираясь регулярно на совместные богослужения и молебны, а также для поминания усопших членов Б. («братчиков» и сестер). В Сев. Германии, напр., со-

брания священников проходили в первых числах месяца (календы), отчего и возникло наименование «календные Б.».

В Б. могли входить также миряне, обладавшие разными правами. Теоретическим обоснованием появления такого рода Б. было убеждение в существовании некоего «сообщества святых» внутри Церкви (Cognus Christi Mysticum), учения о «церковном сокровище», о возможности стяжания и взаимообмена духовными благами (члены Б. получали привилегии на отпущение грехов). Общественный элемент, как и момент личного выбора, являлся основополагающим для Б.; с этим связаны были культурные, общественно-благотворительные и экономические цели. В свободно возникших Б. находила оформление некая связь между индивидуумом и обществом, в к-рой нуждались средневек. люди и к-рая была способна соединить духовное и мирское.

Б. существовали в рамках церковного права, извлекая из такого положения различные имущественные и сословные выгоды. Архиеп. Гинкмар Реймский в капитулярии 852 г. требовал, чтобы деятельность Б. (наряду с гильдиями) была ограничена церковной и благотворительной сферами (PL. 125. Col. 777). Провинциальные Соборы развитого и позднего средневек. стремились запретить злоупотребления в деятельности Б. В целом они не имели определенного статуса ни в церковной, ни в сословно-городской сфере. Опасность их отпадения в виде сект и значительное увеличение числа Б. (особенно в XV в.) привели к запрету новых образований или к требованиям епископского или церковного дозволения.

В европ. странах Б. часто оказывали большое влияние на общественную организацию и городское управление (напр., в Марселе, Авиньоне, Турне). Активная роль Б. в жизни городов иногда прослеживается даже по городской топографии. В XIV–XV вв. Б. стали наиболее влиятельными структурами социальной жизни. Оформление их проходило через уставы (устные или письменные), совместные трапезы и пиршества, а также религ. посвящения определенным церквам, капеллам и алтарям. Имущество составлялось из вступительных и ежегод-

ных взносов, пожертвований и завещаний и, как правило, было самоуправляемым. В нек-рых случаях выдвигались и др. ограничения: исключение из Б. лиц несвободного статуса, обязательное требование того, чтобы все члены были «полноправными горожанами и достойными людьми», соображения нравственности (праздность, супружеская неверность, пьянство). Вообще Б. должны были получать разрешения властей, но не имели никаких связывающих их деятельность предписаний. Численность Б. в разных городах сильно варьировалась, значительные различия были и в их социальном положении. Можно выделить 2 основные формы: Б., сформировавшиеся параллельно с установившимися социальными и экономическими орг-циями и корпорациями (цеховые братства, гильдии, городские советы и проч.), и общего характера, связывающих различных людей (обоих полов) для достижения четких целей. В числе последних — Б., создававшиеся при городских госпиталях, для опеки нищих, больных, странников.

Религиозные братства. С нач. XV в. растет число сугубо религ. Б.: Тела Христова, Девы Марии, паломнические (напр., для паломников в Сантьяго-де-Компостела). Б., посвященные к.-л. святому, наряду с его почитанием занимались и др. деятельностью, как правило почительского характера (св. Себастиана — для стрелков, св. Урбана — для виноградарей). Важную роль эти Б. играли в заботе о спасении души и поминании усопших (особенно св. Анны). Нек-рые были основаны с целью обеспечения регулярного поминания усопших. Религ. Б., объединенные почитанием одного святого покровителя, нередко имели смешанный социальный характер. Напр., Б. св. Катарини и св. Гертруды в Швеции в XV в. включали дворян, горожан и свободных крестьян, для к-рых участие в таком Б. было средством социального повышения. Рост активности Б. приходится на период *Контрреформации*, во мн. городах Европы, напр. франц., религ. Б. были оплотом католицизма и препятствовали развитию реформационного движения. Папа Климент VIII конституцией «Quaesumque» от 7 дек. 1604 г. официально регламентировал деятель-



ность таких Б. и порядок их утверждения Римской курией.

В разнообразных уставах утверждалась цель Б., оговаривались условия приема, записывались права и обязанности членов, а также адм. предписания: о выборах управляющего, о предоставлении отчетов правления (мастера или шаффера) на собраниях членов и проч., ведение списков усопших из числа братьев, подготовка совместных трапез. Средства для выполнения задач Б. (богослужения, совместный быт, благотворительная деятельность) складывались из сборов в монете и натуральными продуктами (особенно воском), ежегодных взносов, пожертвований, завещаний и арендных плат.

Благодаря деятельности *иезуитов* и др. католич. монашеских орденов уже в XVII в. Б. распространяются в Америке. XVIII век стал эпохой упадка и даже запрещения церковных братств, что связано с влиянием *Французской революции 1789 г.* и реформами «просвещенных» монархов (в Австрии, напр., все Б. были упразднены указом имп. *Иосифа II*). Однако в XIX в. Б. вновь возрождаются, в т. ч. и в Нов. Свете, более того, возникают орг-ции, объединяющие сразу множество мелких местных братств (т. н. архибратства). Мн. Б. на рубеже XIX–XX вв. были преобразованы в монашеские конгрегации.

В совр. каноническом праве католич. Церкви Б. рассматриваются как сообщества христиан, учреждаемые офиц. декретом Церкви и находящиеся под ее началом, а также обладающие статусом юридического лица. Они должны иметь устав, определяющий характер, структуру, цели (содействовать общественному богочитанию либо христ. вероучению или же др. делам *апостольства мирян*, а именно: начинаниям евангелизации, совершению дел благочестия или христ. благотворительности) и способы их достижения (СИС. Сан. 298–329, 677 § 2). Практически все Б. имеют свою форму, используют особые ритуалы, жесты, символы, к-рые являются их отличительными признаками.

Лит.: *Meersseman G. G. Ordo fraternitatis. R., 1977; Barnes A. E. The Wars of Religion and the Origins of Reformed Confraternities of Penitents: A Theoretical Approach // ASSR. 1987. Т. 64/1. Р. 117–136; Black C. F. Italian Confraternities in the 16th Cent. Camb., 1989; Flynn M. Sacred Charity: Confraternities and Social*

Welfare in Spain, 1400–1700. Ithaca; N. Y., 1989; Брагина Л. М. Религиозные братства во Флоренции XV в. // Общности и человек в средневековом мире. М.; Саратов, 1992. С. 125–128; Carnier M., Paul T. La confrérie nommée «kalande»: Réminiscence d'une organisation à base décanale, dans le comté de Flandre au Moyen Age // Papers uitgegeven door de subfaculteit Letteren van de Katholieke Universiteit Leuven. Leuven, 1997. N 90; Arciconfraternite e confraternite: La società cristiana a Roma e in Italia dalla riforma ai giorni nostri / Ed. A. Lazzarini. R., 1998; Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea / Ed. D. Zardin. R., 1998; Confraternities and Catholic Reform in Italy, France, and Spain / Ed. J. P. Donnelly, M. W. Maher. Missouri, 1999; Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy: Ritual, Spectacle, Image / Ed. B. Wisch, D. C. Ahl. Camb., 2000; Россер Дж. Братства и социальное взаимодействие в средневековых английских городах // Город в средневековой цивилизации Зап. Европы: Человек внутри городских стен. Формы обществ. связей. М., 2000. Т. 3. С. 204–213.

В. В. Рыбаков

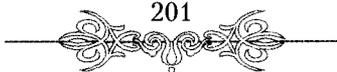
БРАТСТВА ПРАВОСЛАВНЫЕ, добровольные объединения мирян, обычно при приходских храмах (реже при монастырских), задачей Б. п. является попечение о храме, просветительская, образовательная, благотворительная деятельность, защита Православия.

Б. п. на Украине и в Белоруссии в XVI–XVII вв. Происхождение Б. п. связано с развитием различных видов объединений правосл. мирян: приходских общин, «медовых» союзов, ремесленных цехов, групп коллективных патронов. Наиболее архаичной формой объединения мирян на украинско-белорус. землях является «медовое» братство, главная функция к-рого сводилась к ритуальному употреблению меда в дни, посвященные первоначально богам — покровителям местной общины, затем христ. праздникам. С развитием общественных отношений при храмах формировались союзы представителей определенных профессий или социальных групп — ремесленные цеха, братства представителей городской верхушки и т. д. Наиболее поздней формой союзов следует считать коллективные объединения мирян — патронов храма. Между различными видами союзов не существовало четкой границы, наименование «братство» применялось по отношению ко всем рассмотренным союзам мирян (напр., из 26 братств, наиболее активно действовавших в кон. XVI в. на украинско-белорус. землях, 7 объ-

единений регулярно сытили мед и по этому признаку могут считаться «медовыми» братствами, 4 союза являлись ремесленными цехами, 6 — общегородскими объединениями, 2 совмещали в себе различные признаки).

В сер. XVI в. ряд приходов Перемышльской и Львовской епархий сочли необходимым юридически закрепить традиц. для правосл. общин права и функции и по образцу католич. союзов образовать особые приходские братства, получившие наименование «духовных»: были созданы Львовские Благовещенское (1542) и Никольское (1544) братства, Дрогобычское Крестовоздвиженское (1556), Вишенское Троицкое (1563) и, возможно, Перемышльское Рождества Иоанна Крестителя (1571). Все они получили письменное подтверждение своих прав от епархиальных архиереев. Эти права заключались в способствовании «душевному избавлению и по смерти покою и на память вечная предком и родителям их». Братчики брали на себя обязательства помогать заболевшим и обедневшим членам братства и участвовать в похоронах, на деньги братчиков ежегодно служились 4 заупокойные службы и 1 молебен. Кроме того, отдельные общины, обычно в крупных городах, где проблема защиты правосл. храмов от посягательств католиков стояла очень остро, имели письменное подтверждение своего права опеки над храмом (львовские мещане получили такое право по отношению к Успенской ц. еще в сер. XV в.).

Говорить о возникновении собственно Б. п., имевших устав и четко сформулированные задачи деятельности, можно с кон. XVI в. Первым получило организационное оформление Львовское Успенское братство, устав к-рого в 1586 г. был утвержден Антиохийским Патриархом Иоакимом. В 1590 г. братство было изъято из юрисдикции Львовского епископа и подчинено Киевскому митрополиту. В 1593 г. стало Патриаршей ставропигией. К кон. XVI в. можно говорить о существовании на украинско-белорус. землях по меньшей мере 38 Б. п., координировавших свою деятельность в рамках братского движения (далеко не все существовавшие в то время братства участвовали в этом движении).





Большинство братств на западнорус. землях в XVI в. создавалось при приходских храмах, в XVII в. — при мон-рях. В отличие от католич. братств при правосл. храмах основывался только 1 союз. Б. п. назывались по храму или мон-рю, при к-ром существовали, большинство братчиков было прихожанами данного храма, хотя вступить в братство могли представители всех сословий вне зависимости от места жительства. Братчики были обязаны заботиться о содержании храма и причта и обладали определенными правами по отношению к храму. При вступлении в братство братчик под страхом церковного отлучения всей семьи клялся исполнять все решения братства и возложенные на него обязанности. В случае смерти братчика или члена его семьи все члены союза обязаны были участвовать в похоронах, дважды в год в церкви служились заупокойные службы. Ежемесячно братчики собирались для решения текущих дел и чтения духовной лит-ры. Др. встречи имели место во время главных церковных праздников (Пасха, Рождество Христово, Успение Пресв. Богородицы и др.), по случаю к-рых устраивался пир вскладчину — братчина. Ежегодно происходили перевыборы руководства братства: старших братчиков (их могло быть от 2 до 6 чел.), др. должностных лиц (казначей, писаря, сборщиков милостыни, попечителей храма, богадельни, школы) и ревизия братской казны. Казна состояла из вступительного и ежегодных взносов братчиков, штрафов за проступки, добровольных пожертвований, в т. ч. завещаний, средств от аренды или продажи братского имущества и книгоизд-ва. Размер казны колебался от неск. десятков до неск. тысяч польск. золотых в разных объединениях.

Недвижимое имущество братства составляли братский дом, в к-ром проходили общие собрания, здания, где жил церковный причт, располагались богадельня, школа, типография. Братские церкви или мон-рь являлись братским имуществом только в том случае, если эти здания были построены за счет членов братства, а не просто переданы ему в попечение. Братство было обязано заботиться о храме, ремонтировать и возобновлять его в случае пожара или др. разрушения, украшать

по мере возможности и снабжать необходимыми богослужебными принадлежностями. Наличие собственного храма не считалось обязательным, братство могло владеть приделом в церкви или часовней. Братство должно было оплачивать причту заупокойные службы, молебны и чтение помянника; в отдельных братствах духовенству давали «милостыню» на большие праздники и «на богомолье». Если братство владело всем храмом, то братский священник являлся настоятелем; если же братству принадлежал придел, оно нанимало отдельный причт.

Устройством богадельни («шпиталья»), к-рая являлась средством социального страхования преимущественно для самих братчиков и членов их семей, занимало важное место в деятельности братства. В крупных объединениях «шпиталь» состоял из 3 отд-ний: гостиницы, отд-ния для нищих, калек и сирот и дома для престарелых. Функции дома для престарелых выполняли также братские мон-ри. Формы проявления благотворительности включали в себя пожизненное проживание в мон-ре (богадельне), освобождение от уплаты за обучение ребенка в школе. Вопреки распространенной т. зр. масштаб благотворительности правосл. объединений был весьма скромным и несопоставимым с помощью, к-рую предоставляли католич. союзы.

Важнейшим направлением деятельности братств и наиболее действенной мерой борьбы против перехода православных в католицизм, протестантизм и унию являлась организация школ (см. *Братские школы*). Наиболее известными были львовская, виленская, киевская и луцкая школы, уч-ща существовали также при небольших сельских союзах. Ряд братств получил право на создание типографий (*Львовское Успенское, Виленское, Могилевское, Киевское*). Братства выпускали учебники, полемические произведения, богослужебные и четьи книги, братские документы, постановления Соборов Западнорусской митрополии. После 1596 г. основными направлениями деятельности братских типографий стала борьба с *Брестской унией* и выпуск богослужебной лит-ры. (Низкий спрос на правосл. лит-ру и книги на «простой мове» делал их издание нерентабельным,

тираж наиболее известной львовской «Грамматики» не был распродан и 20 лет спустя после ее издания.)

Большинство Б. п. участвовали в братском движении, характерными чертами к-рого были: признание старшинства Львовского Успенского братства («по чину братства Львовского»); регулярные контакты между братствами, заключавшиеся в обмене посланиями, лит-рой, деньгами, в переходе учителей и проповедников (наиболее активными были взаимоотношения между Львовским Успенским и Виленским Свято-Троицким братствами); совместные акции — выступления против действий отдельных архиереев, обращения к светским властям Речи Посполитой, участие в Соборах Киевской митрополии.

Одним из главных проявлений внутреннего кризиса, охватившего правосл. Церковь на украинско-белорус. землях во 2-й пол. XVI в., стал рост напряженности в отношениях между епископами, часто нарушавшими свой архиерейский долг и церковные каноны, и пастырь, в первую очередь ее наиболее сознательной и активной частью — братствами. Серьезные усилия по улучшению положения правосл. Церкви в Речи Посполитой (в частности, просветительская деятельность) предпринимались не епископами, а Б. п. (прежде всего в Вильно и Киеве), в состав к-рых стали постепенно вступать правосл. вельможи и дворянство. Братства имели основание считать себя едва ли не главной силой, способной вывести правосл. Церковь из кризиса.

Особенно остро конфликт между епархиальным архиереем и Б. п. развивался во Львовской епархии. Успенское братство неоднократно жаловалось К-польским Патриархам на действия еп. *Гедео́на (Балабана)*, в частности, в 1586 г. оно направило Патриарху *Феолипту II* послание с обличением пастырей, к-рые выступают против «учения и учащихся» и не только не наставляют на путь истины недостойных священников, но и покрывают их беззакония. После того как еп. Гедeon пытался силой захватить Уневский и Онуфриевский мон-ри, а также типографию, принадлежавшие Успенскому братству, спор рассматривался в 1589 г. на Соборе западнорус. архиереев во главе с К-польским Патриархом





Иеремией II, Собор постановил подчинить братский Онуфриевский мон-рь Киевскому митрополиту.

Необходимость преобразований в Церкви обсуждалась на *Брестских Соборах* Западнорусской митрополии (1590–1594), в к-рых самое активное участие приняли Б. п. К Собору 1594 г. обратились Виленское братство и правосл. дворянство Великого княжества Литовского с важными предложениями, направленными против епископов, к-рых воспринимали как препятствие на пути к улучшению положения Церкви. По мнению авторов обращения, доходы епископских кафедр должны использоваться на содержание школ, строительство храмов и больниц. Предлагалось в судебном порядке преследовать противников Б. п., признать монополию братств на создание школ и типографий, учредить братства и братские школы в центре каждого повета, подчинить духовенство всех братских храмов непосредственно Киевскому митрополиту, к-рый должен рукополагать кандидатов, избранных мирянами. Избрание епископов и митрополита также должно происходить только «с согласия мирских людей». По мнению авторов обращения, в Речи Посполитой требовалось постоянное присутствие Патриаршего экзарха, чьей задачей, очевидно, являлся контроль за действиями епископов. Архиереи, присутствовавшие на Соборе, во главе с митр. *Михаилом (Рагозой)* и Владимиро-Волынским еп. *Ипатием (Потеем)* не согласились на эти предложения. Никаких решений, в чем-либо ущемлявших епископов, Собор не принял. Деятельность братств была одобрена, но Собор постановил, что братские священники должны подчиняться власти епархиальных архиереев, с разрешения к-рых должно осуществляться издание лит-ры.

К кон. XVI в. Б. п. стали представлять реальную угрозу для западнорус. архиереев, не без основания опасавшихся, что К-польский Патриарх по просьбе братств проведет Собор, на к-ром будут рассмотрены злоупотребления епископов. (В 1592 Львовское братство обратилось к К-польскому Патриарху *Иеремии II* с просьбой прислать в Речь Посполитую Патриаршего экзарха для суда над недостойными архиереями и смещения их с кафедр; с такой же просьбой братство неоднократно

обращалось и к Александрийскому Патриарху *Мелетию Пугасу*, прося его посетить Киевскую митрополию.) В этих условиях у епископов Киевской митрополии постепенно стало складываться решение во избежание угрожавшей им опасности подчиниться власти Римского папы. При этом следует отметить, что именно те архиереи, к-рые вступали в конфликты с братствами, в итоге сохранили верность Православию (*Львовский Гедеон (Балабан)* и *Перемышльский Михаил (Копыстенский)*). В «артикулах» епископов-униатов содержится требование вернуть братства под власть епархиальных архиереев «по стародавнему обычаю»; королевская грамота с условиями унии подтвердила правомочность существования только тех церковных братств, к-рые признают верховенство Римского папы и своих епископов.

После того как стали известны планы западнорус. епископов заключить унию с католич. Церковью, Б. п. возглавили движение в защиту Православия. На правосл. Брестском Соборе в 1596 г. присутствовали представители более 20 братств, протестовавших против заключения унии. Широко известна деятельность проповедника Виленского Троицкого братства *Стефана Зизания* (см. *Зизанин*), сначала боровшегося против планов унии, после 1596 г. обличавшего униатских иерархов. Братства предпринимали совместные акции по защите правосл. веры. Одной из форм борьбы стали регулярные протесты в судах и сеймах коронных земель и Великого княжества Литовского против действий униатской иерархии и католич. властей. Начиная с 1599 г. встречаются сведения о подписании соглашений о взаимопомощи, совместных действиях и денежных складчинах между 11 львовскими братствами во главе с Успенским для посылки объединенной делегации к королевскому двору. Виленское братство, изгнанное униатами из Свято-Троицкого мон-ря и выстроившее Свято-Духов мон-рь, помимо участия в подобных акциях печатало антиуниатскую лит-ру, противостояло нападкам со стороны виленской иезуитской коллегии.

В нач. XVII в. Б. п. являлись организаторами сопротивления униатским властям в Вильно, Луцке, Слуцке, Полоцке и др. городах.

Братства издали подавляющую часть антиуниатской и антикатолич. лит-ры. Именно поэтому униатские архиереи настойчиво стремились подчинить себе союзы мирян или уничтожить их. Напр., в Бресте местный еп. *Ипатий (Потей)* разогнал братство, отобрав у него школу и др. имущество. На рубеже XVI–XVII вв. основным покровителем братств стала правосл. шляхта. Церковные союзы при городских храмах оказались беззащитными перед действиями униатских архиереев, в то время как храмы, существовавшие на шляхетских землях, пользовались иммунитетом; но при переходе землевладельца в унию братство сразу же становилось униатским.

Несмотря на запрет со стороны королевских властей, братства поддерживали связи с К-польским Патриаршим Престолом и способствовали восстановлению правосл. иерархии в Киевской митрополии. Иерусалимский Патриарх *Феофан*, посетивший Киев в 1620 г., подтвердил привилегии ряда братств и даровал ставропигию Луцкому, Слуцкому и Киевскому Б. п. С 10-х гг. XVII в. союзником братств стало казачество, в 1620 г. казаки во главе с гетманом *П. К. Сагайдачным* вступили в состав киевского Богоявленского братства.

С 20-х гг. XVII в. влияние братств на церковную жизнь неуклонно падало, причиной чему был переход большей части правосл. шляхты в католичество и протестантизм, низкий социальный статус братчиков не позволял эффективно бороться с униатами и гос. властью. В 1-й трети XVII в. усилилось значение духовенства в братствах. Киевский митр. *Иов (Борецкий)* в 1628 г. предпринял попытку отменить особый статус ставропигийных братств и подчинить их епархиальным архиереям, однако потерпел неудачу. Деятельность митр. св. *Петра (Могила)* по упорядочению внутрицерковной жизни способствовала уменьшению значения братств. В результате церковных реформ епископы восстановили контроль над союзами мирян, братское духовенство при поддержке епархиальных архиереев получило возможность участвовать в разработке принимаемых братствами решений. Продолжая оставаться центрами просвещения и книгопечатания, церковные союзы мирян потеряли самостоятельное значение.





К сер. XVII в. братское движение распалось, интересы братств замкнулись в рамках собственных приходов. Изоляция отдельных союзов, постоянное давление со стороны униатской Церкви и католич. властей, отсутствие могущественных светских покровителей постепенно приводили либо к переходу Б. п. в унию (Львовское Успенское братство приняло унию в 1708), либо к превращению братств в «медовые» союзы, либо к распаду.

Ист.: Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок, православных монастырей и церквей и по разным предметам. Вильна, 1843. Ч. 2; Памятники, изданные временной комиссией для разбора древних актов... при киевском, подольском и волыньском ген.-губернаторе. К., 1845–1859. 4 т.; Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis / Ed. W. Milkowicz. Leopoli, 1895.

Лит.: *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники. К., 1883–1898. 2 т.; *Зилитинкевич И. П.* Учреждение виленского Св.-Троицкого правосл. братства. Вильна, 1883; *Крыловский А. С.* Львовское ставропигиальное братство. К., 1904; *Папков А. А.* Братства: Очерк истории западнорус. правосл. братств. Серг. П., 1900; *Ефименко А. Я.* Южнорусские братства // *он же.* Южная Русь: Очерки, исследования, заметки. СПб., 1905. Т. 1. С. 206–297; *Крамаренко М.* Западнорусские церк. братства, их происхождение. К., 1913; *Заикин В.* Участие светского элемента в церк. управлении, выборное начало и «соборность» в Киевской митрополии в XVI и XVII вв. Варшава, 1930; *Исаевич Я. Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. К., 1966; *он же.* Найдавніші документи о діяльності братств на Україні // Историчні джерела та їх використання: Зб. ст. / Ред. кол. І. Л. Бутич і ін. К., 1966. Вип. 22. С. 13–23; *Kumor B.* Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym // Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce. Lublin, 1969. Cz. 1. S. 503–545; *Isajevich J.* Between Eastern Tradition and the Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia // Ricerche Slavistiche. R., 1990. Vol. 37. P. 269–293; *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI – нач. XVII в. М., 1996. Ч. 1: Брестская уния 1596: Ист. причины события; История РЦ. Кн. 5, 6.

С. С. Лукашова

Б. п. в Российской империи в XIX — нач. XX в. К нач. XIX в. Б. п., действовавшие в зап. районах Российской империи и испытывавшие сильное давление со стороны католиков и униатов, утратили свое церковно-общественное значение. Хотя предпринятая М. О. Кояловичем в 1862 г. поездка по Зап. краю выявила, что в Минской епархии почти при всех храмах (их было

более 500) действовали братские общины, а во всех епархиях Зап. России насчитывалось, по мнению исследователя, ок. 1 тыс. братств, деятельность этих орг-ций ограничивалась участием в праздничных богослужениях, братских обедах (братчинах), братских праздниках и похоронах умерших членов братства и сбором взносов (редко превышавших 15 к. с братчика). Обычно такие Б. п., не имевшие юридического статуса, но порой имевшие свой устав, состояли из 100–200 членов, во главе их стояли старосты или старшие братчики.

В нач. 60-х гг. XIX в. правосл. население зап. губерний России возобновило свою апологетическую и миссионерскую деятельность, что в немалой степени было связано с желанием правительства создать в данном регионе общественную силу, способную противостоять польско-католич. влиянию, а также росту польск. сепаратизма (это стало весьма актуальным после польск. восстания 1863–1864). Кроме того, организации Б. п. способствовало неприятие мн. рус. церковными иерархами нек-рых церковных реформ 60-х гг. XIX в., в частности, введения не подотчетных духовенству церковных советов, к к-рым перешел контроль над финансовыми и хозяйственными делами приходов. Против системы церковных советов протестовали Московский митр. свт. *Филарет (Дроздов)*, Херсонский архиеп. *Димитрий (Муретов)*, др. архиепери. Желая представить альтернативу церковным советам, Киевский митр. *Арсений (Москвин)* благословил восстановление старинных Б. п. на основе единого устава для сельских братств Киевской епархии, опубликованного в 1862 г. (Киевские ЕВ. № 17). Главной целью таких братств было «содержание и украшение храма, поддержание и улучшение школы и госпиталя, пособие обедневшим братчикам, водворение в братстве добрых нравов и жития христианского». Летом 1863 г. Б. п. начали организационно оформляться в Минской и Полоцкой епархиях. Братства учреждались не только священнослужителями и мирянами, но и гос. структурами: в 1863 г. в целях ограничения влияния католиков, распространения образования среди белорус. населения в духе Православия и рус. народности и устройства народных

школ в Вильне было создано Западнорус. братство Мин-ва народного просвещения.

8 мая 1864 г. были приняты «Основные правила для учреждения православных церковных братств». (Их проект составил министр внутренних дел П. А. Валуев, руководствуясь запиской «О положении православного духовенства в Западном крае» П. Н. *Батюшкова*.) Братства учреждались по благословению епархиального архиерея после согласования устава с губ. начальством. Воссоздаваемые Б. п. являлись историческими преемниками правосл. союзов, действовавших в XVI–XVII вв. Задачами Б. п. являлись: противодействие посягательствам на права Церкви со стороны иноверцев и раскольников; строительство и украшение правосл. храмов; дела благотворительности; духовное просвещение; взаимная поддержка. Процесс возникновения Б. п. в центр. и вост. епархиях Российской империи шел сложнее, встречая препятствия со стороны как светской, так и церковной властей. Известно, напр., что свт. *Филарет (Дроздов)* не благословил вел. кнг. Елене Павловне создание в 1865 г. братства оказания помощи бедным ученикам духовно-учебных заведений Московской епархии, сочтя эту затею несвоевременной. Однако активная и полезная деятельность Б. п., более эффективная, чем деятельность учрежденных почти одновременно с братствами церковных попечительств, вскоре заставила власти преодолеть недоверие к братствам.

Б. п. создавались обычно при приходских храмах, существовали также при мон-рях и даже при архиерейских домах, часть братств имела статус епархиальных. Епархиальные Б. п. могли уже в уставе содержать положения об обязательном или желательном открытии отд-ний при всех храмах епархии. К нач. 1893 г. в Российской империи действовали 159 Б. п., обладавших общим капиталом в 1629 тыс. 707 р., в них участвовали 37 642 братчика. Кол-во Б. п. резко возросло в нач. XX в., особенно в качестве реакции на революцию 1905 г. и первую мировую войну. Во время русско-япон. и первой мировой войн братства отправляли на фронт вещи и продукты, брали на себя попечение о сиротах и вдовах погибших воинов,





финансировали создание лазаретов, осуществляли сборы теплых вещей, продуктов и лекарств для армии; братские церковные хоры давали концерты духовной музыки для раненых.

К 1917 г. число Б. п. достигло 700. Наиболее многочисленным было Тверское братство во имя св. арх. Михаила, насчитывавшее более 10 тыс. членов.

Управление Б. п. обычно осуществляли советы, состоявшие из председателя, товарища председателя, членов совета, казначея и делопроизводителя (секретаря), избираемых на определенный срок (обычно до 3 лет) на общих собраниях братчиков. Председателями мн. Б. п. являлись правящие или vicарные архиереи, реже — крупные чиновники или активные и уважаемые миряне. Нек-рые правосл. союзы были приняты под покровительство императора и др. представителей царской семьи (Киевское Владимирское, Костромское Александровское, Московское во имя свт. Николая, Холмское во имя Пресв. Богородицы, Кишинёвское в честь Покрова Богородицы, Прибалтийское во имя Христа Спасителя и др.). В нек-рых Б. п. активное участие принимали крестьяне, женщины (преимущественно в зап. губерниях и Прибалтике). Уставами отдельных братств (преимущественно в зап. епархиях) была предусмотрена возможность состоять в них лицам др. христ. исповеданий на правах членов-соревнователей с совещательным голосом.

Необходимые средства на деятельность Б. п. поступали от братских взносов, частных пожертвований, процентов от ценных бумаг, а также от братской деятельности: продажи книг, икон, от сдачи в аренду недвижимости, принадлежащей братству. Братским праздником являлся день памяти св. покровителя братства, когда все братчики участвовали в богослужении, молебне, панихиде о почивших братчиках и торжественном собрании, на к-ром оглашался годичный отчет о деятельности братства. Большинство Б. п. издавали отчеты о своей деятельности.

Религиозно-просветительская деятельность Б. п. Мн. советы братств выполняли функции епархиальных училищных советов и заведовали церковными школами раз-

ных типов (городскими, приходскими и епархиальными уч-щами и воскресными школами). К нач. 1891 г. на попечении 56 Б. п., выполнявших функции епархиальных училищных советов, находилось 5680 церковных школ во мн. епархиях РПЦ, в т. ч. во Владимирской, Минской, Московской, Нижегородской, Полтавской, С.-Петербургской, Смоленской, Тверской. В тех епархиях, где Б. п. не исполняли функций училищных советов, они оказывали помощь церковноприходским школам — финансовую, лит-рой и т. д. Б. п. сами учреждали специальные уч-ща и школы: иконописные (напр., в Холуе и Мстёре Владимирской епархии, Чернигове), пчеловодства (во Владимире, при Ипатьевском попечительстве), ремесленные и технические (в Костроме, Орле, Саратове), сельскохозяйственные и т. д. Сергиево-Посадское



Феодор (Поздеевский), еп. Волоколамский. Фотография. 10-е гг. XX в. (ГИМ)

отд-ние Московского епархиального братства во имя свт. Алексия (председатель отд-ния — ректор МДА Волоколамский еп. *Феодор (Поздеевский)*) содержало школу-приют «Союз детей», где преподавали воспитатели и студенты МДА. При духовных учебных заведениях учреждались Б. п. для поддержки нуждающихся студентов и воспитанников (выделялись средства на лечение, на оплату обучения, книг, проезда до дома и т. д.). При МДА действовало братство во имя прп. Сергия (с 1880), при С.-Петербургской ДС — во имя св. ап. Иоанна Богослова (с 1900) и др.

Мн. Б. п. преследовали задачу просвещения взрослых посредством собеседований при храмах, организации народных чтений, распро-

странения книг, брошюр и листов. За 1891 г. 58 Б. п., занимавшихся издательской деятельностью, продали 66 6371 и бесплатно распространили 491 594 книги, брошюры и листка. Крупнейшими издателями и распространителями правосл. лит-ры были Б. п.: Петропавловское в Орловской епархии, в честь Казанской иконы Божией Матери в Тамбовской епархии, во имя ап. Андрея в Херсонской епархии, Московское во имя свт. Петра, во имя свт. Николая в Минской епархии, Казанское во имя свт. Гурия. Книги распространялись через церковных старост, приходские лавки, специальные братские склады и б-ки или братчиков-книгонош. К нач. 1891 г. действовало 507 братских б-к и 485 книжных складов. Крупнейшим учредителем б-к к тому времени являлось Александро-Невское братство Владимирской епархии (286 б-к и 125 складов).

Деятельность мн. Б. п. имела миссионерскую направленность. В 1909 г. Святейший Синод рекомендовал епархиальным архиереям оказывать особую поддержку миссионерской работе Б. п. Крупнейшими противораскольническими братствами являлись Московское во имя свт. Петра (учреждено в 1872), Вятское во имя свт. Николая (с 1882) и братство во имя свт. Димитрия Ростовского в Томской епархии (с 1884). В 1892 г. братство свт. Петра напечатало ок. 120 тыс. экз. противостарообрядческих брошюр и книг, в печатном органе братства ж. «*Братское слово*» публиковались полемические статьи. Вятское братство содержало противораскольническую школу для приготовления взрослых крестьян к ведению собеседований со старообрядцами, а также 32 (в 1893) братские школы для крестьянских детей тех сел, где было распространено старообрядчество.

Крупнейшим миссионерским братством, деятельность к-рого была направлена на просвещение поволжских инородцев, являлось братство свт. Гурия Казанского, учрежденное в 1867 г. и содержавшее к нач. 1893 г. 130 школ (из них — 61 крещено-татарская, 51 чувашская, 3 черемисских, 8 вотяцких, 1 мордовская и 6 рус. противораскольнических). Мн. инородцы — выпускники братских школ впосл. принимали священный сан и становились





просветителями своего народа. В 1875 г. Православное миссионерское об-во учредило при братстве переводческую комиссию, осуществлявшую переводы Свящ. Писания, богослужебной и просветительской лит-ры на языки народов России (татар., чуваш., черемисский, мордов., калм., якут. и др.), председателем комиссии до 1891 г. являлся один из учредителей братства — Н. И. Ильминский. Братство публиковало новые переводы: в 1875–1892 гг. вышли в свет 321 550 экз. книг на татар. языке, 185 140 экз. — на чуваш. языке, сотни тысяч экз. книг на др. языках крещеных народов Российской империи.

16 авг. 1892 г. с целью сбора средств для организации и финансирования церковноприходских школ и школ грамоты Якутской епархии было учреждено церковное братство во имя Христа Спасителя под председательством Якутского еп. *Мелетия (Якимова)*, попечителями братства стали обер-прокурор Святейшего Синода К. П. *Победоносцев*, якут. губ. В. Н. Скрипицын и иркутский ген.-губ. А. Д. Горемыкин. Среди задач братства были открытие новых и содержание уже имевшихся школ, утверждение инородцев в правосл. вере, распространение между ними рус. языка и грамотности, снабжение школ книгами и учебными пособиями, в т. ч. на якут. языке.

В 1907 г. при непосредственном участии Финляндского архиеп. *Сергия (Страгородского)* было открыто Карельское братство во имя св. вмч. Георгия Победоносца для «укрепления среди православных карел России русских церковных народных начал». Братство создало много сельских б-к с религиозно-просве-

тительской лит-рой на рус., карел. и фин. языках, устраивало народные чтения, направляло средства на украшение бедных церквей и часовен, содействовало строительству храмов. В ведении братства находились вопросы учреждения бесплатных столовых, помощи беднейшим ученикам церковных школ. К решению просветительских задач братством было привлечено земство, к-рое заботилось об открытии медицинских пунктов в карел. деревнях, проведении новых дорог, жертвовало деньги на проекты братства. Братские отделы существовали в Петрозаводске, Повенце, Пудоже, Каргополе, Вытегре, Лодейном Поле, Олонце, с. Вознесенье. В работе братства принимали участие представители интеллигенции, духовенства, земства, местной администрации. Помимо Карельского в Сев.-Зап. крае были образованы Финляндское во имя преподобных Сергия и Германа Валаамских и Александро-Свирское братства.

Очень активным с самого начала своего существования было Камчатское братство во имя Нерукотворного образа Всемилостивого Спаса, учрежденное в 1910 г. по инициативе миссионера иером. (впосл. митр.) *Нестора (Анисимова)* для содействия распространению Православия среди тунгусов, коряков, чукчей и др. народов, проживавших в этом регионе, для их просвещения и создания условий, необходимых для развития края. Покровителем братства был цесаревич мч. *Алексий Николаевич*, членами совета С.-Петербургского отд-ния братства были обер-прокурор Синода В. К. *Саблер*, кн. Н. Д. Жевахов и графиня С. С. Игнатьева, членами Московского отд-ния — прот. сщмч. *Иоанн*

Восторгов, прот. Владимир *Восток*. Сразу после своего открытия братство добилося разрешения на ежегодный бесплатный провоз до Владивостока вагона пожертвованных в пользу братства вещей. Братство направляло средства на поддержание существующих и учреждение новых походных миссий, миссионерских станов, врачебных пунктов, открытие новых и содержание уже действовавших катехизаторских и переводческих школ с преподаванием в них ремесел, на издание и бесплатное распространение на рус. и инородческих языках религиозно-нравственной и учебной лит-ры, на помощь сиротам и вдовам миссионеров и т. д. При братстве существовали переводческая и издательская комиссии, издавался ж. «Летопись братства», выплачивались стипендии для обучения способных детей в средних и высших учебных заведениях России.

Ряд Б. п. был создан для содействия зарубежным рус. миссиям. В 1904 г. по инициативе начальника Урмийской миссии архим. (впосл. митр.) *Кирилла (Смирнова)* для содействия утверждению Православия в Персии учреждено Кирилло-Сергиевское Урмийское братство, председателем к-рого до 1917 г. являлся Саблер. Братство находилось под покровительством имп. Марии Феодоровны, попечителем же братства стал С.-Петербургский митрополит. Усилиями братства для Урмийской миссии и правосл. храмов в Персии приобретались утварь и книги, собирались денежные средства. 11 марта 1904 г. по инициативе начальника Пекинской правосл. миссии еп. *Иннокентия (Фигуровского)* было создано братство во имя

К. П. Победоносцев.
Типофотография. 1892 г. (РГБ)



Иером. Нестор (Анисимов).
Фотография. 1912 г.



Сщмч. еп. Кирилл (Смирнов).
Фотография. Нач. XX в. (РГИА)





Инокентий (Фигуровский), еп. Переславский. Фотография. Нач. XX в. (РГИА)

свт. Инокентия Иркутского, от-д-ния к-рого существовали при всех храмах миссии. При братстве существовал комитет помощи больным, раненым и нуждающимся воинам и их семьям.

В западных губерниях мн. Б. п. действовали при мон-рях. Напр., Успенское братство при Пустынском Успенском муж. мон-ре в Могилёвской епархии (учреждено в 1869) поддерживало существовавшие при мон-ре уч-ще и больницу, создало общедоступную бесплатную б-ку для крестьян, участвовало в судьбе лиц, принявших Православие, и т. д. Важную роль играли Б. п. в Прибалтике. В сент. 1882 г. в результате слияния Прибалтийского во имя Христа Спасителя и Гольдингенского в честь Покрова Божией Матери братств возникло Прибалтийское братство, взятое под покровительство имп. Марией Александровной. Прибалтийское братство Христа Спасителя и Покрова Божией Матери восстановило (после взрыва неизвестным злоумышленником) древнейший прибалтийский правосл. Свято-Духовский храм в Якобштадте (совр. Екабпилс), построило и содержало неск. храмов и молитвенных домов в Усть-Нарве (совр. Нарва-Йыэсуу), Пельгене (совр. Пилтене), Фрауэнбурге (совр. Салдус), Гольдингене (совр. Кулдига). При братской Иевенской лечебнице была устроена домовая, затем приходская церковь, вокруг к-рой сформировалась в 1891 г. монашеская община, преобразованная в 1892 г. в общежительный жен. *Пюхтицкий мон-рь*. Братство выделило средства на приобретение для обители земель и стро-

ительство. Среди др. заведений братства — церковный вещевой склад, к-рый существовал в основном благодаря содействию Киево-Печерской, Троице-Сергиевой и Александро-Невской лавр, высылавших избытки облачений и церковной утвари. С этого склада бедным приходом безвозмездно предоставлялись колокола, иконы, облачения, церковная утварь и проч. За первые 10 лет своего существования Прибалтийское братство Христа Спасителя и Покрова Божией Матери открыло 9 отд-ний (в Эстляндской, Лифляндской и Курляндской губерниях), учредило 8 братских школ и уч-щ, оказало содействии 45 школам (правосл. учащимся в них было менее половины), братский капитал увеличился со 146 723 до 488 339 р. Братство издавало правосл. лит-ру на эст. и латыш. языках. В Прибалтике также активно действовали Либавское (совр. Лиепая) Николаевское (с 1867), Рижское Петропавловское (с 1867), Венденское (совр. Цесис) Спасо-Преображенское (с 1868), Эзельское (Саарема) Свято-Никольское (с 1879), Таккерортское (Тахкураанна) Успенское (с 1870) и др. братства.

Вопрос о Б. п. на Поместном Соборе 1917–1918 гг. После прихода к власти Временного, а затем Советского правительства роль Б. п. в церковной жизни коренным образом изменилась. Временное правительство передало все церковные школы, в т. ч. братские, в ведение Мин-ва народного просвещения, одновременно в рамках общего процесса секуляризации церковной собственности началось отчуждение братских типографий, домовых храмов и др. движимого и недвижимого имущества. Миссионерские Б. п. лишились законодательной базы своей деятельности и оказались под сильнейшим идеологическим давлением новой власти и национальных движений, обвинивших миссионеров в пособничестве самодержавию по русификации и христианизации российских инородцев. Несмотря на это, в условиях развернувшихся гонений именно Б. п., церковные об-ва и проч. союзы с участием мирян стали для Русской Церкви наиболее действенной формой самозащиты против гонений. Не случайно на Соборе 1917–1918 гг. Б. п. упоминались во мн. соборных определениях как одна из

желательных форм церковно-общественной жизни в новых условиях.

В определении «О церковном благовестничестве» от 1 дек. 1917 г. Собор постановил, что «в видах оживления и планомерного развития церковного проповедничества надлежит организовать приходские, благочиннические, уездные и епархиальные благовестнические братства из преданных этому делу и опытных в нем клириков и мирян» (Собрание определений и постановлений. М., 1918. Вып. 2. С. 10). Благовестнические союзы должны были открываться также при мон-рях, в особенности при лаврах и тех обителях, в к-рых хранились чтимые народом святыни, привлекающие большое число богомольцев (п. 6).

Своим определением «Об епархиальном управлении» от 14, 20 и 22 февр. 1918 г. Собор постановил, что «для утверждения и распространения православной веры и для борьбы с противными ей учениями учреждаются в епархии миссии, братства и общества, действующие на основании особых уставов и правил под непосредственным руководством епархиального архиерея» (Там же. Вып. 1. С. 18). В условиях усиливавшихся гонений на Церковь братства должны были защитить «от расхищения церковное достояние», способствовать «возвращению уже отобранного и защите гонимых» (Там же. Вып. 2. С. 10). Согласно принятому 20 апр. 1918 г. на Соборе приходскому уставу, приходское собрание и совет могли учреждать благовестнические и приходские братства, миссионерские и просветительские кружки (п. 56л, п. 73р); особые братства, или попечительства, могли быть созданы при городских правосл. кладбищах (п. 144–145). В определении «О монастырях и монашествующих» (13 сент. 1918) Собор постановил создать иноческое Всероссийское церковно-просветительное братство для «объединения ученых иноков в целях плодотворного служения Церкви на различных поприщах церковно-просветительской деятельности и для братской взаимопомощи» (Там же. С. 43). Это братство должно было осуществлять религиозно-просветительскую деятельность (учреждение и содержание высших, средних и низших духовно-учебных заведений, школ пастырского и миссионерского характера;



составление учебных руководств, перевод святоотеческих творений, работу научно-богословского, церковно-исторического, канонического и литургического характера), благотворительности и благотворительности (п. 93). Одной из главнейших задач братства провозглашалась научная разработка высших богословских вопросов (п. 94). Предполагалось, что братству будет предоставлено неск. мон-рей, один из них в Москве. При братстве должны были существовать академия, печатный орган, типография. Несмотря на сложности времени, часть этого постановления удалось реализовать — Данилов мон-рь в Москве стал центром иноческого братства, где действовало высшее духовное учебное заведение.

Поскольку декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 5 февр. 1918 г. все религ. об-ва были лишены прав юридического лица (следов., права владения собственностью), 28 февр. 1918 г. последовало постановление Патриарха Московского свт. Тихона и Свящ. Синода «О деятельности церковно-административного аппарата в условиях новой государственной власти», в к-ром союзам и коллективам мирян, созданным для защиты святынь и церковного имущества, предписывалось не называться церковными или религ. орг-циями, но просветительскими или благотворительными. Однако в постановлении и инструкции Наркомюста «О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 24 авг. 1918 г. было разъяснено, что под действие декрета подпадают все об-ва, к-рые «ограничивают круг своих сочленов исключительно лицами одного вероисповедания и, хотя бы под видом благотворительных, просветительных или иных целей, преследуют цели оказания непосредственной помощи и поддержки какому бы то ни было религиозному культу» (Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 828). Вместе с тем в инструкции была записана возможность передачи вероисповедного имущества (предназначенного для совершения религ. обрядов) группам лиц соответствующей конфессии. Соборным определением от 12 сент. 1918 г. постановлялось, что храмы и священные предметы, от-

чужденные мирской властью, могут быть принимаемы от нее на хранение и в пользование «не случайными соединениями лиц, именуемых братствами, а лишь православными приходами, братствами и иными церковными организациями, с разрешения епархиального архиерея на общих церковно-канонических основаниях» (Собрание определений и постановлений. М., 1918. Вып. 4. С. 29).

Б. п. в СССР в 1917 — 30-х гг. XX в. В ответ на призыв Патриарха свт. Тихона к правосл. пастырям: «Не теряйте же времени, собирайте вокруг себя стадо... Составляйте из благонамеренных прихожан братства, советы — что найдете полезным по местным условиям» (ЦВед. 1918. № 5), — появились десятки приходских, межприходских, монастырских Б. п., стремившихся защищать правосл. храмы и мон-ри.

Особенно активными были церковные братства в Петрограде и Москве. В Петрограде продолжали свою деятельность мн. дореволюционные Б. п., напр. созданное в 1915 г. миссионерское братство при Андреевском соборе. Братчики помогали больным, бедным, проводили собрания и особые богослужения. При братстве существовал «Детский союз», где обучались дети 4–13 лет. После 1917 г. в Петрограде возникли десятки новых правосл. союзов как ответ на агрессивную антицерковную политику властей. В февр. 1919 г. иером. (впосл. архиеп.) *Иннокентий (Тихонов)* на базе кружка молодежи создал в Александро-Невской лавре Александро-Невское братство, включившее в себя лаврских монахов и мирян. Краткую памятку для братчиков, к-рых к 1921 г. насчитывалось ок. 100 чел., составил архим. (впосл. митр.) *Гурий (Егоров)*. 5 мая 1920 г. в Александро-Невской лавре по благословению Петроградского митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)* состоялась первая общербратская конференция, на ней было принято решение всем городским братствам объединиться в общербратский союз. Каждое братство, вступившее в союз, сохраняло свою автономию, решения совета носили рекомендательный характер, деятельность союза по преимуществу заключалась в координации братского движения. Никольское братство ухаживало за одинокими больными Обуховской больницы,

Василеостровское опекало больницу св. Марии Магдалины, Спасское, созданное иером. (впосл. митр.) *Мануилом (Лемешевским)*, организовало продовольственным и вещевую помощь содержащимся в тюремном лазарете на Переяславской ул., а также бесплатную столовую, где ежедневно питались 60–100 чел. При непосредственном участии Б. п. были организованы в 1920 г. пастырско-богословские курсы в лавре и Богословский ин-т на Троицком подворье, весной 1921 г. — жен. благотворительные курсы. Большое внимание уделялось катехизации детей, к-рых обучали церковному пению, чтению на церковнослав. языке, пониманию богослужения. К 1922 г. в Петрограде насчитывалось по крайней мере 20 Б. п., $\frac{2}{3}$ к-рых объединились в Общербратский союз. Число активных братчиков в Петрограде оценивалось в 1200–1500 чел. Следуя примеру петроградского духовенства и мирян, провинциальные клирики и миряне также создавали приходские Б. п. (в Луге, Ямбургском у., в Колпине и т. д.).

26 апр. 1922 г. в «Известиях» появилась статья, в к-рой было написано: «В Петрограде свирепствует какая-то эпидемия братств, духовных кружков, подготовительных религиозно-схоластических школ. Духовенство обрабатывает этим путем молодежь» (Цит. по: *Антонов*. С. 439). Через месяц последовал арест Петроградского митр. Вениамина, на следующий день — активных членов братств, всего 31 чел. В авг. 1922 г. большинство братчиков были освобождены из тюрьмы под подписку о невыезде, организаторы лаврского братства — еп. Ладожский *Иннокентий (Тихонов)*, архим. *Гурий (Егоров)* и 5 активистов др. правосл. союзов — были осуждены на 2 года ссылки. После расстрела митр. Вениамина и ссылки активистов братского движения большинство петроградских Б. п. вынуждены были перейти на полулегальное положение. Появились внеприходские братства, общины из интеллигенции и молодежи, ставившие перед собой исключительно просветительские задачи. Др. Б. п. для конспирации своей деятельности стали именоваться «приходскими комиссиями» или «религиозно-просветительскими комиссиями». Братское движение не было единым по причине идейных расхождений,





связанных с тем, что во главе части союзов стояли лидеры *обновленчества*. Так, при ц. праведных Захарии и Елисаветы действовало братство, созданное осенью 1918 г. свящ. Александром *Введенским*, при Троицкой ц. в Колпине — братство, созданное в 1922 г. свящ. Александром *Боярским*.

Весьма активной была деятельность Б. п. в Москве. При московском храме свт. Алексия в Глинцевском пер. по благословению свт.



Сщмч. Роман Медведь.
Фотография. 1915 г.

Тихона прот. сщмч. *Роман Медведь* создал Братство ревнителей Православия в честь свт. Алексия, митр. Московского. Постоянных братчиков насчитывалось не менее 200, общее число достигало 5 тыс. Сам прот. Роман служил ежедневно, проповедовал во мн. московских храмах, 3 раза в неделю устраивал беседы с братчиками, с молодежью, толкование Евангелия для новоначальных или для прихожан и братчиков, обмен мнениями. По теме этих бесед способные обязывались (за послушание) писать рефераты и вслух их прочитывать. Все в храме делалось бесплатно, все послушания выполнялись по благословению. Братчики ухаживали за больными, инвалидами, одинокими, опекали семьи репрессированных, собирали продукты и отсылали их в лагерь и тюрьмы. В февр. 1931 г. последовал арест членов братства, одновременно был закрыт братский храм. 30 апр. 1931 г. комиссия ОГПУ приговорила 24 члена общины храма свт. Алексия к различным срокам заключения и ссылки; прот. Роман был приговорен к расстрелу, замененному 10 годами заключения.

Дмитровское братство Животворящего Креста Господня было созда-

но еп. *Серафимом (Звездинским)* в г. Дмитрове Московской губ. в янв. 1922 г. Целями братства были «молитвенное единение верующих под кровом главной святыни всего Дмитровского края — Животворящего Креста Господня» и служение «Христу и во Христе и ради Христа ближнему». Устав братства предьявлял к братчикам как внешние (обязательное ношение нательного креста, чтение Евангелия, хранение дома икон, соблюдение поста и келейного правила, отказ от чтения атеистических и безнравственных книг и от безнравственных зрелищ), так и внутренние требования (частая исповедь, причащение не менее 3 раз в год, домашняя ежедневная исповедь перед очами всевидящего Господа). Братство рассматривалось прежде всего как приходская община Васильевского собора, забота о к-ром входила в ее задачи. Среди др. обязанностей были уход за больными, забота о детях-сиротах и одиноких престарелых, материальная взаимопомощь. После отъезда еп. Серафима 27 нояб. 1922 г. в Москву, где он был арестован, братство не прекратило своего существования.

В сер. 20-х гг. в с. Кузьмёнки Серпуховского у., где проживал тогда еп. *Арсений (Жадановский)*, под его духовным руководством возникло



Архим. Арсений (Жадановский).
Фотография. 10-е гг. XX в.

братство ап. Иоанна Богослова. Началось оно с молитвенных встреч молодежи, докладов по истории Церкви, позднее братчики начали встречаться на литургии, к-рую еп. Арсений служил тайно в квартирах. Братчиками являлись в основном представители интеллигенции и молодежь. В задачи братства входила

помощь заключенным, нуждающимся, больным. Поскольку община существовала во враждебном окружении, в ее уставе было записано, что она «осуществляет свои собрания втайне от мира и не открывает свое существование тем, кто может нарушить тайну или соблазниться о ней». Одновременно братчики считали «важным условием нормальной жизни общины ничего не бояться в мире, кроме греха, и быть готовыми к страданиям за исповедание Господа нашего Иисуса Христа». Несмотря на арест и ссылку в 1926 г. еп. Арсения, братство просуществовало до Великой Отечественной войны, мн. братчики, как и их духовный пастырь, сумели сохранить общение даже в тюрьмах и лагерях.

В кон. 20-х — нач. 30-х гг. мн. монашеские общины, чтобы избежать закрытия, регистрировались в качестве трудовых братств. Череповецкий еп. Макарий (Опоцкий), вернувшийся в Новгород в 1928 г. из СЛОН, организовал трудовое братство, состоявшее из муж. и жен. общежительных общин. Заработанные братством средства отправлялись арестованным и ссылкой священнослужителям, ежемесячно высылались 25 р. Новгородскому митр. *Арсению (Стадническому)*, сосланному в Ташкент. Трудовое братство просуществовало до апр. 1933 г., когда братчики во главе с еп. Макарием были арестованы и репрессированы по доносу обновленческого священника. После массовых репрессий 30-х гг., когда были арестованы и осуждены большинство членов братств, многие из них повторно, Б. п. как легальная форма церковно-общественной жизни исчезли, уступив место нелегальным общинам и явлению, получившему название «старчество в миру».

Б. п. в русской эмиграции. Для сотен тыс. рус. эмигрантов именно Церковь стала объединяющей силой, что привело к созданию за рубежом нового братского движения, в к-ром активно участвовала молодежь. О начале этого движения писал прот. Василий *Зеньковский*: «Молодежь ищет богослужений, и где их нет — соединяется в кружки и братства, чтобы пригласить священника и устроить службу церковную» (Религиозное движение среди русской молодежи в эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 123). Часть существовавших





за рубежом Б. п. вошла в *Русское христианское студенческое движение* (РХСД). На 3-й общей конференции РХСД, состоявшейся в 1925 г. в Леснинском мон-ре в Хопове, выявились 2 разных понимания братства, существовавших среди рус. эмигрантов: как закрытой «духовной семьи», основной задачей к-рой должна быть общая религ. жизнь братчиков, или как «церковного союза» — общедоступной практической орг-ции. Митр. *Антоний (Храповицкий)* указал на возможность организации братств обоих типов и предложил выработать типовой устав Б. п. В 1927 г. на 4-м съезде РХСД в Бьервиле, куда прибыли представители рус. правосл. кружков и Б. п. из Польши, Литвы и Эстонии, вновь возникли споры о правосл. союзах. Представитель Белградского братства св. Серафима П. С. Лопухин призвал подчинить братское движение в целом церковной власти, против чего выступил Н. А. Бердяев. В резолюции Бьервильского съезда говорилось, что РХСД, включая в свой состав студенческие христ. кружки и Б. п., «являющиеся автономными организациями», «осуществляет свои цели при духовном руководстве пастырей и архипастырей, пользуясь, где это возможно, их указаниями» (Там же. С. 124). Тем не менее наметившееся расхождение между братствами и частью рус. эмигрантских общин в вопросах о братском служении, екуменизме, инославии и масонстве раскололо РХСД. В сент. 1927 г. Белградское братство св. Серафима заявило о своем выходе из движения.

По-разному понимали братское движение главы 2 крупнейших зарубежных рус. церковных структур. В РПЦЗ, к-рую возглавил митр. Антоний (Храповицкий), братское движение приняло преимущественно традиц. дореволюционные формы братской деятельности (издательской, благотворительной, просветительской). Др. тип представляли собой Б. п., подчиненные управляющим рус. правосл. приходами в Зап. Европе митр. *Евлогию (Георгиевскому)*, к-рый в 1931 г. перешел в юрисдикцию К-польского Патриархата. Они являлись преимущественно интеллектуальными клубами, где обсуждались богословские и церковно-общественные проблемы.



А. В. Карташёв. Фотография. 20-е гг. XX в.

Ярким примером правосл. союза 2-го типа было Парижское братство Св. Софии, созданное в авг. 1924 г. по инициативе А. В. *Карташёва* и прот. *Сергия Булгакова*, ставшего председателем союза. В братство также входили Н. О. *Лосский*, еп. *Кассиан (Безобразов)*, прот. В. Зеньковский, П. И. Новгородцев, А. В. *Ельчанинов*, Г. В. *Флоровский*, Г. П. *Федотов*, В. В. *Вейдле*, Б. И. *Совет*, в 30-х гг. — архим. *Киприан (Керн)*, Н. Н. *Афанасьев*. На заседаниях братства, проходивших преимущественно в Праге и Париже, обсуждались проблемы соотношения церковной и светской властей, монархического сознания в Православии, отношения к католичеству, «оцерковления жизни», положения Церкви в России, богословские аспекты софиологии. Братство Св. Софии было крупнейшим, но не единственным рус. правосл. союзом в Париже. Сначала там было создано братство св. Александра Невского (1921, основатель — П. Е. Ковалевский), также действовало Свято-Фотиевское братство,

Архим. Киприан (Керн). Фотография. 30-е гг. XX в.



к-рым в 1925–1931 гг. руководил А. В. *Ставровский* и куда входили В. Н. *Лосский*, Л. А. *Успенский* и др. Братство учредило Богословский ин-т св. Дионисия. Члены братства остались в юрисдикции Московской Патриархии после перехода митр. *Евлогия* в юрисдикцию К-польского Патриархата. Существовало также Парижское Сергиевское братство, основанное иером. *Саввой (Струве)* и издававшее «Сергиевские листки».

Наиболее известным церковным союзом в РПЦЗ являлось монастырское братство прп. *Иова Почаевского* в Ладомирове (Владимирове) в Чехословакии, возникшее в 1923 г., когда правительство Чехословакии позволило Сербской Православной Церкви вести миссионерскую деятельность в Закарпатье по обращению русинов (карпатороссов) из унии в Православие. Сербская Церковь пригласила для миссионерской работы живших в Югославии рус. монахов-эмигрантов, новосозданные мон-рь и братство возглавил архим. (впосл. архиеп.) *Виталий (Максименко)*. Главной для братства была издательская деятельность: выпускались в большом количестве брошюры, листовки, с 1928 г. выходила газ. «Православная Карпатская Русь» (с 1935 «Православная Русь»). 23 сент. 1940 г. Архиерейский собор РПЦЗ утвердил положение о пастырско-богословских курсах при братстве прп. *Иова*. В братстве несли послушание мн. буд. иерархи РПЦЗ. В 1944 г. ввиду приближения советских войск к Карпатам большая часть братчиков переехала в Германию, затем в Швейцарию, наконец, в США, где в дек. 1946 г. объединилась с братией Свято-Троицкого мон-ря РПЦЗ в Джорданвилле (шт. Нью-Йорк). В этом мон-ре братство и типография прп. *Иова Почаевского* продолжили свою деятельность.

В Югославии кроме братства св. Серафима действовали рус. Б. п.: *Благовещенское* в г. Нови-Сад, Св. Креста, в память о *Иоанна Кронштадтского* и Св. Руси, имени св. кн. *Владимира*. Последнее братство было учреждено в нач. 30-х гг. и, руководимое лично митр. *Антонием*, должно было объединить «все русские национальные организации на общей единой основе — православной вере», отделы братства формировались во всех епархиях и миссиях





РПЦЗ. Однако со своей задачей братство не справилось — разномыслие внутри эмиграции, отсутствие единой образовательной системы и надлежащей организации не позволили развиваться «владимировскому движению» (Косик В. И. Русская Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX в.). М., 2000. С. 106–107). В Варшаве, где проживало много рус. эмигрантов, до 1945 г. существовал Совет объединенных русских православных приходских братств. Неск. Б. п. действовало в Китае: в Харбине по инициативе прот. Николая Вознесенского (буд. архиеп. Димитрий) и митр. Филарета (Вознесенского) возникло Иверское братство, в Шанхае 28 окт. 1935 г. было учреждено правосл. Китайское братство.

В 20-х гг. в Париже, Прибалтике, Югославии и на Дальн. Востоке действовало братство Русской Правды — политическая орг-ция, целью к-рой было освобождение рус. народа от коммунистической власти путем вооруженной борьбы; организаторами братства являлись ген. П. Н. Краснов, писатель С. А. Соколов (Кречетов). Братство декларировало свою приверженность правосл. Церкви, в 1930 г. его деятельность поддержал митр. Антоний (Храповицкий).

В послевоенные годы братское движение продолжало существовать среди рус. эмиграции в Зап. Европе, хотя и в более скромных масштабах. С участием русских в международном правосл. движении связано возникновение всемирного братства правосл. молодежи «Синдесмос», созданного в 1953 г. в Париже группой молодых правосл. богословов (прот. Иоанном Мейендорфом, ставшим 1-м председателем братства, Николаем Ниссиотисом, Георгием Ходром, протопр. Александром Шмеманом, П. Евдокимовым и буд. Патриархом Антиохийским Игнатием). Целью братства является «установление духовной связи и широкого сотрудничества среди движений и групп православной молодежи, пробуждение сознания единства Православия, создание путей взаимопомощи и оказания помощи православно-молодежи на путях общения с инославными» (ВРСХД. 1955. № 36. С. 45). В 1968 г. В. М. Родзянко (впосл. еп. Василий) создал в Англии братство св. Симеона, содержащее детский приют и издавав-

шее ж. «Aion». Мн. европ. правосл. Б. п. и орг-ции вошли в образованное в 1958 г. Православное братство Зап. Европы (Fraternité orthodoxe en Europe occidentale), целью к-рого является создание в странах Зап. Европы единой правосл. Поместной Церкви. Членами братства являются: РХСД, движение «Православная молодежь юга Франции», «Синдесмос», орг-ция «Диалог между православными (халкидонскими и дохалкидонскими)», «Неписис», движение «Мужчины и женщины в Церкви», нек-рые Б. п. в Зап. Европе. На базе правосл. братств Зап. Европы Е. В. Асланова, дочь В. Н. Лосского, в 1979 г. создала ассоциацию «Православный катехизис» для издания книг катехизического содержания на франц. языке.

В наст. время в РПЦЗ также действует братство «Православное дело», созданное архиеп. Иоанном (Максимовичем) для привлечения мирян к церковной работе в помощь



Иоанн (Максимович), архиеп. Шанхайский. Фотография. Нач. 60-х гг. XX в.

священникам и правосл. миссионерам. Иноческое братство св. мч. Эдуарда в Англии возникло в Бруквуде в 1982 г. благодаря англичанину по происхождению архим. Алексею, получившему благословение от Архиерейского Синода РПЦЗ принять мощи англ. кор. мч. Эдуарда. В бывш. англикан. храме, переданном братству, совершаются богослужения на англ., греч. и церковнослав. языках, ведется миссионерская работа, гл. обр. с новообращенными в Православие англичанами. Братство издает миссионерский ж. «The Shepherd».

Б. п. после 1988 г. в СССР и РФ.

После Поместного Собора 1988 г. в СССР начали возрождаться приходские и епархиальные союзы правосл. мирян и духовенства, призванные способствовать оживлению приходской жизни, участвовать в восстановлении храмов и мон-рей, вести издательскую, духовно-просветительскую и благотворительную работу. В окт. 1990 г. по благословению Святейшего Патриарха Алексия II возник *Союз православных братств*, в к-рый вошли ок. 50 объединений, через неск. лет в Союзе состояли ок. 125 братств и сестричеств из России, Украины (35), Белоруссии (2), США (3), в наст. время помимо ассоциированного членства широко практикуется индивидуальное. Первым председателем Союза стал игум. Иоанн (Экономцев), к-рого в 1991 г. сменил игум. Кирилл (Сахаров), в наст. время союз возглавляет Л. Д. Симонович (в союзе состоят ок. 40 объединений). Входившие в Союз братства активно участвовали в восстановлении правосл. храмов, благотворительных акциях, осуществляли первые социально значимые церковные проекты, проводили акции в поддержку Сербской Церкви, Православия на Украине. Союз выступил инициатором канонизации имп. Николая II и его семьи и в 1992 г. обратился с соответствующей просьбой к Патриарху Алексею. В янв. 1991 г. по благословению Патриарха Алексия и по инициативе московских священников при Союзе были открыты Православные богословско-катехизаторские курсы, ректором к-рых сначала являлся свящ. Глеб Каледа, затем прот. Владимир Воробьев. Зимой 1992 г. курсы были преобразованы в *Православный Свято-Тихоновский богословский институт* (ПСТБИ).

Часть братств, возникших в России после 1988 г., стремилась к реформированию церковной жизни. Наиболее ярким представителем этого направления в братском движении было межприходское Среднетенское братство, организованное в Москве в нач. 90-х гг. свящ. Георгием Кочетковым (печатный орган — ж. «Православная община»). Деятельность братства вызвала резкую критику со стороны большей части московского духовенства. Эта критика прозвучала на конференции «Единство Церкви» (15–16 нояб.





1994 г., Данилов мон-рь в Москве), посвященной проблемам совр. «церковного модернизма». Др. часть Б. п., порицая церковный модернизм и экуменизм, подвергала критике священноначалие Русской Церкви, выступала за выход РПЦ из ВСЦ, «всецерковное покаяние за царей-убийство», в политическом отношении — за реставрацию монархии.

Радикализация и политизация отдельных братств заставила священноначалие РПЦ на Архиерейском Соборе 29 нояб.— 2 дек. 1994 г. поднять проблему служения в Церкви «различных групп мирян» — братств и сестричеств. На Соборе говорилось о необходимости их активного социального служения, одновременно члены этих сообществ предостерегались «от соблазнов уклонения как в радикальный консерватизм, так и в чрезмерно реформаторский подход к принципам устройства церковной жизни» (Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 29 нояб.— 2 дек. 1994 г. С. 21). Святейший Патриарх отметил как негативный фактор коммерциализацию нек-рых правосл. объединений, высказал мысль о целесообразности утверждения правящими архиереями уставов Б. п. и о «дальнейшем архиерейском о них попечении» и контроле. В разд. 8 Устава об управлении РПЦ был внесен п. 8а, в соответствии с к-рым Б. п., сестричествам и Союзу православных братств предписывалось переоформить свои уставы (Там же. С. 183). После Собора в результате ужесточения контроля со стороны правящих архиереев в отношении Б. п., сестричеств и др. правосл. объединений произошло постепенное сокращение числа этих объединений, часть мирян, болезненно воспринявших контроль со стороны епархиальных властей, отошла от активной приходской деятельности.

Наиболее деятельные Б. п., никогда не вышедшие из подчинения священноначалию, продолжают заниматься просветительской, издательской и миссионерской деятельностью. Одним из крупнейших российских Б. п. является созданное в окт. 1990 г. московское братство во имя Всемилового Спаса, объединяющее братства и сестричества, возникшие вокруг московских протоиереев Владимира Воробьева, Аркадия Шатова, Дмитрия Смирнова, Валентина Асмуса и др.: Свято-



Посещение Патриархом Московским и всея Руси Алексием II гимназии братства во имя Всемилового Спаса. 2 сент. 2002 г. (Архив ПСТБИ)

Димитровское сестричество, сестричество прмц. вел. кн. Елисаветы Федоровны, братство свт. Митрофана Воронежского, об-во «Ревнителей православной культуры», медико-просветительский центр «Жизнь», 2 гимназии, товарищество по организации летних лагерей, богадельня, приют, Фонд христ. просвещения и благотворительности. Во всех приходах братства работают воскресные школы. Братство Всемилового Спаса преемственно связано с общиной, находившейся в 50–80-х гг. под духовным руководством прот. Всеволода Шпиллера.

В С.-Петербурге с 1992 г. активно действует братство св. вмц. Анастасии Узорешительницы. Братство окормляет 2 исправительно-трудовых колонии, опекает узников тюрем, содержит реабилитационный центр для бывш. заключенных в Пушкиногорском р-не Псковской обл. Один из основных видов деятельности братства — медицинское служение Покровского сестричества. При братстве существует детская церковная орг-ция «Витязи». С 1997 г. оно издает газ. «Город Золотой», информирующую о благотворительной деятельности в С.-Петербургской епархии. При творческой поддержке братства действует радиостанция «Град Петров».

Среди др. российских братств, известных своей активной издательской, просветительской и социальной деятельностью, — Александроневское (Новосибирск), свт. Ти-

хона (Клин), Александроневское (Н. Новгород), Воскресенское при ТСЛ и др. Активную церковно-общественную позицию занимает об-во (братство) «Радонеж», известное одноименными религиозно-просветительской радиостанцией и газетой.

Братское движение в кон. XX — нач. XXI в. за пределами РФ наиболее активно развивается в епархиях РПЦ на Украине, в Белоруссии и Литве. На Украине Б. п. стали форпостом борьбы с расколом, католич. и униатским прозелитизмом. Одновременно они заняли жесткую позицию по отношению к гос. церковной политике, направленной на ущемление прав УПЦ МП и создание автокефальной УПЦ. В 1992 г. возник Союз православных братств Украины (с 1996 Всеукраинское православное братство УПЦ МП), объединивший ок. 40 братств. Союз издает «Вестник Союза православных братств Украины».

В Белорусском Экзархате к 1995 г. действовало 14 Б. п. и 10 сестричеств, к 1 янв. 2003 г. — 27 Б. п. и 61 сестричество, крупнейшими являются братства во имя мучеников Антония, Иоанна и Евстафия и Михаило-Архангельское (созданы в 1992). В белорус. братствах активно участвует молодежь, стали традиционными слеты правосл. молодежи (последний состоялся 29 июля — 1 авг. 2002 в Столбцовском р-не Минской обл.). В кон. 2002 г. в Минске при Экзархате учреждено Братство церковных звонарей.

Осенью 1995 г. по инициативе представителей правосл. приходов Литовской епархии и по благословению архиеп. (впсл. митр.) Виленского *Хризостома (Мартишкина)* в Вильнюсе было создано Православное братство Литвы, к-рое поставило своей целью служение правосл. людям, живущим в Литве. Братство активно работает с детьми и молодежью, для к-рых с 1996 г. ежегодно устраиваются летние лагеря. В праздник перенесения мощей мучеников Антония, Иоанна и Евстафия в вильнюсский в честь сошествия Св. Духа на апостолов мужской монастырь (26 июля) при участии братства организуется крестный ход по маршруту Каунас—Вевис—Тракай—Вильнюс.

Лит.: Машанов М. А. Обзор деятельности братства св. Гурия за 25 лет его существования, 1867–1892. Каз., 1892; Панков А. А. Цер-





ковные братства: Кр. стат. очерк о положении церк. братств к нач. 1893 г. СПб., 1893; Первое десятилетие Прибалтийского правосл. братства с 22 сент. 1882 г. по 22 сент. 1892 г.: Кр. обзор. СПб., 1893; *Цветков П.* Братство прп. Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам МДА в первое 25-летие (1880–1905). [Серг. П.], 1905; *Зандер Л.* Съезд в Хопове // Путь. 1926. № 2. С. 116–121; *он же.* Бьервильский съезд // Там же. 1927. № 6. С. 120–125; *Шеметов Н. (Бычков С. С.)*. Православные церковные братства (1917–1945) // Вестник РХД. 1980. № 131. С. 147–181; *Калашникова В. А.* О рус. православных церковных братствах // Вестн. Союза Правосл. Братств. 1992. № 26; *Таисия (Карцова), мон.* Православные церк. братства в России // Там же; *Лебедева Е.* Деятельность Рижского Петропавловского правосл. братства в 19 в. Рига, 1993; *Антонов В. В.* Приходские правосл. братства в Петрограде (1920-е гг.) // Минувшее: Ист. альманах. М.; СПб., 1994. Вып. 15. С. 424–445; *Журицкая М. А.* Православное братство во имя св. блгв. кн. Александра Невского // Альфа и Омега. 1997. № 2 (13). С. 377–381; *Дорофеев Ф. А.* Эволюция правосл. братств в Руси/России: Опыт конкретно-ист. исслед.: Канд. дис. Н. Новг., 1998; *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху реформ. М., 1999; Братство Святой Софии: Мат-лы и документы. М.; П., 2000; *Иванова Л. В.* Православные братства и сестричества как социальная форма деятельности Церкви: Канд. дис. М., 2000; *Терентьев М., свящ.* Владимирское братство во имя св. блгв. вел. кн. Александра Невского: История, деятельность, современность / МДА. Серг. П., 2000. Ркп.

А. В. Журавский

БРАТУ [Братул; румын. Bratul], имя 2 румын. писцов из Трансильвании. Первый, Георге Б., приблизительно во 2-й пол. XIII в. переписал самый древний апокрифический текст на слав. языке, известный на территории Румынии, — «Молитва... для изгнания дьявола св. Сисиния (Сисоя)».

Второй был священником ц. свт. Николая в трансильванском с. Шкея, в предместье г. Брашова в XVI в. В этом селе еще в XV в. существовала слав. школа при церкви, где обучались румын. дети. Во 2-й пол. XVI в. в школе ввели изучение румын. языка и она стала одним из центров распространения румын. образования. Школа и церковь были тесно связаны с деятельностью типографии диак. Кореси. В 1559–1560 гг. Б. переписал славяно-румын. Апостол, первую датированную славяно-румын. рукопись. Оригинал, более древний, также происходит из Брашова.

Лит.: *Istoria României*. București, 1962. Vol. 2. P. 1044; *Istoria literaturii române*. București, 1964. Vol. 1. P. 244, 319–320.

В. Я. Гросул

БРАТЬЯ [англ. Brethren], протестант. деноминация, возникшая в Германии под влиянием радикального *пиетизма* и в целом продолжающая традиции *анабаптистов*.

Истоки Б. восходят к 1708 г., когда Александр Мак и 7 его последователей крестили друг друга в р. Эдер близ Шварценау (графство Витгенштайн). Первоначально они принадлежали к лютеран. или реформат. церквам, но под влиянием радикального пиетизма образовали самостоятельную общину, к-рая была вынуждена из-за преследования властей часто перебираться с места на место. В 1719 г. ок. 20 семей из конгрегации Крефельда во главе с Питером Беккером эмигрировали в Сев. Америку (последние братья эмигрировали в 1729) и поселились в Пенсильвании, в г. Джермантаун. В 1723 г. они впервые провели обряд крещения новых членов; в 1724 г. были сформированы 2 новые общины в Ковентри и Конестогге. К 1770 г. конгрегации Б. появились в Мэриленде, Вирджинии, Сев. и Юж. Каролине. На протяжении XVIII в. конгрегация Джермантауна играла ведущую роль в жизни амер. общин благодаря таким лидерам, как отец и сын Маки, а также Кристофер Зауэр, к-рый вместе со своим отцом издал первую в Сев. Америке Библию на нем. языке. До 30-х гг. XIX в. братья сохраняли нем. язык и традиц. нем. культуры, но уже к сер. 40-х гг. ситуация изменилась и конгрегации стали преимущественно англоговорящими.

В 60-х гг. наметились первые серьезные расхождения среди братьев по вопросам воскресных школ, высшего образования и создания миссий за рубежом, что привело к расколу в 80-х, в результате образовались 3 конгрегации: наиболее консервативные приняли название Старонемецкие баптисты-братья (Old German Baptist Brethren); умеренно-консервативные — Церковь братьев (Church of the Brethren), а прогрессивные — Братская церковь (Brethren Church), от к-рой в 30-х гг. XX в. откололось Содружество братьев благодати (Fellowship of Grace Brethren). В 1941 г. Церковь братьев присоединилась к Федеральному совету церквей в Америке (ныне Национальный совет церквей Христа), а в 1948 г. вошла во *Всемирный Совет Церквей*. В авг. 1963 г. было

также положено начало сотрудничеству Церкви братьев с РПЦ в их миротворческом служении.

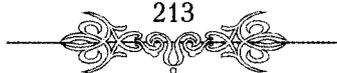
Б., разделяя основные догматы *протестантизма*, практикуют крещение взрослых путем троекратного погружения (лицом вперед), «вечерю любви» (love feast), к-рая состоит из 4 частей: совместной трапезы (meal), «омовения ног» (feet washing), таинства хлеба (sacrament of bread), таинства чаши (sacrament of the cup); приветствуют друг друга «святым поцелуем» (holy kiss).

Так же как и др. последователи анабаптистов (*меннониты и амиши*), Б. выступают против службы в армии, присяг и клятв любого рода, не принимают участия в судах, выступают против любого применения силы для разрешения к.-л. конфликтов; ведут активную миссионерскую деятельность в Индии, Эквадоре, Индонезии и др. странах.

Общая численность братьев в мире, по различным источникам, составляет ок. 700 тыс. чел. Крупнейшие общины находятся в Центральноафриканской Республике (290 тыс.) и в США (264 тыс.).

И. Р. Леоненкова

БРАТЬЯ ГОСПОДНИ [греч. οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου], неоднократно упоминаемые в НЗ родственники Иисуса Христа, игравшие в посл. большую роль в жизни первохрист. Церкви. Следуя евангельской истории, первое упоминание братьев Иисуса относится к событию, когда после совершения чуда в Кане Галилейской Иисус пришел в Капернаум: «Сам и Матерь Его, и братья Его, и ученики Его» (Ин 2. 12). Синоптические Евангелия упоминают братьев Иисуса в рассказе о том, как во время одной из Его проповедей в Галилее «Матерь и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним», и в ответ на замечание Его слушателей об этом Иисус сказал: «Кто будет исполнять волю Отца Моего небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф 12. 46–49; Мк 3. 31–35; Лк 8. 19–21). Упоминаются и имена 4 братьев Иисуса, а также сестры в рассказе о том, как жители Назарета, называемого в Евангелиях «отечеством» Иисуса, удивляясь Его учению, восклицали: «Не плотников ли Он сын? Не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон и Иуда? И сестры Его не все ли между





нами?» (Мф 13. 55–56; Мк 6. 3). Евангелист Иоанн сообщает, что перед праздником кушей братья призывают Иисуса идти в Иудею и «явить Себя миру», хотя отмечает, что «братья не веровали в Него» (Ин 7. 3–10). Однако по Вознесении Господнем апостолы пребывали в Иерусалиме уже вместе «с некоторыми женами и Мариею, Матерью Иисуса, и с братьями Его» (Деян 1. 14).

Дважды упоминает о братьях Иисуса ап. Павел, и именно в его посланиях впервые появляется выражение «Б. Г.» (οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου). В 1 Кор 9. 5, рассуждая об апостольской власти, ап. Павел наряду с «прочими апостолами» и Кифой (т. е. ап. Петром) упоминает и Б. Г. В Гал 1. 19 он сообщает, что в первое свое посещение Иерусалима после обращения ко Христу он помимо Петра не видел никого из апостолов, кроме *Иакова*, брата Господня, к-рый, по свидетельству этого же послания, почитался одним из «столпов» иерусалимской христ. общины (Гал 2. 9).

Помимо имен 4 братьев в дальнейшем встречаются имена 2 сестер: в апокрифической «Истории Иосифа плотника» (ок. 400) их имена Лисия и Лидия (гл. 2) (*Morenz S. Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann. V., 1951. S. 2; согласно изданию Тишендорфа — Ассия и Лидия (Evangelia ароссγρῆα / Hrsg. C. von Tischendorf. L., 1876². S. 122 f.). Св. Епифаний Кипрский приводит др. имена: Мария или Анна и Саломея (Ansgor. 60; Panagion 78. 8). Имя 2-го брата Иисуса в традиции передается неодинаково: Иосий — Иосиф — *Иуст* (История Иосифа плотника. 2; по изд. Тишендорфа).*

Согласно церковному Преданию, Б. Г. Иаков и *Иуда* являются авторами надписанных их именами посланий, вошедших в канон НЗ. В раннехрист. традиции отмечается роль, к-рую играли родственники Иисуса в Иерусалимской Церкви. Иаков был первым епископом Иерусалимской Церкви (*Euseb. Hist. Eccl. II 1. 10–17; 3. 11*).

Новозаветные свидетельства о Б. Г. ставят 2 проблемы: о принадлежности их к числу 12 апостолов и о степени их родства с Иисусом. Хотя 1 Кор 9. 5 и Гал 1. 19, упоминающие Б. Г. рядом с апостолами, допускают различные толкования, однако недвусмысленное указание

Ин 7. 5 на неверие братьев в тот период евангельской истории, когда круг 12 апостолов уже был установлен (ср.: Ин 6. 67–71), а также тот факт, что в Ин 2. 12 и Деян 1. 14 братья особо упоминаются наряду с учениками, а не в их числе, делают их принадлежность к числу 12 апостолов маловероятной. Даже если понимать свидетельство 1 Кор и Гал в том смысле, что Б. Г., и в частности Иаков, являются «апостолами», это не дает подтверждения их принадлежности к кругу 12, т. к. в НЗ апостолами именуются и не принадлежащие к 12 проповедники, такие как сам Павел и *Варнава* (Деян 14. 4, 14; ср.: Рим 16. 7 об *Андронике* и *Иунии*). Известные по Евангелиям имена Б. Г. встречаются в списках 70 апостолов, определенную трудность представляет отождествление Симона — Симеона.

В древности существовали 3 т. зр. на проблему степени родства Б. Г. с Иисусом. В IV в. еретики-*антимариане* и лат. автор *Гельвидий* утверждали, что Б. Г. являются детьми *Иосифа* Обручника и Марии, родившимися после Иисуса (того же мнения придерживался и *Тертуллиан* — Adv. Marcion. 4. 19). Этот взгляд, разделяемый в наст. время мн. протестант. экзегетами, противоречит учению Церкви о Приснодевстве Марии (см. ст. *Богородица*) и свидетельству большинства древних церковных писателей. Он не может быть обоснован и текстами НЗ. То, что Иисус назван Первенцем Марии (Мф 1. 25; Лк 2. 7), не означает, что у Нее непременно должны были родиться после Иисуса и др. дети, ибо в Библии «первенцем» (πρωτότοκος; евр. בכור *bakôr*) называется все «разверзающее ложесна» вне зависимости от наличия дальнейшего потомства (ср.: Исх 12. 29; 13. 2; 34. 19; Числ 8. 16–17). Греч. ἕως, соответствующее древнеевр. обороту с предлогом 7 (слав. дондеже), в библейском словоупотреблении может обозначать не временное ограничение, а подлеположение или прямую одновременность событий (ср.: Быт 28. 15; Пс 109. 1; Ис 46. 4; 2 Цар 6. 23). Мысль евангелиста Матфея может быть передана т. о.: Иосиф не знал Марии, а Она тем временем родила Сына Своего Первенца (ср.: Синодальный перевод: «Иосиф не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего...»). Неск. высокомерное отношение Б. Г. к Иисусу (Ин 7.

3–5; ср.: Мк 3. 21) вряд ли мыслимо в вост. семье, если они были младше Его. К тому же, то, что при Кресте не упоминаются Б. Г. и Мария вверяется Господом попечению возлюбленного ученика (Ин 19. 25–26), трудно объяснить при предположении, что Б. Г. являлись Ее родными детьми.

В полемике с воззрением еретиков высказал свое суждение о Б. Г. блж. *Иероним* (Adv. Helvid. 13 f.). Его т. зр. с небольшими модификациями стала в посл. общепринятой среди католич. экзегетов, а с XIX в. была распространена и среди протестант. ученых. Согласно блж. Иерониму, Иосиф Обручник оставался девственником (Ibid. 19), а Б. Г. являются двоюродными братьями Иисуса. Их отцом полагается *Клеопа*, а матерью — одна из жен-мироносиц, *Мария Клеопова* (Ин 19. 25; ср.: Лк 24. 18; она же — Мария — мать Иакова и Иосии (Мф 27. 56; Мк 15. 40)), к-рая на основании Ин 19. 25 рассматривается как сестра Марии, Матери Иисуса (*Zahn. S. 320–325; Blinzler. Brüder Jesu. S. 143 f.*). При этом имена *Клеопа* и *Алфей* тракуются как разные формы одного и того же араб. имени ܠܦܝܗ *halḥāyā*, а Иаков, брат Господень, отождествляется с апостолом от 12 *Иаковом Алфеевым*. В посл. в зап. традиции с одноименными апостолами из числа 12 были отождествлены также Б. Г. Симон и Иуда. Само именование их «братьями» при таком взгляде не создает трудностей, т. к. в Библии слово «брат» (778) может означать двоюродного брата, племянника и вообще близкого родственника (Быт 13. 8; 14. 14; 29. 12, 15; 31. 32, 46; Лев 10. 4; 4 Цар 10. 13; 1 Пар 23. 22). Совпадение имен 2 сестер (т. е. Марии, Матери Иисуса, и Марии Клеоповой) также не невозможно. Однако отождествление имен *Клеопа* и *Алфей* филологически весьма сомнительно, а включение Б. Г. в число 12 апостолов по указанным выше причинам представляется необоснованным.

Подавляющее большинство писателей Вост. Церкви, а также зап. авторы св. *Иларий Пиктавийский*, св. *Амвросий Медиоланский* и *Амброзиастер* придерживались того убеждения, что Б. Г. — это дети Иосифа Обручника от первого брака. Самое раннее свидетельство в пользу этой т. зр. находится в апокрифическом Протоевангелии Иакова (8. 3; 9. 2;





17. 1 f.; *Zahn*. S. 309). Наиболее подробно она обоснована св. Елифаном Кипрским (*Epiph. Panarion*. 7–9, а также *Euseb. Hist. Eccl.* II 1. 2; *Theoph. Bulg.* In Matth. 13. 56): Иосиф вступил в брак с совсем юной Марией, будучи человеком преклонного возраста и вдовцом, имеющим детей от первого брака. В плотские супружеские отношения с давшей обет целомудрия Марией Иосиф не вступал, а жил с Ней как хранитель Ее девства. Б. Г., т. о., оказываются сводными братьями Иисуса и не включаются в число 12 апостолов. Хотя эта т. зр. основана на таких положениях, к-рые не имеют никакого отражения в тексте НЗ, ее достоинством можно считать то, что она не вступает в прямое противоречие с новозаветными свидетельствами. Подобная т. зр. на решение проблемы родства Б. Г. с Иисусом, отраженная и в литургических текстах правосл. Церкви, наиболее удовлетворительна.

Лит.: *Zahn Th.* Brüder und Vettern Jesu. Lpz., 1900. S. 225–364. (Forschungen z. Geschichte d. NT Kanons; Bd. 6); *Георгий (Ярошевский), иером.* Соборное послание св. ап. Иакова. К., 1901. С. 22–55; *он же.* Теория проф. А. П. Лебедева о братьях Господних. X., 1907; *Глаголев А.* Братья Господни // ПБЭ. Т. 2. Стб. 1113–1126; *Лебедев А. П.* Братья Господни. М., 1905; *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы в послании св. Ап. Павла к Галатам. София, 1935. М., 1999. С. 89–98; *Soden H. F., von.* ἀδελφός // ThWNT. Bd. 1. S. 144–146; *Σιώτης Μ. Α.* Τὸ πρόβλημα τῶν ἀδελφῶν τοῦ Ἰησοῦ. Ἀθήναι, 1950; *Mensbrughe A., van der.* The Relatives of Our Lord // *Sobornost*. 1952. Vol. 11. P. 483–494; *Blinzler J.* Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem // *Passauer Stud.: Festschr. f. Bischof S. Landsdorfer*. Passau, 1953. S. 25–55; *idem.* Die Brüder und Schwestern Jesu. Stuttg., 1967²; *Crossan D. L.* Mark and the Relatives of Jesus // NT. 1973. Bd. 15. S. 81–113; *Lambrech J.* The Relatives of Jesus in Mark // *Ibid.* 1974. Vol. 16. P. 241–258; *Oberlinner L.* Historische Überlieferung und christologische Aussage: Zur Frage der «Brüder Jesu» in der Synopse. Stuttg., 1975; *Mary in the New Testament* / Ed. R. E. Brown et al. Phil.; N.Y., 1978; *Gilles J.* Les «frères et sœurs» de Jésus. P., 1979; *Jacobs H. E.* Brothers of the Lord // *The Intern. Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids, 1989. Vol. 1. P. 551–552.

А. С. Небольсин

БРАТЬЯ МИЛОСЕРДИЯ — см. *Госпиталиты*.

БРАТЬЯ ОБЩЕЙ ЖИЗНИ [лат. fratres vitae communis], полумонашеские общины, объединявшиеся для ведения совместной благочестивой жизни; появились в кон. XIV в. в Сев. Нидерландах и в посл. получили распространение во мн.

городах Германии и юж. части Нидерландов. Движение Б. о. ж. развивалось в русле религ. течения «нового благочестия» (см. *Devotio moderna*), опиравшегося на религиозно-философские учения нем. и нидерланд. мистиков (И. *Экхарта* и др.).

Основателем движения считается Г. *Грооте* (1340–1384). После тяжелой болезни (1372) он полностью изменил свой образ жизни: передал дом в Девентере в собственность городской общины, а сам поселился в мон-ре Монникхёйзен в качестве гостя (donatus). В 1379 г. он получил сан диакона и разрешение проповедовать на территории еп-ства Утрехт. В своих проповедях он говорил о любви к Богу и человеку, о чистоте нравов, призывал к воскрешению древних апостольских идеалов. Путь к очищению общества виделся ему не через монашество, а через восстановление раннехрист. общин. Под влиянием проповедей Грооте, к-рые он произносил на народном языке и на латыни, мн. горожане, пытаясь претворить его идеи в жизнь, объединялись в небольшие группы, изучали Библию и занимались переписыванием книг.

Ок. 1381 г. в Девентере сложилась первая община Б. о. ж. — дом мастера Ф. *Радевиенса* (ок. 1350–1400), по образцу к-рого после смерти Грооте стали создаваться дома Б. о. ж. в др. городах: в 1385 г. — в Алмело, в 1392 г. — в Пурмеренде, в 1397 г. — в Амерсфорте и Льеже, в 1400 г. — в Мюнстере и Делфте. У братьев были общие трапезы и молитвы, общая касса и б-ка. В доме постоянно должны были жить минимум 4 священника, не связанные с приходом, не менее 8 клириков, существующих трудом своих рук, и неск. братьев-мирян. Во главе каждого дома стоял ректор. Все они должны были жить в умеренности, чистоте и добродетели и предоставлять приют всем, кто этого попросит. После принятия в дом братья свидетельствовали перед нотариусом об отказе от всех прав на собственность дома; при выходе из общины или после смерти члена его доля не могла изыматься из общего имущества. Священники из домов Б. о. ж., не связанные с приходом, фактически выпадали из иерархической церковной системы, подчиняясь только епископу. Ряды клириков пополнялись из бывш. школя-

ров, желавших в посл. вступить в мон-рь или принять сан. Б. о. ж. не были связаны монашескими обетами, а соблюдение обетов целомудрия, послушания и нестяжательства было делом свободной воли каждого.

Среди последователей Грооте были и женщины. Первая община сестер общей жизни (лат. *sogores vitae communis*) возникла в доме, отданном им городской общине Девентера. Женщинам, вступившим в общину, запрещалось просить подаяние, они обязаны были жить результатами своего труда. До 1392 г. сестры общей жизни жили как *бегинки*, каждая сама по себе, пока Ян Бринкеринк, секретарь и последователь Грооте, назначенный духовным руководителем сестер (1392), не завел порядок, сложившийся в доме мастера Радевейна: общие трапезы, молитвы, имущество и касса, общие занятия, как правило, прядением и ткачеством. С увеличением числа сестер общей жизни стали возникать новые общины, сначала в Девентере, потом в Амерсфорте, Делфте (ок. 1380) и в др. городах Нидерландов и Германии. Дома сестер находились в ведении городских магистратов, к-рые назначали 2 шеффенов для визитаций и священника, обычно из числа Б. о. ж. Повседневными делами ведала ежегодно избиравшаяся сестрами мейстрина. В общины сестер, находившихся в светской юрисдикции городских властей, принимались все женщины без возрастных и сословных ограничений, но основную их массу составляли горожанки. С распространением общин сестер общей жизни их хозяйственная деятельность, не облагавшаяся городскими сборами, привела к конфликтам с цехами. Также сестрам и Б. о. ж. с 90-х гг. XIV в. противодействовали церковные власти и нищенствующие ордена, гл. обр. *доминиканцы*, обвинявшие их в желании создать новый монашеский орден, что запрещалось IV *Латеранским Собором* (1215), и в ереси бегиник и бегардов, осужденной *Вьенским собором* (1311–1312). В 1401 г. еп. Утрехта Фредерик ван Бланкенгейм официально разрешил институт братьев и сестер общей жизни и одобрил общую жизнь во славу Господа, общность имущества, заработанного своим трудом, а не подаянием. На *Констанцском Соборе* (1414–1418)





при поддержке кард. П. д'Айи и ректора Парижского ун-та Ж. Жерсона деятельность Б. о. ж. была одобрена. Привилегиями пап *Евгения IV* (1440), *Каллиста III* (1456) и *Пия II* (1460) Б. о. ж. был предоставлен статус каноников при городских церквях. Этим правом воспользовались мн. братья, однако часть общин осталась верна принципу «благочестия в миру».

Значительное влияние на развитие европ. культуры и народной религиозности Б. о. ж. оказали посредством проповеди «не словом, но пером»: братья зарабатывали средства к существованию перепиской и изготовлением книг, отводя этому по 6–8 часов в день. Грооте, живя в мон-ре каноников-августинцев Эмстейн, занимался переводами, в т. ч. с латыни, он перевел Часослов, предназначенный для индивидуальной внецерковной молитвы, к-рый в XV в. стал самой читаемой книгой в Нидерландах, а с голл. языка на латынь им было переведено соч. Я. ван Рёйсбрука «Одеяние церковного брака» (*De ornatu spiritualium nuptiarum*). В среде Б. о. ж. сложился круг авторов, в сочинениях к-рых религиозно-мистическая проблематика соотносилась с размышлениями об этических ценностях и формировании нравственного облика человеческой личности. Ученик Грооте, Герард Зербольт (1367–1398), исполнявший должность либрария (руководителя писцовой мастерской) в доме Радевейна, написал неск. мистико-теологических трактатов и соч. в защиту братьев (Об образе жизни совместно живущих благочестивых людей (*Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium*)), где он представил обоснование стихийно возникших общин Б. о. ж., сведя практику совр. ему благочестия к раннехрист. общине и сделав вывод о том, что общая собственность является естественным и идеальным состоянием человеческого общества. Также получили известность сочинения Яна Васа ван Хейсдена (1363–1424), Герлаха Петерса (1378–1411), Яна Скуткена († 1423), Генрика Манде (1360–1431), Яна ван Схонховена (1356–1432) и *Фомы Кемтийского* (1379–1471), наиболее известного представителя движения «нового благочестия». Помимо теоретического обоснования эти сочинения являлись простыми по языку и доступными по содержанию религ. книгами.

Др. сферой распространения влияния общин Б. о. ж. было духовное руководство юношеством. Сами братья не вели занятий, прибегали к помощи местных учителей, организовывали новые школы, снабжали деньгами и книгами. С 1375 г. Б. о. ж. содержали общежития (конвикты) для учеников, помогали мальчикам в подготовке уроков, читали вместе с ними Библию, комментировали прочитанное, проводили беседы на религ. темы. Свои школы у Б. о. ж. появились в кон. XV в., до этого они сотрудничали с преподавателями городских и кафедральных школ. Школы, организованные Б. о. ж., пользовались популярностью и достигали иногда огромных размеров. Так, школы в Девентере и Эммерихе посещали ок. 2 тыс. учеников. Эта хорошо организованная система образования, основанная на изучении не только церковных книг, но и лат. поэзии, породила плеяду гуманистов. К кон. XVI в. деятельность Б. о. ж. теряет свое значение. С наступлением Реформации школы переходят в руки гос-ва, а переписывание книг становится вовсе не нужным с распространением книгопечатания. К XVIII в. дома братьев и сестер общинной жизни распались и перестали существовать.

Монастыри Виндесхеймской конгрегации. Во избежание нападков со стороны католич. Церкви Б. о. ж. основывали собственные мон-ри. Первым стал мон-рь Эмстейн (1383), где за год до смерти жил Грооте. По его совету в мон-ре был принят устав блж. Августина (см. *Августина устав*). В 1387 г. Б. о. ж. был основан мон-рь Виндесхейм (близ г. Зволле), возглавивший созданную в 1395 г. конгрегацию, к-рая расширялась за счет новых и реформированных старых мон-рей. Реформа касалась гл. обр. более строгого следования уставу и внедрения сознательного отношения к монашескому служению. В 1412 г. к Виндесхеймской конгрегации присоединился капитул мон-ря Грунендал, что значительно повысило авторитет конгрегации, т. к. Грунендал являлся самым известным мон-рем Нидерландов благодаря славе мистика Я. ван Рёйсбрука. В 1501 г. в состав конгрегации входило 97 мон-рей, из к-рых 13 были жен.

Главой Виндесхеймской конгрегации был старший приор мон-ря

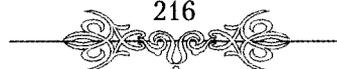
Виндесхейм, избиравшийся его канониками. Местные епископы не могли вмешиваться в выборы, как и в вопросы принятия новициев. Обитатели мон-рей делились на 4 разряда: каноников и канонис, конверсов, донатов и мирян. Первые 2 группы приносили 3 монашеских обета; донаты обетов не приносили, жили на свои средства и могли покинуть мон-рь в любое время; миряне, жившие в мон-ре, привлекались к сезонным работам. В новициат принимались юноши с 18 лет, после испытательного срока (1 год) они приносили обеты и становились конверсами. Распорядок дня в мон-рях включал молитвы 6 канонических часов, ежедневную мессу в монастырской церкви, время для чтения и медитаций и обязательно 5 или 6 часов для труда (писцового у каноников, писцового и физического у конверсов и донатов). Организационное единство движения Б. о. ж. поддерживалось ежегодными коллоквиумами и визитациями. Сначала в Виндесхейме собирались приоры всех мон-рей; они обсуждали накопившиеся за год вопросы и назначали визитаторов. Потом в г. Зволле созывался коллоквиум ректоров нидерланд. домов Б. о. ж. и исповедников сестер общей жизни, а затем в Мюнстере — коллоквиум ректоров и исповедников всех нем. домов.

Ист.: *Monasticon Windeshemense* / Ed. W. Kohl, E. Persoons, A. G. Weiler. Brux., 1976–1984. 4 vol.; *Monasticon fratrum vitae communis* / Ed. W. Leesch, E. Persoons, A. G. Weiler. Brux., 1977–1979. 2 vol.

Лит.: *Kettlewell S. Thomas a Kempis and the Brothers of the Common Life*. L., 1882. 2 vol.; *Dols J. E. M. Bibliographie der moderne devotie*. Nijmegen, 1941; *Wansem C., van der*. Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene leven tot 1400. Leuven, 1958; *Post R. R. The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden, 1968; *Немилов А. Н.* Немецкие гуманисты XV в. Л., 1979. С. 39–45; *Rehm G.* Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. В., 1985; *Лозютова М. Г.* Движение «нового благочестия» и книга «О подражании Христу»: АКД. СПб., 1997; *она же.* Истоки и организационные формы «нового благочестия» // СВ. 2000. Вып. 61. С. 225–253; *Kock Th.* Die Buchkultur der Devotio moderna: Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels. Fr./M.; В., 1999.

Э. П. Л.

БРАУЛИО [лат. Braulio] (ок. 590 — ок. 651), свт. (пам. зап. 26 марта), еп. г. Цезаравгуста (совр. Сарагоса, Испания), церковный пи-





сатель. Сведения о его жизни содержатся в биографической заметке, к-рую он добавил к соч. св. *Исидора*, еп. Севильского «О знаменитых мужах», в произведении с одноименным названием св. *Ильдефонса*, архиеп. Толедского, в анонимной Кордубской (Кордовской) хронике VIII в., где сообщается о деятельности Б. на *Толедских Соборах* (MGH. AA. T. 1. Pars 1. P. 340).

Б. родился в знатной испано-романской семье, мн. ее представители были церковными деятелями. Под рук. старшего брата Иоанна, к-рый в 619 г. был избран еп. г. Цезаравгуста, он получил образование. В нач. 20-х гг. VII в. Б. переехал в г. Гиспалис (совр. Севилья) и стал учеником св. Исидора Севильского. Б. был вдохновителем и редактором трактата св. Исидора «Этимология». В 626 г. Б. возвратился в Цезаравгусту и после смерти еп. Иоанна (631) занял кафедру. Участник Толедских Соборов 633, 636, 638 гг. На Толедском Соборе 638 г. Б. вступил в конфликт с папой *Гонорием I*, обвинившим испан. епископов в неисполнении пастырских обязанностей, в частности в принятии мер против иудеев, к-рые, формально став христианами, продолжали исполнять предписания иудаизма. В доказательство неправоты папы Б. привел постановления Собора, подтверждавшие гос. законы, предусматривавшие различные наказания, вплоть до лишения имущества и гражданских прав, для тех адептов, кто не отказался от религ. общения с прежними единоверцами. В это же время по просьбе общины обращенных евреев г. Толедо Б. составил от их имени исповедание христ. веры (*Professio seu Confessio iudaeorum civitatis Toletanae*), к-рое было представлено Собору и в посл. послано папе Гонорию. В 646 г. кор. Хиндасвинд назначил цезаравгустинского архидиак. Евгения епископом г. Толедо (Евгений III). Поскольку Б. хотел видеть Евгения своим преемником, он просил короля отменить это решение. Однако последний был непреклонен, поэтому Б. отказался приехать на очередной Толедский Собор в 646 г., проходивший под председательством Евгения III. После смерти Хиндасвинда Б., желая сохранить мир и стабильность в гос-ве, поддержал право на престол его сына Рекесвинда. Новый король ок. 650 г. отправил Б. рукопись с

просьбой отредактировать ее. По всей видимости, это был проект вестгот. законодательства, известный как *Forum iudicium* (одобрен Толедским Собором 653 г.).

Почитание Б. началось лишь с XIII в., после того как еп. Сарагосы *Валерий* в 1290 г. обрел мощи святого. В XIV в. было составлено житие Б., вошедшее в сборник житий др. испан. епископов вестгот. периода: Исидора Севильского, *Леандра* Севильского и др.

Б. обладал познаниями в области античной словесности, святоотеческого наследия. В Цезаравгусте он собрал крупную б-ку сочинений христ. авторов, а также устроил скрипторий, где переписывались тексты Свящ. Писания и творения отцов Церкви, рукописи высылались всем, кто просил об этом.

Корпус сочинений Б. состоит из 44 посланий, Жития святого Эмилиана и гимна в честь этого подвижника, в посл. вошедшего в вестгот. (мосарабскую) литургию. Послания Б. весьма разнообразны: это и дружеская переписка, и наставления в духовной жизни, и слова утешения, и обсуждение различных богословских и научных вопросов из области экзегетики, литургики, аскетики, хронологии.

Житие св. Эмилиана, монаха, к-рый основал обитель, в посл. названную Сан-Мильян-де-ла-Коголья, Б. написал по просьбе своего брата еп. Иоанна. Ок. 680 г. Валерий Бергиденский включил это житие в составленный им сборник аскетическо-агиографических сочинений. Б. также приписываются «Эпитафия Антонине» — элегия, написанная на смерть жены знатного гота Вистремира, и «Страдания Цезаравгустинских мучеников».

Соч.: CPL. № 1203, 1230–1233, 1268; Opera Omnia // PL. 80, Col. 639–720; Epistolarium / Ed. L. Riesco Terrero. Sevilla, 1975.

Ист.: *Ildefonsus episcopus Toletanus*, St. De Viris Illustribus // PL. 96. Col. 195; *Eugenius episcopus Toletanus*. Carmen 21 // MGH. AA. T. 14. P. 284 sqq.; Acta SS. Mart. T. 2. P. 635–638.

Лит.: Lynch C.-H. Saint Braulio. Wash., 1938; Perez de Urbel J. Braulio // DHGE. T. 10. Col. 441–453.

Д. В. Зайцев

БРАУН [англ. Browne] Роберт (ок. 1550, Толторп, Ратлендшир — 10.1633, Нортгемптон), англ. протестант. теолог, проповедник, один из основателей *конгрегационализма*, основоположник радикального направления в пуританстве, названно-

го, по его имени, браунизмом. Закончил Корпус-Кристи-колледж (Кембридж) со степенью магистра искусств (1572).

Получил от англикан. Церкви разрешение на проповедническую деятельность (1579) и начал проповедовать в Кембридже, но, несмотря на то что через год разрешение было отозвано, продолжал свою деятельность в Норфолке и Суффолке. Из-за преследований Б. был вынужден эмигрировать в Нидерланды, где в 1582 г. опубликовал 2 программных сочинения: «Трактат о немедленной реформации» (*Treatise of Reformation without Tarying for Anie*) и «Об образе жизни истинных христиан» (*A Booke Which Sheweth the Life and Manners of all True Christians*). В 1583 г. в Англии королевской прокламацией учение Б. было объявлено вне закона.

Браунисты называли Церковь, берущую начало от светской власти или ею контролируемую, «церковью антихриста». Они считали, что Церковь должна быть независимой как от гос-ва, так и от к.-л. вышестоящего института и должна признавать только власть Христа. Единственным основанием для создания конгрегации может быть общность веры определенного количества людей. Согласие исповедовать одну веру получило наименование «ковенанта» (*covenant*) или договора. Решение о вступлении в общину принимается верующими добровольно. Каждый член конгрегации имеет право участвовать в управлении общиной. В вопросах веры не существует никакого внешнего авторитета, браунисты отвергали установленные внешние формы религ. жизни, усматривая в предписанных молитвах «богохульство». Они считали англикан. Церковь безнадежно испорченной и призывали истинных пуритан к отделению от офици. Церкви (отсюда и др. название этого направления — сепаратизм). Состав Церкви должен быть строго ограничен «истинными» христианами. Б. в «Трактате о немедленной реформации» требовал чистоты причастия, т. е. выступал против причастия «святых» и «избранных» вместе с «невозрожденными». Для понимания и проповеди Свящ. Писания, по мнению Б., не требуется специального образования; он настаивал на большем участии мирян в жизни церковной общины.





Исповедуемые Б. и его последователями идеи вызвали протест не только сторонников англиканства, но и большинства пуритан Елизаветинской эпохи, считавших, что браунисты намеренно провоцировали монарха и иерархов англикан. Церкви на репрессивные меры против пуританского движения в целом. В конце жизни Б. вернулся из эмиграции на родину и отрекся от наиболее радикальных идей своего учения. Термин «браунизм» нередко использовался в англикан. среде для обозначения любого вида пуританского сектантства, зачастую не связанного с теологическим учением Б. Соч.: A Booke Which Sheweth the Life and Manners of All True Christians. Middelburgh, 1582; An Answer to Master Cartwright His Letter for Joyning with the English Churches. L., 1585; A Treatise of Reformation without Taryng for Anie, 1582 / Ed., introd. T. G. Crippen. L., 1903; The «Retraction» of R. Browne, being «A Reproofe of Certaine Schismatical Persons» / Ed. C. Burrege. Oxf., 1907; The Writing of R. Harrison and R. Browne / Ed. A. Peel, L. H. Carlson. L., 1953. Лит.: Burrege C. The True Story of R. Browne, 1550–1633, Father of Congregationalism. Oxf., 1906; Powicke F. J. Robert Browne, Pioneer of Modern Congregationalism. L., 1910; White B. R. The Development of the Doctrine of the Church among the English Separatists with Especial Reference to R. Browne and J. Smyth. Oxf., 1961; *idem*. The English Separatist Tradition. L., 1971.

И. Ю. Хрулёва

БРА́ХМА [санскр. *brahma*], индуистское божество; изображается в облике бородатого мужчины красного цвета с 4 лицами и 8 руками держащим символические атрибуты, характеризующие его как божество. Его ездовым животным (ваханой) является лебедь. Отличительная особенность Б. — почти полное отсутствие его культа, в Индии существует лишь неск. храмов, посвященных ему, наиболее известный — в Пушкаре (шт. Раджастхан). В *Ведах* Б. не упоминается, но присутствует понятие «брахмана» как священной молитвенной формулы, в к-рой заключена сверхъестественная сила божественного начала, творящего мир. Впосл. в *брахманах* это понятие соединяется с образом бога-творца Праджапати.

В раннем индуизме Б. мыслится, подобно древнему Праджапати, родившим всю вселенную. По нек-рым версиям, его семя стало золотым яйцом (брахмандой, «яйцом Брахмы») и плавало по водам первобытного хаоса. Б. силой мысли разделил

яйцо на небо и землю, между ними образовалась 3-я сфера, воздушное пространство, из к-рого развилась вселенная. Б. представлялся также духовным прародителем 6 древних патриархов, родоначальников всех существ во вселенной, включая богов, демонов и людей. В эпосе «Махабхарата» Б. — всеобщий Праотец (Питамаха), мудрый старец, глава сообщества богов, к его совету и руководству они постоянно прибегают. Он вручает каждому из них власть над определенной сферой мироздания, устанавливает порядок во вселенной и социальные институты в мире людей. Мир Б. (Брахмамока) считается наивысшим из небесных миров, и достигают его только люди исключительной святости. Б. также соотносился с Брахманом — неличным божественным началом, Абсолютом, в результате «оплотнения» или развертывания к-рого, согласно учениям древнеинд. религ. философии, возник тварный мир. Тогда же, по-видимому, сформировалось представление о том, что бытие Б. длится вечно и он переживает периодические разрушения вселенной, когда на время возвращается первобытный хаос и наступает «ночь Брахмы». Пробудившийся Б. заново творит мир.

По мере возрастания значения новых богов *Вишну* и *Шивы* Б. уступает им ряд своих важных мифологических функций: Вишну оказывается единственно вечным богом, спящим в период разрушения мира (праляй); в конце этого периода из лупа Вишну вырастает лотос, из лотоса является Б. (носитель энергии Вишну) и приступает к новому творению. В *Пуранах*, поздних священных текстах, формируется триада великих богов, в к-рой Б. несет функцию сотворения мира, Вишну — сохранения и поддержания его, Шива — разрушения.

Я. В. Васильков

БРА́ХМА КУМА́РИС [санскр. — девицы Брахмы], псевдоиндуистская секта. Ее основатель, Дада Лекхадж (1876–1969), род. в семье школьного учителя-индуиста и был преуспевающим торговцем ювелирными изделиями в г. Хайдарабаде. В 1936 г. Лекхадж, находясь в г. *Варанаси* (бывш. Бенарес, один из центров шиваизма в Индии), пережил 2 видения, в к-рых, по его словам,

«бог Шива» открыл ему «тотальное знание и тотальную истину», а также объявил, что существующий мир будет скоро уничтожен и наступит новый «золотой век». Лекхадж принял имя Шри Праджапита Брахма (Отец богов и создатель мира), или Брахма Баба (т. е. Отец), и основал жен. общину.

До наст. времени состав Б. К. состоит преимущественно жен. В 1938 г. община перебралась в г. Карачи и первоначально называлась «Ом Мандали», адепты стали самовольно именоваться *брахманами* (или брахминами, как утвердилось в русскоязычной лит-ре) по имени членов высшей *варны* жрецов и религ. учителей. В 1950 г., уже после отделения Пакистана от Индии, община Б. К. переехала в г. Маунт-Абу (сев.-зап. инд. шт. Раджастхан), в 1952 г. в Дели секта начала действовать под видом образовательной орг-ции «Всемирный духовный университет Брахма Кумарис». С 1964 г. открываются ее филиалы в Индии, а с нач. 70-х гг. и в др. странах, при этом Б. К. обычно стремились получить офиц. статус не религ., а образовательной или благотворительной орг-ции.

Согласно учению Б. К., существует бестелесный, всемогущий, всеведущий, вечный Бог, его имена — Шива Баба, Всевышний, Всевышний *Гуру* и др. Бог не является вседержителем, и он не вездесущ, обитает в брахмалоке (санскр. — мир Брахмы) как «сознательная точка света». Миссия Б. К. как педагогического инструмента Шивы Бабы — «просвещение» мира.

В центре учения секты — идея мира как вечно повторяющегося театрального представления, «безграничной драмы», режиссер к-рой — Шива Баба, а каждая душа имеет заранее predetermined роль. Мировой цикл разделяется на 4 эпохи (века), или «сцены», каждая длится 1250 лет и называется золотой, серебряной, медной и железной. Души людей, хотя и имеют одну природу с Высшей Душой, это такие же искры света, они божественны, несотворены, невещественны, совечны, но нетождественны Всевышней Душе. В отличие от последней человеческие души 84 раза воплощаются в течение 5000-летнего мирового цикла.

Воплощенными душами управляет закон кармы. В отличие от обще-





индуистского взгляда на карму Б. К. развивает представление о положительной карме как о капиталовложении, к-рое следует преумножать, и о дурной карме как о долгах, к-рые следует погашать. Т. о., в отличие от традиц. инд. религий в Б. К. окончательное освобождение от сансары считается невозможным и ненужным. В конце железного века Всевышний сходит на землю, чтобы открыть «знания через избранный им инструмент» — Праджапита Брахму. Принимающие его учение умирают для железного века и как бы заново рождаются в переходном алмазном веке. Цель брахминов — реинкарнация в золотом веке, где они будут жить как боги, — может быть достигнута только после катастрофы, к-рая завершит переходный век и «уничтожит всех недостигших». Война должна начаться, когда число последователей Б. К. будет равно 900 тыс. Души, не присоединившиеся при жизни к Б. К., не воплотятся в раю, но возродятся лишь в более поздние эпохи, лишатся сил и в железном веке должны будут снова работать над собой.

Религии с т. зр. Б. К. в своем развитии проходят те же 4 стадии, что и эпохи. В раю существует «Изначальная Вечная Божественная Религия, основанная Богом через Брахму» (Там же. С. 42). В аду ей на смену приходят друг за другом иудаизм, буддизм, христианство, ислам, а затем различные идеологические системы и сектантские учения.

Космология Б. К. говорит о существовании 3 миров. Первый — физический мир, за ним находится тонкий (астральный, или ангельский) мир света; далее располагается мир золотисто-красного божественного света, называемого «Брахм», к-рый можно воспринимать только с помощью «метафизических свойств души, ума и интеллекта» — дом Всевышнего Отца, Шивы Бабы.

Психотехника, практикуемая в Б. К. под названием «Раджа йога» (не имеет отношения к классической раджа йоге), представляет собой медитацию в сочетании с приемами самовнушения. *Мантра*, используемая в Б. К., произносится не только во время медитации, но и при приветствии или расставании, а также в начале и в конце всякой речи.

Главная добродетель последователей Б. К. — умение в любой ситуации сохранять спокойствие и ров-

ное, хорошее настроение. Брахмины обязаны отказаться от употребления наркотиков, табака, алкоголя, мяса, яиц, лука, чеснока. Во время приготовления еды следует медитировать, есть пищу, приготовленную не членами Б. К., запрещается. Брахмины должны придерживаться абсолютного полового воздержания (в т. ч. в браке). К телу, «клетке из костей и мяса», следует относиться с отвращением, представляя себе разного рода физиологические подробности.

От студентов ун-та Б. К. требуют «с восторгом» следовать определенному «почасовому плану», от подъема в 3 ч. до отбоя в 22 ч. Существует «График контроля» из 50 пунктов (в сокращенном варианте — 15), с к-рым ежедневно должны сверяться студенты. Адепты секты верят, что после кончины Шива Баба превратился в «тонкого ангела» и достиг «совершенного союза с Шивой» — стал Авьякт Бап Дадой и продолжает транслировать свои послания членам секты через дади и диди (старших сестер). Его откровения называются «Мурли», что в изъяснении брахминов означает «Волшебная флейта». Считается, что как Шива, полностью овладев Брахмой, использовал его в качестве идеального инструмента, так и Авьякт Бап Дада использует дади и диди. Проч. брахмины в свою очередь должны быть инструментами «старших сестер», распространяя учение Б. К. и вовлекая в секту новых людей.

В знак своей чистоты брахмины носят одежды белого цвета и значки с символикой Б. К. Помещения для занятий также драпируются в белый цвет, на возвышении размещается портрет Брахма Бабы, перед к-рым ставят живые цветы, зажигают красный светильник и воскуряют благовония. Во время занятий звучит музыка, способствующая медитации. Хорошо зарекомендовавшие себя студенты включаются в небольшие группы, собирающиеся в домах гуру. Кульминацией собрания брахминов является раздача тули (инд. сладостей) в качестве прасада (идоложертвенной пищи).

Бюджет Б. К. формируется гл. обр. от взносов членов секты, к-рые считаются добровольными, а в действительности строго обязательны и составляют, по неписаному правилу, от $\frac{1}{4}$ до $\frac{1}{3}$ дохода, не считая специальных сборов. Наиболее

правильным считается передача секте всего имущества и переселение в общежитие Б. К., что нередко и происходит.

Возможность стать гуру (учителем), как правило, есть только у этнических индийцев. Каждый брахмин после 4 лет занятий должен уметь вести миссионерскую работу, продолжая ежедневно посещать центры секты. Широко практикуется привлечение «микрофонов» — так называют известных, общественно значимых людей, способных улучшать имидж секты и озвучивать набор ее пропагандистских штампов. Для членов Б. К. характерно сознание избранности, неприсоединившиеся к их «божественной семье» считаются шудрами (т. е. низкорожденными), «ядовитыми, как змеи», со «всеми обезьяньими пороками» (*Хассиджа*. С. 97), но вести себя с ними рекомендуется отстраненно-доброжелательно. Благотворительностью, истинным проявлением милосердия считается не реальная помощь нуждающимся, а вовлечение новых членов (Духовное знание. С. 35). Исключается помощь не только шудрам, но и брахминам, т. к., по учению Б. К., сострадание к др. людям влечет принятие на себя их дурной кармы, за к-рую они должны сами нести ответственность, изживая ее в разного рода скорбных обстоятельствах. Социальные программы Б. К. (реабилитация наркозависимых и др.) преследуют рекламные цели.

Распространяемые Б. К. данные о количестве своих центров противоречивы (от 500 тыс. до 250 тыс.).

Секта имеет ряд орг-ций, существующих под такими названиями, как Дом медитации, Творческие группы, Единство ради мира, Академия для лучшего мира и др. С помощью своих пацифистских проектов Б. К. проникла в ООН. С 1980 г. как неправительственная орг-ция является членом Департамента общественной информации ООН, консультантом экономического и социального советов при ООН (с 1983) и при ЮНИСЕФ (с 1990). С 1983 г. Б. К. неоднократно устраивала т. н. Всемирные конференции мира в Маунт-Абу. В СССР ее центры стали открываться с сент. 1989 г., в наст. время отд-ния секты действуют в России (Москва и Московская обл., С.-Петербург и Ленинградская обл., Новосибирск, Пермь, Сочи и





др. города), в Белоруссии (Минск, Брест), на Украине (Одесса), в Узбекистане (Ташкент), в Латвии (Рига), в Казахстане (Алма-Ата), в Молдавии. По данным, предоставленным Б. К., к нач. XXI в. действуют 20 центров, их курирует Виджай Кумар, генеральный директор — Диди Чакрадхари.

В РФ секта была зарегистрирована Мин-вом юстиции в 1992 г. в качестве международной некоммерческой общественной орг-ции. Ун-т Б. К. имеет лицензию на образовательную деятельность «в сфере обучения нравственным и духовным ценностям». В 1999 г. Б. К. получила статус благотворительной орг-ции в Москве.

По свидетельствам людей, порвавших с орг-цией, последовательницы Б. К. крайне фанатичны; на тех, кто решил покинуть секту, оказывается сильное давление (Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. С. 233). Б. К. включена в списки тоталитарных и деструктивных сект, составленных правительствами Франции, Германии, Австрии, Бельгии и др., амер. и европ. орг-циями информирования о сектах, различными христ. Церквами. Таким же образом Б. К. определяется в итоговых документах международных правосл. научно-практических конференций (Белокуриха, 1999 г.; Н. Новгород, 2001 г., Запорожье, Екатеринбург, 2002 г.).

Ист.: Духовное знание и Раджа йога: Краткий курс. СПб., 1992; *Хассиджа Д. Ч.* Медитация в Раджа йоге. СПб., 1992; *Авьякт Бан Дада.* 1993–1994, 1994–1995. М., 1995; *он же.* 1995–1996. М., 1996; Новое знание для нового мира. Маунт Абу, 1997; Духовность — новое измерение. М., 1999.

Лит.: *Bendrath D.* Brahma Kumaris / Raja Yoga: Darstellung — Berichte — Dokumente. Münch., 1985; *Whaling F.* The Brahma Kumaris // J. of Contemporary Religion. 1995. Vol. 10. N 1; *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1997; Вторжение индуизма в Россию: Сб. ст. / Сост. В. А. Гурко. Пермь, 1997; Новые религ. организации России деструктивного и оккультного характера: Справ. Белгород, 1997; *Каниткар В. П. (Хемант), Коул У. О.* Индуизм. М., 2001; *Плотников М., диак.* «Брахма Кумарис» // *Дворкин А. Л.* Сектоведение: Тоталитарные секты. Н. Новг., 2002. С. 390–403; Новые религ. организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: Справ. / Авт.-сост. И. Куликов. М., 2002.

Диак. Михаил Плотников

БРА́ХМАН [санскр. brāhmaṇa], в большинстве направлений инд. религиозно-философской мысли обозначает высший принцип мирозда-

ния, безличную абсолютную реальность.

По своему происхождению слово «Б.» (ср. рода, образованное от корня брих — расти, расширяться) связано, по-видимому, с мифологемой Мирового древа и его обрядовой структурой. Древнейшие значения — сакральная формула, священное слово и магическая сила — отражены в текстах *Вед*. Как высший космический принцип Б. впервые выступает в Атхарваведе. Детальную разработку получает в *Упанишадах*, где Б. характеризуется как высшее объективное и запредельное начало, произведшее мир со всеми его формами и явлениями, включая богов, в результате «оплотнения» или «огрубления» нек-рой своей части. Б. недоступен рациональному постижению и потому в Упанишадах определяется только апофатически как «невидимое, непроявленное, непознаваемое, невоплощенное», т. е., согласно одному из «великих речений» Упанишад, как «не то, не то». Приобщение к Б., божественной основе вселенной, является преодолением смерти, выходом в вечность из мира мучительных перерождений. Это становится возможным благодаря связи между Б. и *Атманом* — глубинным, трансцендентным «Я» индивидуума. Путь освобождения (*мокша*) понимается как выявление человеком в себе Атмана, затем происходит реализация в сознании еще одного из «великих речений» Упанишад: «Всё есть Брахман и Брахман есть Атман». В теистической концепции *Бхагавадгиты* Б. ассоциируется с богом *Кришной*, но в большинстве случаев речь идет о его тождестве с низшей природой *Кришны* (пракрити). В шиваитской Шветашватара-упанишаде Б. тоже оказывается подчинен божественной личности (в данном случае Рудре-Шиве). В систематизированном философом *Шанкарой* учении монистической веданты (*адвайта-веданты*) безличный и бескачественный Абсолют (ниргуна-Б.) занимает высшее положение по отношению к богу, понимаемому как «окачественный» Б. (сагуна Б.). В адвайта-веданте, к-рая является наиболее распространенной из систем индуистской религ. философии, Б. выступает в качестве единственной подлинной реальности, видимый же мир рассматривается как иллюзия.

Лит.: *Топоров В. Н.* О брахмане: К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 20–74.

Я. В. Васильков

БРАХМАНИ́ЗМ, переходный период между древнейшей религией *Вед* и классическим *индуизмом*. Название связано с *брахманами* как определенным видом текстов, к-рые представляют основные тенденции, характерные для этой религ. системы.

Главной чертой Б. является сосредоточенность на описании и символическом истолковании ведийского жертвенного ритуала. Поскольку мир, согласно древнему ведийскому мифу, возник в результате принесения богами в жертву божественного космического первоначала *Пуруши*, жертвоприношение мыслилось движущим началом мирового процесса. Чтобы упорядоченный мир не вернулся к древнему хаосу, считалось необходимым постоянно воспроизводить акт первотворения в жертвенном ритуале. Согласно Б., даже существование богов зависело от регулярного совершения обращенных к ним жертвенных обрядов, что придавало профессиональным исполнителям ритуала, жрецам *брахманам*, исключительно высокий статус, временами превосходивший даже статус богов. Европ. исследователи иногда сравнивают отношение Б. к индуизму с отношением ритуалистического иудаизма периода Храма к позднему иудаизму синагоги.

Лит.: *Семенов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981; *Альбедиль М. Ф.* Брахманизм // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 81–82.

Я. В. Васильков

БРА́ХМАНЫ [санскр. brāhmaṇa], высшая *варна* (сословие) древнеинд. общества, куда входят духовенство и жрецы. Существовали также варны кшатриев (знатных воинов) и вайшья — рядовых общинников (скотоводы, земледельцы, торговцы). К трехчленной структуре, унаследованной от индоевроп. прошлого, в Индии добавилось 4-е, низшее сословие — шудры, к-рые не допускались к ведийскому знанию и участию в обрядах, т. е. находились за пределами общества ариев («благородных»).

В областях распространения ведийской культуры Б. реформировали древнюю систему архаического





ритуала и добились монополии на совершение общественных обрядов, оказывая ритуальные услуги 2 арийским варнам, прежде всего совершая сложные «торжественные» обряды — шраута для царей и др. богатых за-казчиков. За исполнение обрядов Б. получали богатые дары и считались единственной варной, члены к-рой могли принимать приношения, не оскверняясь передаваемым с ними грехом. Б. не пользовались влиянием в тех раннеинд. гос-вах, где власть принадлежала союзам воинской знати (ганы и сангхи), но играли большую роль во владениях наследственных царей-кшатриев. Деятельность царя обычно направлял его родовой жрец-брахман (пурохита), в его обязанность входило умение применить к политике и общественным делам закон (*дхарма*). Однако мн. придворные Б. — министры и советники — были не слишком разборчивы в средствах к достижению гос. и личных целей (см., напр., трактат о «науке политики» «Артхашастра»).

Первоначально важным занятием Б. было распространение ведийского знания и передача его ученикам. Со временем именно члены этого сословия стали специалистами по развившимся на основе ведийского знания различным областям традиц. науки (в их числе были даже учителя военного дела). В ср. века Б., подобно др. варнам, разделились на большое количество каст (*джати*) — эндогамных групп, объединенных общностью происхождения, религ. практикой, традиц. занятиями и обычаями. К тому времени определенная часть Б. обосновалась в индуистских «священных местах», где они добывали средства к существованию, совершая обряды для многочисленных паломников, нек-рые, еще в древности получив от царей в дар земли и деревни, превратились в землевладельцев. При брит. колониальном правлении доля Б. на адм. должностях неск. сократилась за счет др. каст (в частности, касты писцов — *кастха*), но за годы независимости представители этого сословия вновь заняли большую часть постов. В наст. время в варну Б. входит не более 6% населения Индии, тем не менее они повсеместно действуют как жрецы и составляют подавляющее большинство в рядах политических деятелей, интеллигенции и чиновников.

Лит.: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 147–151; *Upadhyay G. P.* Brahmanas in Ancient India: A Study in the Role of the Brahmana Class from c. 200 BC to c. AD 500. New Delhi, 1979; *Gupta C.* The Brahmanas in India: A Study Based on Inscriptions. Delhi, 1983; *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М., 1985. С. 165–171; *Алаев Л.* Брахманы // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 82–83.

Я. В. Васильков

БРАХМАНЫ, группа древнеинд. священных текстов, ритуальный и мифологический комментарий к *Ведам*. Этимологически термин может быть понят как «содержащий интерпретацию брахмана» и как «созданный брахманами», т. е. сословием жрецов.

Период создания Б. предположительно определяют X–VII вв. до Р. Х. Эти тексты в основном прозаические и содержат ритуальные предписания (видхи) и разъяснения (артхавада), причем последние относятся как к деталям ритуала, так и к текстам сопутствующих ведийских гимнов. Б. примыкают к различным ведам (самхитам) и принадлежат различным школам ведийской экзегезы. К Ригведе относится Б. Айтарея и Каушитаки, к Яджурведе — Тайттирия (традиция «Черной Яджурведы») и Шатапатха («Белая Яджурведа»), самая большая по объему и наиболее интересная по содержанию из Б. Это название можно перевести как «Брахмана ста путей», что определяет деление текста на 100 глав. Среди Б. Самаведы важнейшими являются Панчавимша и Джайминия. Позже других, по-видимому, появилась Б., приписанная к Атхарваведе, — Гопатха. Ряд текстов, известных в древности, до наст. времени не дошли.

Идейное содержание Б. составляет мистика жертвенного обряда. Детали ритуала жестко сопрягаются с элементами мифа и с различными составляющими космоса; т. о. утверждается мысль о связи (или тождестве) акта жертвоприношения с процессами, протекающими в мифологическом космосе (или психокосме). Специалисты выявляют в Б. элементы «протонаучных» теорий: из концепции «жизненных дыханий» (пран) в посл. развилась традиц. древнеинд. физиология; на базе мистической фонетики, грамматики и приема «этимологической реинтерпретации», призванной обнаружить глубинное мистическое значение в каждом слове обрядовых

формул, образовалась классическая инд. лингвистика. В тексты Б. вкраплены древнейшие в инд. лит-ре изложения мифов (в гимнах вед мифы лишь подразумеваются, сжаты до эпитетов божеств, даны краткими отсылками или намеками), сказания эпического характера, легенды. Наиболее известны сказание о любви царя Пурураваса и небесной девы Урваши (Шатапатха-брахмана), инд. версия мифа о потопе (Там же), сюжет о чудесном спасении силой молитвы приносимого в жертву брахманского сына Шунахшепы (Айтарея-брахмана).

Лит.: *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской лит-ры. М., 1980. С. 142–160; *Семенов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981; *Gonda J.* Vedic Literature. Wiesbaden, 1975; *Bhattacharji S.* Literature in the Vedic Age: In 2 vol. Calcutta, 1984–1986.

Я. В. Васильков

БРАХМО САМАДЖ [санскр. — Общество <поклонения> Брахману], религиозно-реформаторская орг-ция, созданная в 1828 г. в Калькутте Раммоханом Роем.

Будучи брахманом по рождению, Рой в юности испытал на себе сильное влияние как христ., так и мусульм. теологии. Результатами этого стали его желание очистить индуизм от наслоений, к-рые он считал отступлением от подлинного индуизма, и возвращение этой религии к т. н. ведическому монотеизму. В учении Роя *Брахман* — это единый Бог, и ему должны поклоняться все индусы, преодолевая сектантские размежевания; идолопоклонство и жертвоприношения он считал суевериями, освободиться от к-рых поможет разум. Для осуществления этих задач Рой и создал Б. с.

Он перевел *Упанишад*ы на англ. и бенг. языки и использовал их текст на собраниях Б. с., где проповедовали, молились и пели гимны, прославлявшие единого высшего бога, открывшегося людям в Упанишадах.

После смерти основателя Б. с. пришла в упадок и возродилась в 1842 г. благодаря активной деятельности Дебендранатха Тагора (1817–1905). Он ввел обряд посвящения и присягу, но это не спасло орг-цию от расколов. Причина разногласий присутствовала в Б. с. изначально, т. к. в учении Роя содержались элементы как исконных верований, так и приобретенных под зап. влиянием.



Для консервативно настроенного Тагора главным было первое, для его радикальных оппонентов — второе. В результате радикалы под началом К. Сена в 1866 г. создали собственное движение «Бхаратваршия Брахмо самадж».

Количество членов Б. с. никогда не превышало 10 тыс., но они принадлежали к инд. интеллектуальной элите, поэтому влияние этой орг-ции было несоизмеримо с ее численностью, напр., при поддержке Б. с. брит. власти запретили ритуал «сати» (самосожжения вдов). В XIX в. ее деятельность привела к противостоянию инд. западников и националистов, во многом напомиравшему идейную борьбу западников и славянофилов в России. Именно это противостояние породило в конце века такое явление, как неоиндуизм, адепты к-рого ведут активную проповедническую деятельность за пределами Индии.

Лит.: Sen P. K. Biography of a New Faith: In 2 vol. Calcutta, 1950–1954; Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. М., 1994.

Б. З. Фаликов

БРАЦИОТИС [греч. Μπρατσιώτης] Николаос (род. 1932, Афины), греч. библист. Сын П. Брациотиса. По окончании богословского фак-та Афинского ун-та продолжил богословское образование в Берлинском ун-те, позже окончил философский фак-т Мюнхенского ун-та. С 1965 г. преподает на богословском фак-те Афинского ун-та, с 1971 г. профессор ун-та на кафедре библейской теологии. Член «Немецкого общества по изучению Палестины» (с 1957), Международного об-ва по изучению ВЗ (с 1964), участник Международного конгресса по изучению ВЗ (в 1965).

Соч.: Εισαγωγή εις τούς μονολόγους του Ιερεμίου. Αθήναι, 1959; Der Monolog im Alten Testament // ZAW. 1961. Bd. 73. S. 30–70; Ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης. Αθήναι, 1967; Εισαγωγή εις την Θεολογίαν της Παλαιάς Διαθήκης. Αθήναι, 1967; Η Παλαιά Διαθήκη ως Άγία Γραφή. Αθήναι, 1996.

Прот. Валентин Асмус

БРАЦИОТИС Панайотис (1889, Фивы — 1982, Афины), греч. богослов и библист, член Афинской АН. Закончив богословский фак-т Афинского ун-та, продолжил обучение в Лейпцигском и Йенском ун-тах. В 1924–1960 гг. преподавал на богословском фак-те Афинского ун-та, с 1929 г. профессор кафедры

библейской истории; в 1955–1956 гг. ректор ун-та. Один из представителей Элладской Церкви на *Совещаниях глав Православных Церквей* в 1961, 1964, 1969 гг. В 1954–1960 гг. — член центрального комитета *Всемирного Совета Церквей*.

Б. — автор экзегетических комментариев к Книге пророка Исаии, Екклесиасту, Псалтири, Апокалипсису. Богословская проблематика отношений христианства и языческого мира, христ. мировоззрения и светской цивилизации отражена в работах «Христианство и эллинизм в сопоставлении и противопоставлении» (Χριστιανισμός και Ἑλληνισμός ἐν ἀντιθέσει και συνθέσει. Αθήναι, 1940), «Смысл христианской любви» (Τὸ νόημα τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης. Αθήναι, 1956), «Христианство и культура» (Χριστιανισμός και πολιτισμός. Αθήναι, 1940).

Соч.: Ἑβραίων παιδων ἀγωγή. Αθήναι, 1920; Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής ὡς Προφήτης. Αθήναι, 1921; Ὁ ἰουδαϊκὸς ὄχλος ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις. Αθήναι, 1923; Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολὴν μετὰ παραρτήματος περὶ τοῦ τῆς δουλείας θεσμοῦ ἐν τῇ ἀρχαϊότητι καὶ τῇ Καινῇ Διαθήκῃ. Αθήναι, 1923; Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι καὶ τὸ κοινωνικὸν πρόβλημα. Αθήναι, 1930; Εἰσαγωγή εἰς τὴν Παλαιάν Διαθήκην. Αθήναι, 1937; Η Ἀποκάλυψις τοῦ Ἰωάννου. Αθήναι, 1949, 1992; Τὸ κοινωνικὸν περιεχόμενον τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Αθήναι, 1953; Ὁ Ἐκκλησιαστής. Αθήναι, 1951; Αἱ ὁδοὶ τῶν Ἀναβαθμῶν τοῦ Ψαλτηρίου. Αθήναι, 1956; Χριστιανισμός, τεχνικὴ καὶ τεχνοκρατία. Αθήναι, 1960; Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen. Brux., 1961; Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Stuttgart, 1970.

Прот. Валентин Асмус

БРАЦЛАВСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Каменец-Подольская епархия*.

БРЭБУ [румын. Brebu], правосл. мон-рь в одноименной коммуне в жудеце Прахова (Румыния); памятник валашской архитектуры XVII в. Строительство соборного храма св. Архангелов началось ок. 1640 г., в правление валашского господара *Матей Басараба*. Строительство продолжил в 1689 г. господарь св. *Константин (Брыньковану)*, о чем свидетельствует надпись на внутренней стене храма, отделяющей наос от пронаоса. Б. подвергся частичному разрушению во время землетрясений 1790 и 1802 гг., реставрировался в 1958–1962 гг. В основных чертах монастырский храм повторяет облик соборной церкви мон-ря *Дялу*. Храм Б. триконховый и трехглавый, большая глава венчает наос, 2 меньшие поставлены

над вост. частью пронаоса. Апсиды с севера и юга многогранные, в интерьере полукруглые. Тройная аркада, опирающаяся на 2 восьмигранных столпа, делит пронаос на 2 неравных по площади компартимента, что является оригинальным элементом постройки. Наличники окон из обработанного камня выполнены в стиле поздней молдав. готики. Близ церкви находятся палаты господаря, где размещалась его летняя резиденция, — характерный образец гражданского зодчества Валахии. Мон-рь окружен стеной, над въездом расположена четырехъярусная кирпичная башня-колокольня высотой 27 м.

БРЭВЕ [лат. breve — кратко], вид краткого папского послания, по форме менее торжественного, чем *булла*. Его отличительный признак — «печать рыбака»: красная печать с изображением св. ап. Петра в лодке с сетью.

Б. восходят к т. н. малым буллам (tituli и mandamenta), к-рые издавались по насущным политическим и религ. вопросам. Со временем 2 вида этих «малых» папских посланий (litterae) стали больше различаться между собой по форме и содержанию. Вместо свинцовой они скреплялись восковой печатью с оттиском т. н. кольца рыбака. Впервые папа Римский *Климент IV* сообщает в послании от 7 марта 1265 г., что запечатывает его не свинцовой буллой, а печатью рыбака, к-рую Римские понтифики использовали для частных посланий (*Pothast. Bibliotheca*, N 19051). Первая сохранившаяся печать относится к понтификату *Николая III* (1277–1280), на ней св. Петр изображен с удочкой, а не с сетью, как в наст. время.

Понятие «Б.» появилось в период *схизмы в католической Церкви* (1378–1415) в Риме; у авиньонских пап этому типу документов соответствовали т. н. секретные послания (litterae secretae). Сходные формы корреспонденции существовали в XIV в. и в канцеляриях светских правителей: в Неаполитанском королевстве, во Франции, в Свящ. Римской империи. Древнейшее из сохранившихся Б. относится к понтификату *Бонифация IX* (от 7 окт. 1390, в наст. время в гос. архиве г. Мантуя). Первоначально Б. употреблялись только в политической корреспонденции и в адм. управле-



нии Патримонием св. Петра (*brevia de curia*). С сер. XV в. по желанию ходатаев вместо папских посланий иногда выдавались т. н. общие Б. (*brevia communia*). Среди них различались Б. с вложенным прошением (*brevia supplicatione introclusa*), содержащим повеление удовлетворить прошение, на к-рое и ставилась печать, и Б. без вложенного прошения (*brevia absque signatura* или *brevia extensa*), где папское распоряжение указывалось непосредственно в тексте. Все Б. должны были подписываться папой или кардиналом, занимавшим должность секретаря или канцлера. С 1470 г. в папской канцелярии велся регистр общих Б., а с XVI в. и др. Б.

По форме Б. делятся на закрытые и открытые. Закрытые писались на небольших пергаменных листках. Их формуляр окончательно сформировался к сер. XV в. В центре листа, над текстом, стояло имя папы, написанное заглавными буквами (напр., PIUS PAPA II). Текст начинался с обращения в звательном падеже без упоминания имени собственного (*Dilecte fili, Venerabilis frater*), далее шла приветственная формула «*Salutem et apostolicam benedictionem*» (Приветствие и апостольское благословение). В преамбуле излагалось существо дела, и затем следовали инструкции и распоряжения без обычных для булл клаузул и формул. Заканчивались Б. указанием даты и места их издания, при этом обязательно упоминалось, что они запечатываются печатью рыбака (напр., *Datum Romae apud Sanctum Petrum sub anulo piscatoris die XII Maii MCCCCLX pontificatus nostri anno secundo*). Справа, под текстом, ставилась подпись выдавшего Б. секретаря; с нач. XVI в. в нек-рых указывается также имя составителя текста (*scriptor brevium*). На оборотной стороне листа помещалось имя адресата в дательном падеже (напр., *Venerabili fratri Johanni episcopo Herbipolensi*). Закрытые Б. складывались неск. раз, в них делались 2 прорези, через к-рые протягивалась пергаменная лента. Ее концы крепились на Б. восковой красной печатью. С 1842 г. оттиск кольца рыбака на воске сменяет печать с красными чернилами.

Открытые Б. (*brevia aperta*) появились в кон. XV в., они не складывались, как закрытые, а печать помещалась на оборотной стороне листа.

Этот тип употреблялся для папских посланий, касавшихся евреев (с особой приветственной формулой), индульгенций (вместо адресата в звательном падеже была написана формула «*Universis Christi fidelibus praesentes litteras inspecturis*» (Всех верных настоящим письмом во Христе уведомляем) и документов «на вечное памятование» (*Ad perpetuam rei memoriam*).

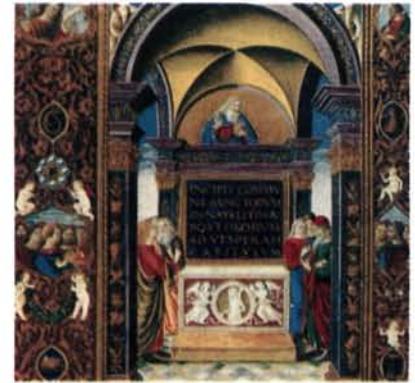
Обычно в Б. затрагивались менее важные вопросы, чем, напр., в торжественных папских посланиях, но этот обычай часто нарушался. Так, папа Юлий II, давая англ. кор. Генриху VIII диспенсацию на брак с вдовой своего брата Екатериной Арагонской, направил ему сначала Б., а затем буллу. Папа Римский Пий IX в 1850 г. выбрал форму Б. для декрета о восстановлении епископальной системы в католич. Церкви Англии, а папа Лев XIII издал буллу, восстанавливая католич. епископат в Шотландии (1878). Орден иезуитов был запрещен Б. папы Климента XIV в 1773 г., а восстановлен буллой Пия VII в 1814 г.

Совр. употребление Б. регламентируется конституцией папы Пия X «*Sapienter consilio*» (29 июня 1908), определившей виды папских посланий. Ее положения были включены в Кодекс канонического права 1917 г. Папа Павел VI возложил подготовку и рассылку Б. на гос. секретариат Ватикана (апостольская конституция «*Regimini Ecclesiae universae*», 1967). Б. обязательно публикуются в *Acta Apostolicae Sedis*.

Лит.: Schmitz-Kallenberg L. *Practica cancellariae apostolicae saeculi XV exeuntis*: Ein Handbuch f. den Verkehr mit der päpstlichen Kanzlei. Münster, 1904; *idem*. Die Lehre von den Papsturkunden // *Meister A. Grundriss der Geschichtswissenschaft*. В., 1913. Bd. 1. T. 2. S. 56–116; Fink K. A. Die ältesten Breven und Brevenregister // QFIAB. 1933/34. Bd. 25. S. 292–307; *idem*. Untersuchungen über die päpstlichen Breven des 15. Jh. // RQS. 1935. Bd. 43. S. 55–86, 179; Rabikauskas P. De significatione verborum «*bullae*», «*breve*» // *Periodica de re morali, canonica, liturgica*. 1966. T. 55. P. 85–92; Frenz Th. Die verlorenen Brevenregister 1421–1527 // QFIAB. 1977. Bd. 57. S. 354–365.

Е. В. Казбекова

БРЕВИАРИЙ [лат. *breviarium* от *brevis* — краткий], католич. литургическая книга, содержащая последования всех служб суточного, седмичного и годового богослужбных кругов. В отличие от др. лат. богослужбных книг (*Миссала*, *Понтификала*, *Ритуала* и т. п.), название



Бревиарий. Титульный лист.
1487–1492 гг. (Vat. Urb. Lat. 112)

к-рых прямо указывает на их содержание, слово «*breviarium*» означает лишь «изложение чего-либо вкратце», «конспект», «извлечение», «обобщение».

История и причины составления Б. Античное христианство было преимущественно «городской» религией, но крушение Зап. Римской империи и общий культурный и социально-экономический упадок привели к тому, что церковная жизнь в раннесредневек. Европе сосредоточилась в небольших сельских приходах и мон-рях, к-рые не имели достаточных сил и средств для воспроизведения в полном объеме богослужения Рима и др. крупных центров. Реорганизация клира по типу монашеской общины и те изменения, что произошли во всем строе литургической жизни католич. Церкви при *Каролингах*, привели к появлению принципиально иных по своему характеру богослужбных книг. Если до VIII–IX вв. основные составляющие рим. *оффиция* (круга суточных служб) — псалмы, песнопения, молитвы, чтения из Свящ. Писания и т. д. — в соответствии с типом текста содержались в неск. отдельных книгах (*Псалтири*, *Сакраментарии*, *Антифонари*, *Лекционарии*, *Гомилиарии* и др.), то постепенно, в связи с тем что совершенные служб суточного круга стало считаться прямой обязанностью одних лишь клириков и монашествующих, а не всей церковной общины, как в первые века (*Salmon*. *La prière des heures*. P. 833), начала проявляться тенденция к созданию более универсальных литургических сборников, включающих в свой состав законченные последования служб одного праздника или отдельного периода года, чтобы даже один священник без помощи большого штата



церковнослужителей мог совершать полный круг ежедневных молитвословий.

Основным прототипом такого рода книг были Коллектарыи, содержавшие первоначально лишь молитвы-коллекты, позже к ним были добавлены чтения из Свящ. Писания (capitula), богослужебные указания (ordo officiorum), месяцеслов, пасхальные таблицы, *лунник*, отдельные песнопения подвижных и неподвижных праздников (proprium de tempore et proprium de sanctis). С XI в. известны также рукописи (т. н. Б.-Миссалы), содержащие чин мессы после 3-го часа (напр., Vallic. F. 92; см. *Salmon*. Office divin. P. 64–67). Со временем на основе этих книг и возник Б., причем этот термин (breviarium) первоначально относился не ко всему сборнику, а только к богослужебным указаниям (ср.: Ordo romanus. XVII // *Andrieu*. Ordines romani. Vol. 3. P. 175). В то время как в нек-рых ранних рукописях (напр., Paris. Bibliothèque Mazarine. 364, кон. XI – нач. XII в.) материал располагался блоками, соответствующими тем литургическим книгам, откуда он был заимствован, в XII–XIII вв. утвердилось расположение материала в соответствии с литургическим порядком (*Gy*. P. 104–113). Т. о., процесс возникновения и формирования Б. можно сравнить с появлением в визант. ареале в VIII–X вв. гимнографических книг-антологий (Октоиха, Триоди, Минеи), пришедших на смену жанровым сборникам (Кондакарям, Стихирарям и др.).

В связи с распространением практики приватного вычитывания служб (DSAMDH. T. 11. Col. 700), а также активной миссионерской деятельностью и массовыми паломничествами возникла потребность в кратких и удобных для ношения литургических рукописях. Для уменьшения объема были незначительно сокращены службы, в первую очередь за счет певч. текстов и библейских чтений (напр., клюнийские Б. XI–XIII в.; см. *Hourlier*. P. 163–173), так что уже Трирский Собор 1227 г. мог обязать всех клириков, находившихся в дороге, иметь у себя Б. (*Salmon*. La prière des heures. P. 841).

Наиболее значимым для рождения классического Breviarium Romanum стало появление в XIII в. нищенствующих орденов, к-рые жили общинами в миру, а не в мона-

хально вычитывали службы официция в качестве личного ежедневного молитвенного правила.

Б. Римской курии. Возрастание светской власти Римских понтификов требовало их постоянного участия в адм. делах и частых отлучек из Рима. Поэтому папы со времен *Льва IX* (1049–1054) предпочитали совершать богослужения не в Латеранской базилике, а в своей домово́й церкви – часовне св. Лаврентия, называемой Святая Святых (Sancta Sanctorum), тоже входившей в комплекс Латеранского дворца. При этом тексты служб по возможности сокращались (*Righetti*. T. 2. P. 655). Официальное изменение этих изменений произошло при папе *Иннокентии III* (1198–1216), к-рый составил сокращенный чин официция для папской курии (Ordinarium Curiae Romanae) (сохр. только копия 1365 г. – ркп. Paris. Lat. 4162A – *Van Dijk*. Some Manuscripts. P. 231 ff.). При папе *Гонории III* (1216–1227) реформированный Б. был воспринят братьями-миноритами, о чем свидетельствуют соответствующие указания в Правилах св. *Франциска Ассизского* (1223) (*Righetti*. T. 2. P. 656–657; *Van Dijk*. An Authentic Copy. P. 68–76) и заглавия францисканских Б., составленных «по обычаю Римской курии» или «по указанию папы Иннокентия» (напр., т. н. «Бревиарий св. Клары» – Assisi. Bibl. Comun. 694, ок. 1224 г.). В 1241 г. папа *Григорий IX* (1227–1241) санкционировал внесение новых изменений в Б. для согласования его с уставом и обычаями ордена *францисканцев*. Редактирование было поручено Хеймону († 1244), главе ордена, к-рый не только исправил очевидные ошибки, но и отделил *рубрики* Миссала от рубрик собственно Б., добавив при этом новые. Основная его задача состояла в том, чтобы сделать Б. более универсальным и удобным для приватного использования.

В 1278 г. папа-францисканец *Николай III* (1277–1280) повелел заменить все рим. литургические книги на францисканские. Хотя в Латеранской базилике еще в течение 100 лет (до *Григория XI* (1370–1378)) служили по-старому, новый Б. стал очень быстро распространяться в Европе, так что рукописные Б. XIV–XV вв. большей частью представляют собой францисканскую редакцию Б. Римской курии. Тем не менее в нек-рых диоцезах и кафедральных соборах еще и в XV–XVI вв. продолжали пользоваться собственными рукописными Б. В последнее десятилетие XV в. появилось свыше 520 различных печатных изданий Б., в к-рых также отразились местные традиции.

Отличительные черты францисканских Б. В их основе лежит галликанская, а не рим. редакция текста Псалтири; жестко зафиксированы библейские чтения; отменено чтение Свящ. Писания на Пасху и ее октаву (аналог визант. отдания праздника), а на праздники святых оно заменено чтениями из творений отцов Церкви; на всех службах есть гимны (введено более 80 новых), встречаются последования праздников Тела Господня (Corpus Domini) и Св. Троицы (*Righetti*. T. 2. P. 662). По сравнению с Б. Римской курии во францисканских значительно большее число памятней святых, причем статус многих повышен за счет введения октав и новых чтений. Впосл. это обстоятельство привело к тому, что даже в период Великого поста праздничные службы стали превалировать над будничными. Кроме того, в обновленный Б. вошло множество апокрифов и легенд (в основном из мартиролога *Адоны* (PL. 123. Col. 139–145) и *Liber pontificalis*. На completorium (повечерии) введено пение составленных еще в XI в. 4 антифонов ко Пресв. Деве (Alma Redemptoris, Ave Regina, Regina coeli, Salve Regina). На воскресном 1-м часе увеличено число псалмов (с 3 до 9) и добавлен *Афанасиев Символ веры*. Все службы седмицы завершаются одной и той же воскресной коллектой. Такая замена ежедневно изменяемых молитв одной, общей для всех дней привела к потере целой системы рим. седмичных коллект.

Реформы XVI в. В позднее средневековье вычитывание клириками служб суточного круга в удобное для них время стало устойчивой практикой, хотя официально замена общей молитвы на частную считалась исключением, допустимым лишь по необходимости. Поэтому в XVI в. один за другим стали появляться альтернативные проекты, так или иначе упрощавшие или сокращавшие службы официция. Интеллектуалов той эпохи не устраивала «варварская» латынь богослужебных текстов, написанных в ср. века. Папа *Лев X* (1513–1521), покрови-

тельствовавший гуманистам, первым решился на реформирование гимнографической части Б. Подготовленный к изданию рукописный проект сгорел во время пожара в Риме в 1527 г. (*Righetti*. Т. 2. Р. 667). Папа *Климент VII* (1523–1534) утвердил для частного употребления исправления в гимнарии в составе Б., сделанные еп. Дзаккариа Феррери (он использовал в текстах гимнов аллюзии на образы классической древности). Тот же папа поручил составить новый Б. кард. Дж. П. Караффе (1529), но передумал и отдал предпочтение проекту, предложенному испан. кард. Ф. Киньонесом.

Б. Киньонеса. Францисканец Франсиско де Лос Анхелес Киньонес уже в 1535 г. подготовил и выпустил 1-е изд. нового Б., к-рый предназначался только для частного употребления, в то время как прежний сохранялся для публичной молитвы. Реформа проходила под лозунгами «возврата к источникам», что было отмечено в заглавии («Римский Бreviарий, составленный и построенный, главным образом, из [текстов] Свящ. Писания и проверенных житий святых»). Др. наименование — Бreviарий Св. Креста (*Breviarium S. Crucis*) — происходит от названия базилики, настоятелем к-рой был Киньонес. В этом Б. сохранено традиц. для рим. обряда еженедельное вычитывание Псалтири, но псалмы расположены не в библейском порядке, а соответственно их длине и содержанию, по 3 псалма на каждом часе (2 коротких и 1 длинный) без повторов. Перенесение псалмов на др. день запрещается. В текст Б. введены краткие титулы-комментарии к псалмам. Из 4 nocturnae (ночных или предрасветных служб) Киньонес оставил только одну с 3 чтениями, зарезервировав для нее самые длинные псалмы и соединив с *Laudes* (аналог заключительной части визант. утрени), к-рые потеряли свой гимн. Пс 118 разделен на 11 частей, к-рые входят в службы воскресных 1, 3, 6 и 9-го часов. Отменены праздничные псалмы, чтения из житий, вотивные службы и весь певч. материал (антифоны, респонсории, гимны и т. п.; во 2-м изд. частично восстановлены), но зато увеличен объем чтений из Свящ. Писания. Значительно сокращено число служб святым (санкторал) (оставлено всего 111 памятней святых).

После разрешения на публикацию в 1535 г., данного папой *Павлом III*, уже через год, в 1536 г., Б. Киньонеса выдержал 11 изданий, а за следующие 32 года — более 100. Кард. Караффа, став папой *Павлом IV* (1555–1559), отозвал папское разрешение на издание реформированного Б. и хотел ввести в употребление свой собственный, но его неожиданная смерть помешала осуществлению этих планов. При *Пии IV* (1559–1565) Б. Киньонеса вновь ненадолго был разрешен.

Breviarium Romanum restitutum. *Триденский Собор* (1545–1552, 1562–1563) в связи с нараставшей литургической анархией и ввиду угроз, исходивших от протестантизма, принял решение о реформировании литургических книг (вопрос обсуждался на 3-й сессии в 1563). Специально созданная комиссия предложила взять за основу проект кард. Караффы, но папа *Пий IV* воспротивился этому. При следующем папе комиссия в обновленном составе постановила вернуться к дореформенному состоянию (до 1535), восставовив Б. Римской курии (отсюда его наименование *restitutum* — «восстановленный»). Исполняя волю Собора, папа *Пий V* (1566–1572) издал буллу «*Quod a nobis*» (9 июля 1568), в к-рой устанавливался 200-летний срок давности для Б., все менее древние запрещались. Т. о., собственные Б. сохранили только нек-рые монашеские ордена (бенедиктинцы, доминиканцы, кармелиты и премонстранты), а также кафедральные соборы Милана, Аквилеи, Толедо, Парижа, Лиона, Безансона, Кёльна, Мюнстера и Трира.

Б. *Пия V* издавался в 2 вариантах: в одном томе (*Totum*) или в 4 частях (*partes*) по временам года. Из-за колебания даты Пасхи в пределах 5 недель (от 22 марта до 25 апр.) службы неподвижных праздников и памятней святых одного тома вновь повторялись в следующем. «Зимняя» часть (*hiemalis*) включает тексты служб периода Адвента, Рождества Христова и Богоявления, вплоть до субботы перед первым воскресеньем Великого поста (по календарю — с 26 ноября по 12 марта), в «весеннюю» (*vernalis*) входят службы Великого поста, Пасхи и Пятидесятницы (с 7 февр. по 19 июня), в «летнюю» (*aestivalis*) — службы первых 15 седмиц по Пятидесятнице (с 18 мая по 2 сент.), «осенняя»

часть (*autumnalis*) охватывает период с 11-го воскресенья по Пятидесятнице до начала Адвента (с 28 авг. по 2 дек.).

Каждый том включает: вводную часть, содержащую папские буллы (*Пия V* и др. пап, вносивших в посл. изменения — *Климента VIII*, *Урбана VIII*, *Льва XIII*), календарь и таблицы для вычисления дат Пасхи, праздников подвижного цикла и богослужебные указания (*Rubricae generales breviarii*); наиболее часто повторяющиеся и общие для всех служб молитвы, отпусты и благословения (*Ordinarium*); 150 псалмов (*Psalterium*), распределенных по каноническим часам и дням седмицы (*feria*), начиная с воскресных утренних служб (*matutinae* и *Laudes*); службы подвижного цикла (*Proprium de tempore*); службы неподвижных праздников и памятней святых (*Proprium de sanctis*); службы разным ликам святых (*Commune sanctorum*); приложения (*Extra services*): краткую службу Божией Матери (*Officium parvum V. Mariae*), службу за усопших, вотивные службы, 7 покаянных псалмов (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142), степенные псалмы (*Graduales*), литанию святым, молитвы благословения трапезы и др.

По сути, *Breviarium Romanum restitutum* представляет собой францисканский извод Б. Римской курии, в к-ром галликанская Псалтирь заменена рим., хотя в части антифонов и респонсоров сохраняется галликанский текст; упорядочены рубрики; лекционная система в общем соответствует *Ordo romanus XIII A* (*Andrieu. Ordines. Vol. 2. P. 481–488*), но библейские чтения, по сравнению с Б. Римской курии, сокращены в 3 раза. Исключены гомилии Оригена и множество апокрифических и легендарных житийных текстов. Больше всего изменений внесено в санкторал: за основу принят мессыслов времен папы *Григория VII* (1073–1085), максимально ограничены переносы праздников святых из разряда «простые» (*simplices*), большая часть октав отменена, мн. памяти святых из разряда «полу-двойных» (*semiduplices*) переведены в «простые» (в итоге оставлено 57 «двойных» (*duplices*), 30 «полу-двойных» и 33 «простых»). При этом замена воскресной службы службами святых считается нормой.

Псалтирь вычитывается за одну седмицу (псалмы с 1-го по 108-й —



на утренних службах, а со 109-го по 147-й — на вечерних (на ноктурнах полагается 18 псалмов и 12 чтений, на будничных — 12 псалмов и 3 чтения; на Laudes — 6 псалмов и песнь из ВЗ; на completorium — 4 псалма; на 1-м часе в воскресенье — 5 псалмов). Текст псалмов не дробится. *Библейские песни* из НЗ стихословятся ежедневно: Magnificat на вечерне, Benedictus — на Laudes, Nunc dimittis — на completorium. На ноктурнах читается Свящ. Писание: на 1-й — ВЗ и НЗ, на 2-й — в праздники святых читаются их жития, на 3-й — Евангелие, после к-рого следует чтение проповеди (homilia) или толкования кого-то из св. отцов, в конце служб — небольшие отрывки из Свящ. Писания и житий (capitula).

В начале всех последований читаются молитвы «Pater noster» и «Ave Maria», на нек-рых службах к ним добавляется еще и *Апостольский Символ веры*, а на 1-м часе рядовых воскресений — Афанасиев Символ веры. Laudes и вечерня заканчиваются антифонами ко Пресв. Деве. В конце праздничных matutinae поется гимн «Te Deum». По субботам, кроме периода Великого поста, больших праздников и памятей святых, имеющих бдение (vigilia), положено служить краткую службу Божией Матери, по понедельникам — службу за усопших, по средам и пятницам Великого поста читаются покаянные и степенные псалмы соответственно.

Священнические молитвы (orationes) изменяются в зависимости от дня седмицы. Почти на всех часах читается коллекта, взятая из чина мессы, но 1-й час и completorium имеют свои особые, неизменяемые молитвы. Кроме того, на нек-рых службах совершается поминовение (Commemoratio).

Дополнения и изменения в XVII–XIX вв. Б. Пия V был закреплен в уставах-конституциях новых католич. орденов (иезуитов, камиллиан и др.), возникших в XVI–XVII вв., для к-рых миссионерское служение стояло на первом месте. Б. стал также одним из основных пособий в личной молитвенной практике мирян. Однако сложная система рубрик и обилие гимнографических и агиографических текстов делало его использование в условиях жизни в миру затруднительным даже для приходского духовенства. Последую-

щие же реформы только увеличили уже имевшиеся диспропорции.

Папа Сикст V (1585–1590), бывший до избрания членом Ордена францисканцев, вернул обратно большую часть праздников святых, исключенных Пием V (св. Франциска, св. *Антония Падуанского* и др.). При нем же началось исправление *Вульгаты*, к-рое завершил Климент VIII (1592–1605).

В 1588 г. была создана Конгрегация священных обрядов, к-рая взяла под свой контроль исправление и издание всех литургических книг, в результате чего в следующем году на утверждение папе был предложен целый ряд изменений в Б., но смерть понтифика вновь остановила реформы.

Комиссия, созданная папой Климентом VIII, состояла из знаменитых ученых (кардиналов Цезаря *Барония* и Роберто *Беллармина*, литургиста Б. Гаванта и др.), но при этом ее главной задачей было «внести как можно меньше исправлений» (*Righetti*. Т. 2. Р. 678). Булла «Cum in Ecclesia» (от 10 мая 1602) закрепила в Б. григорианский календарь и пересмотренный текст Вульгаты (т. н. Sixtino-Clementina). В понтификат *Павла VI* (1605–1621) при участии Беллармина была произведена адаптация рим. Б. для бенедиктинского богослужения (эта редакция утверждена в 1609).

При папе Урбане VIII (1623–1644) очередная комиссия по пересмотру текстов (super emendationem) Б., прежде всего гимнографических, предложила ввести знак астериска для обозначения паузы при пении или чтении и поправить метрический размер и стиль гимнов, исключив нек-рые, казавшиеся грубыми по языку и сомнительными по содержанию. Новый Гимнарий был издан в 1629 г., а полный Б. — в 1632 г. (утвержден буллой «Divinam psalmodiam» от 25 янв. 1631).

В начале понтификата *Климента X* (1670–1676) множество памятей святых было переведено в разряд «двойных» (duplices), тоже произошло и с новоканонизированными святыми (*Righetti*. Т. 2. Р. 679). Вместо 138 праздников святых в 1-м издании Б. Пия V в изданиях XVIII в. их было уже 228 (*Idem*. Р. 683). Только вмешательство Конгрегации обрядов в 1671 г., а затем декрет *Климента XI* (в 1714) смогли приостановить этот процесс.

В 1746 г., при папе *Бенедикте XIV*, несмотря на движение за реформу оффиция, вновь были добавлены службы новоканонизированным святым. В целом в эпоху Просвещения интерес к Б. среди мирян стал пропадать. Во Франции вошли в употребление т. н. неогалликанские Б. (Н. de Villars. Vienne, 1678; F. de Harlay de Champvallon. P., 1680; Ch. de Vintimille. P., 1736; и др. — всего 7 изданий), а также Б. монашеских орденов (напр., бенедиктинские — Cluny, 1686; St-Vanne, 1777; St-Maur, 1787) и отдельных франц. диоцезов (Orlean, 1693; Sens, 1725; Auxerre, 1726). Заключение конкордата папы *Пия VII* с Наполеоном (1801) и особенно деятельность аббата Проспера *Геранже* (1805–1875) способствовали возвращению рим. Б.

При папе Льве XIII (1878–1903) были добавлены типовые службы для месточтимых святых (officia propria pro aliquibus locis) и вотивные службы для обычных дней (1883). Наконец, в связи с непомерным разрастанием санкторала в 1902 г. была создана комиссия по пересмотру Б.

Реформы XX в. Б. Пия X. Конституция «Divino afflatu» (от 1 нояб. 1911) папы *Пия X* ознаменовала собой начало новой эпохи реформ. Б., изданный в 1914 г., рассматривался



Бревиарий папы Пия X. Proprium sanctorum. 1914 г.

понтификом прежде всего как инструмент в деле личного спасения, а не как литургическая книга всей Церкви, что нашло отражение и в Кодексе канонического права (1918), в к-ром впервые официально поощрялось приватное вычитывание служб по Б.

Пий X сократил псалмы воскресных ноктурн до 9 (с 9 чтениями). Впервые за всю историю христ. богослужения *хвалитные псалмы* (Пс 148–150) стали читаться не ежедневно, а лишь по одному на каж-





дый день, начиная с субботы (148, 116, 134, 145, 146, 147, 150). Пс 50 и 62 также перестали быть неизменной составляющей Laudes. Вводились «разделенные» (divisi) псалмы. Библейские песни сохранены только для периода поста и праздников святых, имеющих бдение (vigilia). Пение Magnificat исключено из состава вечерни. Отменена служба по усопшим (Officium defunctorum) по понедельникам, степенные псалмы по средам и покаянный чин по пятницам в посты. Воскресную службу разрешено было отменять только на великие праздники.

Предсоборные изменения в Б. Папа *Пий XII* (1939–1958), поддержавший *литургическое движение* (конституция «In cotidianis precibus» от 24 марта 1945 и особенно энциклика «Mediator Dei» от 1947), решил продолжить реформирование Б. Был утвержден новый перевод Псалтири, подготовленный Библейским ин-том в Риме, и создана комиссия для разработки нового распределения псалмов по службам суточного и седмичного кругов. В 1955 г. вышел Декрет об упрощении рубрик (De rubricis ad simpliciorum formam redigendis), что отразилось уже на изд. Б. 1957 г., в к-ром были отменены предначинательные молитвы (Pater noster, Ave Maria и Credo); конечные антифоны ко Пресв. Деве сохранены только для completorium, а Афанасиев Символ веры — только на праздник Св. Троицы (Salmon. La prière des heures. P. 854–855); запрещено переносить к.-л. чтения, антифоны, респонсории или гимны на др. дни; отменены все молитвенные обращения ко Кресту Христову. Для великих праздников и воскресных дней была оставлена только «первая вечерня». Максимально восстановлено будничное и постовое богослужение, для чего отменена большая часть бдений (vigilia), а праздники из разряда «полудвойных» (semiduplices) заменены на «поминовение» (memoria) (т. е. вместо целой службы — лишь упоминание); октавы сохранены только для Рождества, Пасхи и Пятидесятницы.

Следующим шагом на пути упрощения официия стали послание (motu proprio) папы *Иоанна XXIII* «Rubricam instructum» от 25 июля 1960 г. и выпущенный в том же году «Corpus rubricatum» для Б. и Миссала (Salmon. La prière des heures. P. 855).

Последним, еще сохранявшим связь с рим. традициями, стал Б., изданный в 1961 г.

Реформа II Ватиканского Собора. В ходе реформ, инициированных *Ватиканским II Собором* (1962–1965), традиц. рим. система суточных служб была фактически разрушена и заменена т. н. Литургией часов (Liturgia horarum). Впервые использовать такое название вместо Б. для обозначения литургической книги предложил в 1959 г. В. Раффа. Общие принципы реформы были выражены в конституции «Sacrosanctum Concilium» от 4 дек. 1963 г. (SC. 83–101): слово «литургия» употреблено потому, что это общая молитва Церкви (SC. 90), глас всего мистического Тела (SC. 99), слово «часов» — потому, что составлена для освящения всего течения дня и ночи (SC. 84). Издание «Liturgia Horarum» (1971–1972) было утверждено конституцией папы *Паула VI* «Laudis Canticum» от 1 нояб. 1970 г. (AAS. T. 63. 1971. P. 527–535).

Во введении к 1-му тому Литургии часов помещалась «Генеральная инструкция о Литургии часов» (Instructio generalis de Liturgia Horarum — см. Roguet A. M. The General Instruction), предлагающая новое понимание официия как ритуализированного диалога человечества с Богом. Основные положения этого документа следующие. Поддержание общей молитвы народа Божия определяется как одна из главных обязанностей Церкви (ст. 1). Каждый католик, читающий «Liturgia horarum», участвует в молитве Христа и становится причастным божественной природе, поскольку молитвы Б. написаны Духом Святым (ст. 5–9). Однако в инструкции обосновывается и возможность препоручения (deputatio) общественной молитвы отдельным членам Церкви, т. е. священству и монашествующим (ст. 23–26). Каждая служба официия отныне должна совершаться только в подобающее ей время (SC. 88). Утренняя и вечерняя рассматриваются как стержневые. Nocturnae заменяются Часом чтений, к-рый может совершаться в любое время. 1-й час, как появившийся в составе рим. официия позднее др. служб, упраздняется, а малые часы (3, 6, 9-й) сохраняются в качестве обязательных только при службе с участием хора (SC. 89),

миряне же могут читать только один из часов по выбору. Увеличен срок для вычитывания полной Псалтири, вместо одной недели — 4 (SC. 91). Нек-рые псалмы и стихи опущены как не подходящие по смыслу. К каждому псалму прилагается своя коллекта. В «Литургию часов» включено множество новых, ранее не использовавшихся библейских песен (особенно из Апокалипсиса), все библейские песни из ВЗ перенесены на утреннюю службу, а из НЗ — на вечернюю, чего раньше никогда не было. Каждый псалом предваряется кратким комментарием, подобно Б. Киньонеса. Все службы начинаются с гимна. Центральное место отведено чтениям из Свящ. Писания (SC. 92), после чего положены короткий респонсорий и библейская песнь. Впервые в чине введено ритуальное молчание (SC. 30).

В 1-е изд. «Литургии часов» был включен новый календарь (Calendarium Romanum. Vatican, 1969), а во 2-е — Новая Вулгата (апостольская конституция *Иоанна Павла II* «Scripturarum thesaurus» от 25 апр. 1979) и нумерация псалмов по евр. Библии. В связи с тем что латынь решением II Ватиканского Собора перестала быть единственным богослужебным языком католич. Церкви (SC. 101), были выпущены переводы «Liturgia horarum» на разные языки мира, включая африкан. Несмотря на столь радикальные реформы, «Литургии часов» не удалось занять того исключительного положения в личной молитвенной практике мирян, к-рое прежде занимал Б., в первую очередь потому, что серьезную конкуренцию новой системе стали составлять альтернативные офиц. и неофиц. молитвословы и часословы на национальных языках, в гораздо большей степени упрощавшие чинопоследования и смешивавшие различные традиции. Ист.: *древнейшие Б.*: Leroquis V. Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France. Mâcon, 1934; *idem*. Le bréviaire-missel du prieuré clunisien de Lewes (Coll. G. Moreau). P., 1935; Blanchard P. Un bréviaire de Cluny // RBen. 1947. Vol. 57. P. 201–209; Gy P.-M. Les premiers bréviaires de St-Gall (2 quart du XI^e s.) // Liturgie: Gestalt und Vollzug. Münch., 1963. P. 104–113; Gamber K. Codices Liturgici Latini Antiquiores. Freiburg (Schweiz), 1963–1988. 3 vol. (Spicilegii Friburgensis subs.; 1); Salmon P. Les Manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane. R., 1968–1972. (ST, Vol. 251, 253, 260, 267, 270); *Б. Римской курии*: Van Dijk S. J. P. The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and





Нотированный доминиканский
бreviary. 2-я пол. XV в. Германия
(Huntington library. San-Marino,
California. HM 1065. Fol. 143v — 144)

Related Documents. Fribourg, 1975. (Spicilegium Friburgense; 22); **францисканские Б.:** Van Dijk S. J. P. Some Manuscripts of the Earliest Franciscan Liturgy // Franciscan Studies. 1954. Vol. 14. P. 231–252; *idem*. Some Manuscripts of the Earliest Franciscan Rules // *Ibid*. P. 253 ff.; 1956. Vol. 16. P. 60 ff.; *idem*. An Authentic Copy of the Franciscan Regula Breviary // Scriptorium. 1962. Vol. 16. P. 68–76; Abate G. Il primitivo breviario francescano 1224–1227 // Miscellanea Franciscana Salentina. Lecce, 1960. Vol. 60. P. 47–240; Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243–1307) / Ed. S. J. P. Van Dijk. Vol. 1. Introd.: Description of Manuscripts; Vol. 2. Texts. Leiden, 1963. (Studia et Documenta Franciscana; 1–2); **Б. Квинонеса:** Legg J. W. Breviarium Romanum a Francisco Cardinale Quignonio ed. 1535. Camb., 1888; *idem*. The Second Recension of the Quignon Breviary. Vol. 1: Text. L., 1908; Vol. 2: Liturgical Introduction. 1912. (H. Bradshaw Society; 35, 42); **тридентские Б.:** Breviarium romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, Pii V. iussu editum. R., 1568 (изд. до 1914 г.); **Б. Пия X:** Breviarium Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini... Pii X auctoritate reformatum. Vat., 1914 (изд. до 1956 г.); предсоборные Б.: Breviarium Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini... summorum pontificum cura recognitum cum nova Psalterii versione a Pio papa XII approbatum. Tours, 1957. 4 vol.; Breviarium romanum... Tours, 1962. 2 vol.; **«Литургия часов»:** Officium divinum ex decreto SS. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli papae VI promulgatum. Liturgia horarum iuxta ritum romanum. Vat., 1971–1972, 1985–1987². 4 vol.; Roguet A. M. The General Instruction on the Liturgy of the Hours with a Commentary. L.; Colledgeville, 1971.

Лит.: Bohatta H. Bibliographie der Breviere, 1501–1850. Lpz., 1937. Stuttg., 1963; Leclercq H. Bréviaire // DACL. Vol. 2. Col. 1262–1316; Righetti M. Manuale di storia liturgica. Mil., 1955. Vol. 2; Van Dijk S. J. P., Hazelden-Walker J. The Origins of the Modern Roman Liturgy: The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the XIIIth Cent. L., 1960; Salmon P. The Breviary through the Century. Colledgeville, 1962; *idem*. La prière des heures // L'Eglise en prière / Ed. A. Martimort. P., 1965. P. 787–876; *idem*. L'office divin au Moyen Âge: Histoire de la formation du bréviaire du IX^e au XVI^e siècle. P., 1967. (Lex orandi; 43); Jungmann J. A. Why was Cardinal Quiñones' Reformed Breviary a Failure? // Pastoral Liturgy. L.; N. Y., 1962. P. 200–214; Hughes A. Medieval Manuscripts for Mass and Office: A Guide to their Organization and Terminology. Toronto etc., 1982; Campbell S. From Breviary to Liturgy of Hours: The Structural Reform of the Roman Office, 1964–1971. Colledgeville, 1995.

А. А. Ткаченко

Нотированные Б. Уже самые ранние дошедшие до нас Б. (в средневеке литургических толкованиях они назывались «Книгами оффиция» (libri officiales)) содержали муз. запись песнопений. Поначалу она была невменной, вполсл. появилась **квадратная нотация** (XII в.). Б. Штеблайн приводит список из 146 нотированных Б. X–XIV вв., хранящихся в собраниях Зап. и

Центр. Европы (Einsiedeln. 83; Laurent. 524; Paris. BNF. lat. 10482, 15181 и др.; см. перечень: Stäblein. Sp. 316–317). Ряд нотированных Б. представлен в лат. собраниях музеев и б-к С.-Петербурга и Москвы (напр., РГБ. Ф. 183. № 1909, XIV в.; ГИМ. Щук. № 1049, 1423–1441 гг. (датировка моя. — Ю. В. М.) и др.).

Муз. запись получили **антифоны** и **респонсории**. Также часто нотировались торжественные чтения на великие праздники: ламентации, или плачи, из Книги прор. Иеремии на Triduum sacrum (последние 3 дня Страстной недели), пророчества Сивиллы на Рождество Христово, родословные Иисуса Христа на тот же праздник (из Евангелия от Матфея) и на Богоявление (из Евангелия от Луки), реже — песнопения Пасхального действия (Visitatio sepulchri).

Степень полноты муз. записи может варьироваться в соответствии с тем, представлен ли муз. текст целиком или только своими начальными интонациями (инципитами). Чаще всего именно инципитами ограничена запись хорошо известных песнопений (их полный муз. текст содержится в Антифонариях). Напротив, песнопения, исполняемые реже, а потому скорее всего не столь твердо усвоенные певчими, записывались от начала до конца. Напр., в ркп. ГИМ. Щук. № 1049 приводится полная муз. запись антифонов к псалмам и ветхозаветным библейским песням, а также кратких респонсориев со своими стихами, в то время как антифоны к «Benedictus» и «Magnificat» обозначены 2–3 первыми словами и начальными отрезками мелодий. Только для служб францисканским святым — Франциску Ассизскому, Антонию Падуанскому, Кларе и Людовику епископу — в этом манускрипте дополнительно вводится муз. запись инвитагориев,

чем еще раз подчеркивается принадлежность данного Б. францисканскому мон-рю.

Печатные издания Б. (как посттридентские, так и «Liturgia Horarum») не содержат муз. нотации. Изд.: Corbin S. Répertoire de manuscrits médiévaux contenant des notations musicales. P., 1965–1974. Vol. 1–3; Breviarium notatum strigoniense (s. XIII) / Ed. J. Szendrei. Bdpst., 1998. (Musicalia Danubiana; 17); Boe J. Music notations in Archivio San Pietro C 105 and in the Farfa breviary, Chigi C. VI. 177 // Early Music History. Camb., 1999. Vol. 18. P. 1–45; Lambeth Palace Sion College MS. L1. The Noted Breviary of York (Olim Sion College ms Arc. L.40.2/L.1) / Ed. A. Hughes. Ottawa, 2000. Лит.: Stäblein B. Brevier // MGG. Bd. 3. Sp. 313–317; Huglo M. Breviary // NGDMM. 1980. Vol. 3. P. 268–271; Hiley D. Western Plainchant: A Handbook. Oxf., 1993; Москва Ю. В. Францисканская литургия в рукописях ГИМ в Москве // Гимнология. 2003. Вып. 3 (в печати).

Ю. В. Москва

Бrevиариум глаголические. Богослужение рим. обряда на слав. языке было легализовано в Хорватии в сер. XIII в. папой **Иннокентием IV**. Все слав. Б. хорват. происхождения и написаны на глаголице. Самые древние рукописи — не старше XIII в.: лондонский фрагмент (антифонная часть), лист венского Б. (службы 3-го воскресенья Адвента), врбницкие фрагменты (службы 2-го и 3-го воскресений Адвента), загребские фрагменты (части служб св. Георгия и святых Филиппа и Иакова), 2 листа Б. из Триеста (службы от праздника Рождества Богородицы до дня св. Вячеслава, с 8 по 28 сент.) и др.

Полные рукописные Б. датируются XIV–XV вв. Сохранилось ок. 30 кодексов, большинство из к-рых имеют заголовки «Počtie breviêla ro zakonu rim'skago dvora», что указывает на их происхождение от реформированных Б. францисканской редакции XIII в. Встречаются как полные тексты рукописей (напр., «Бrevиариум попа Мавра» (Загреб. Нац. и универ. б-ка, 1460 г.); Ватиканский (Vat. Illir. 5, сер. XIV в.; РГБ, бр. 51, 1443 г., и др.)), так и тексты отдельных разделов (Падуя. Универ. б-ка, сер. XIV в., и др.), а также Б.-Миссалы (Paris. Slav. 11, XIV в., и др.). В ОР и РК РНБ хранятся неск. отрывков хорват. Б. XIII–XIV вв. из собрания глаголических рукописей И. Берчича (РНБ. Берч. Т. 1. Л. 7, 8, 37–40, 82–83, 96–97, 103–108, 121–122; Т. 2. Л. 9–9А).

Глаголические рукописные и ранние (до XVII в.) старопечатные Б.



являются важным источником по истории церковнослав. языка (в первую очередь хорват. извода), средне-век. слав. лит-р и межслав. культурных связей. Тексты библейских книг в их составе (там, где они не подверглись позднейшей правке по Вульгате) отражают древнейшие редакции перевода Свящ. Писания на слав. язык, кирилло-мефодиевского и Симеонова времени (Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 140–145; см. также ст. Библия). Целый ряд Б. XIV–XV вв. (Ватиканские 1379 и 1465 гг., Люблянский 1396 г., Московский 1442–1443 гг., попа Мавра 1460 г., Новлянский II 1495 г.) содержат в составе Службы святым равноап. Кириллу (Константину) и Мефодию чтения из Пространного жития Константина и Похвального слова ему, представляющих традицию, долгое время существовавшую изолированно от кириллической и не уступающую ей по древности (см.: Radovich N. Le pericopi glagolitiche della «Vita Constantini» e la tradizione manoscritta cirillica. Napoli, 1968). Сокращенный перевод Жития св. мч. Вита в составе Свято-томашевского отрывка Б. кон. XIV в. (Прага. Б-ка Народного музея. 1 Dc 1/14) восходит к той же версии лат. текста памятника, что и полный в Успенском сборнике рубежа XII–XIII вв. Списки первого слав. Жития св. Вячеслава, кн. Чешского («Востоковская легенда»), в составе хорват. глаголических Б. (Ватиканский 1387 г., Люблянский 1396 г., Новлянский I 1459 г.; старший (Трст. Vs. misc. 81), сохранивший лишь самое начало, датируется XIII в.) значительно превосходят по древности рус. кириллические (известны не ранее рубежа XV–XVI вв.); нек-рые исследователи считают версию Б. первоначальной.

До Тридентского Собора в Венеции были напечатаны 3 глаголических Б. (в 1491 (факс. изд. 1991), 1493 и 1561). С XVII в. в слав. Б. стали печататься в типографии Конгрегации распространения веры, но уже не в хорват., а в рус. редакции церковнослав. языка. Первый Б. издан в Риме под ред. Р. Леваковича в 1648 г. (Часословъ Римский Славянским языкомъ Повелением С. Г. Н. Иннокентия Папы X. виданъ.) Более распространен Б., перепечатанный с дополнениями при папе Иннокентии XI в 1688 г. Последнее, 3-е изд.

тридентского глаголического Б. (папы Пия VI) было подготовлено М. Караманом, но напечатано уже после его смерти, в 1791 г., под ред. И. П. Гоцинича.

В XIX в. глаголические Б. стали заменяться лат. и практически вышли из употребления.

Лит.: Jelić L. Fontes historici liturgiae glagolitico-romanae: a XIII ad XIX saeculum. Ve-glae, 1906; Vais J. Die Nomenklatur in den kroatisch-glagolitischen liturgischen Büchern // ASPH. 1907. Bd. 29. S. 550–580; idem. Nejstariji breviar charvatsko-hlaholský. Praha, 1910; Strohal R. Hrvatska glagoljska knjiga. Zagreb, 1915; Stefanić V. Brevijari glagoljski // Hrvatska Enciklopedija. Zagreb, 1942. T. 2. S. 290–291; Pantelić M. Glagoljski brevijar popa Mavra iz 1460 // Slovo. Zagreb, 1965. N 15/16. S. 110–122; Burić J. Libri croati publicati a cura della S. C. di Propaganda Fide // Memoria rerum. R.; Fr./M.; W., 1974. Vol. 2/1. P. 827–841; Назор А. Книгопечатание глаголическим шрифтом на территории Хорватии // Славянские культуры и Балканы. София, 1978. Т. 1. С. 375–390; Hrvatskoglagoljski brevijari // Enciklopedija Jugoslavije. 1982. Т. 2. S. 430–433; Pantelić M. Fragmenti hrvatoglagoljskoga brevijara starije redakcije iz XIII stoljeća // Slovo. 1993. Sv. 41–43 (1991–1993). S. 61–146; Крумина А. А. Сводный каталог старопечатных изданий глаголического шрифта 1483–1812 гг. М., 1998.

С. О. Вялова, А. А. Турилов

БРЭДСКАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ

[англ. Declaration of Breda], обращение буд кор. Карла II Стюарта к своим подданным, предшествовавшее его возвращению в Англию. Подписана в ставке короля в Бреде (Нидерланды) 4 апр. 1660 г. (Англия в то время еще пользовалась юлианским календарем) и зачитана перед обеими палатами Парламента 1 мая того же года. В декларации содержатся: указание на действие Божественного Провидения в реставрации династии Стюартов; объявление амнистии всем участникам англ. революции, «кроме тех лиц, каковые будут исключены Парламентом»; объявление свободы совести и права каждого держаться любого мнения по вопросам религии, если этим не нарушается мир в королевстве; признание перераспределения земель и имущества, происшедшего за время революции. Декларация была положительно воспринята большей частью англ. общества, уставшего от гражданской войны: почти всеми англиканами и пресвитерианами, а также мн. индипендентами. Однако после высадки короля в Дувре и его прибытия в Лондон (29 мая 1660) стало очевидным, что Карл не в состоянии выполнить все, о чем говорилось в декларации. Произошло

частичное перераспределение имущества, начались преследования ряда бывш. участников гражданской войны, восстановление англиканской Церкви в ее офиц. статусе (Акт о единообразии, 1662) и дискриминация прав англ. католиков (Тест-акт, 1673). Нарушение основных положений Б. д. стало одной из причин, приведших к падению монархии Стюартов в ходе Славной революции 1688 г., а заложенные в декларации принципы свободы совести получили развитие и были частично реализованы в Акте о веротерпимости (1689).

Ист.: Documents of the English Reformation / Ed. G. Bgay. Camb., 1994. P. 544–545.

Лит.: Hutton R. The Restoration: A Political and Religious History of England and Wales, 1658–1667. Oxf.; N. Y., 1985.

В. В. Ч.

БРЭЖНЕВ Леонид Ильич (6.12. 1906, с. Каменское Екатеринославской губ. (ныне г. Днепродзержинск Днепропетровской обл., Украина) — 10.11.1982, Москва), советский гос. и политический деятель; с 14 окт. 1964 г. до конца жизни занимал высший в СССР политический пост: 1-го секретаря, с 1966 г. — Генерального секретаря ЦК КПСС; в 1960–1964 и 1977–1982 гг. занимал высший гос. пост — Председателя Президиума Верховного Совета СССР.

Биография. Род. в семье рабочего-металлиста. С 1915 г. учился в классической гимназии, преобразованной в 1918 г. в трудовую школу, после ее окончания (1921) работал на заводе, учился в металлургической профшколе, землеустроительном техникуме в Курске, где стал членом комсомола. В 1927–1930 гг. работал по специальности в Курской обл., Белоруссии, на Урале. В 1931–1935 гг. был студентом Металлургического ин-та в Каменском, получил специальность инженера-теплосиловика. В 1931 г. вступил в ВКП(б), являлся парторгом фак-та, затем секретарем парткома ин-та. В 1935–1936 гг. учился в бронетанковой школе в Забайкальском военном округе, затем служил политруком танковой роты. В мае 1937 г. Б. был назначен заместителем председателя исполкома Днепродзержинского горсовета, через год перешел на работу в Днепропетровский обком партии, сначала зав. отделом, затем секретарем по пропаганде, позднее руководителем отдела оборонной промышленности. В годы



Великой Отечественной войны — на политработе в Советской Армии (участие Б. в Южно-Озерейской операции весной 1943 отражено в его кн. «Малая земля»). После окончания войны в течение года возглавлял политуправление Прикарпатского военного округа.

В авг. 1946 г. Б. стал 1-м секретарем Запорожского обкома Коммунистической партии Украины (КПУ). Возглавлял работу по восстановлению заводов Запорожсталь, Днепрспецсталь и Днепрогэс, о чем издал позднее кн. «Возрождение». В нояб. 1947 г. вернулся в Днепропетровск на должность 1-го секретаря Днепропетровского обкома партии, 1-м секретарем ЦК КПУ в то время являлся Н. С. Хрущёв, покровительствовавший Б. Летом 1950 г. Б. был направлен руководить Молдавской парторг-цией. В качестве ее представителя принимал участие в работе XIX съезда ВКП(б), был избран членом мандатной комиссии, секретарем ЦК ВКП(б) и членом Президиума ЦК. После смерти И. В. Сталина (5 марта 1953) были упразднены новый Секретариат и Президиум ЦК, Б. назначили заместителем начальника Главного политического управления Советской Армии и Военно-Морского флота, но очень скоро по рекомендации Хрущёва Б. был направлен на новую работу — руководить освоением целинных земель Казахстана. В февр. 1954 г. Б. стал 2-м секретарем, в авг. следующего года — 1-м секретарем ЦК КП Казахстана (этому периоду посвящена книга Б. «Целина»).

На XX съезде КПСС (февр. 1956) Б. был избран членом ЦК КПСС, на состоявшемся в то же время Пленуме ЦК КПСС — кандидатом в члены Президиума ЦК КПСС и секретарем ЦК КПСС, курировал работу оборонной промышленности, тяжелой промышленности, капитальное строительство, ему был поручен также контроль над любимым детищем Хрущёва — космонавтикой. В момент столкновения Хрущёва с большинством Политбюро на Пленуме ЦК КПСС летом 1957 г. Б. поддерживал Хрущёва. В том же году Б. стал членом Президиума ЦК КПСС. В 1960 — июле 1964 г. занимал пост Председателя Президиума Верховного Совета СССР, т. о. являясь главой Советского гос-ва. В 1963 г. вновь стал секретарем ЦК КПСС и 2-м лицом в партии. Б. не был ини-

циатором заговора против Хрущёва, но знал о нем и принимал непосредственное участие в подготовке Октябрьского пленума 1964 г., на котором было принято решение о смещении Хрущёва с поста 1-го секретаря ЦК КПСС и председателя Совета Министров СССР, на должность 1-го секретаря был избран Б. Возвышение Б. внутри «коллективного руководства» было оформлено на состоявшемся в 1966 г. XXIII съезде КПСС, на котором он был избран Генеральным секретарем ЦК КПСС. В течение неск. лет Б. сумел упрочить свою власть и устранить из руководства тех политиков, к-рые могли бы угрожать его положению, отправляя неугодных ему людей на пенсию или на др. работу с понижением, и в то же время активно продвигал людей, преданных ему. В последние годы жизни Б. перенес неск. инфарктов и инсультов. Похоронен на Красной пл. у Кремлёвской стены.

Характерной чертой общественно-политической жизни в эпоху Б. является переход в идеологической сфере от агрессивно-наступательной тактики к обороне, что создало ситуацию идеологического «застоя» и стало причиной нек-рого смягчения внутривластной линии. Выдвинутая Хрущёвым в 1961 г. программа строительства коммунизма в 20-летний срок при Б. переродилась в концепцию «развитого социализма», согласно к-рой главной задачей становилось всестороннее совершенствование существующего строя. Стремление к стабильности, к сохранению и укреплению основ социализма, нетерпимость к явлениям, угрожавшим подорвать эти основы, были свойственны всему «коллективному руководству» и лично Б. Во 2-й пол. 60-х гг., особенно после чехословацких событий 1968 г., охранительные настроения еще более усилились, их выражением стали не только «доктрина Брежнева» (право вмешательства во внутренние дела страны, оказавшейся перед угрозой контрреволюции), но и укрепление социализма внутри страны: в 70-х гг. была свернута критика «культы личности» Сталина, настойчиво возвеличивалась личность самого Б., запретной темой стали политические репрессии 30–50-х гг. В Конституции СССР 1977 г. была закреплена руководящая и направляющая роль КПСС — ядра советской политической сис-

темы.

Религиозная политика Советского государства в сер. 60-х — нач. 80-х гг. имела двойственный характер. Ее генеральной линией оставалась борьба с религией, в то же время гос. курс был существенно скорректирован, что позволило выстроить гос.-религ. отношения на принципах компромиссов и стабильности.

Основными средствами борьбы с религией в эти годы являлись сокращение числа общин, недопущение открытия новых приходов и духовных учебных заведений, противодействие притоку новых членов в религ. объединения и тотальный контроль над деятельностью общин. Религ. объединения были стеснены в решении вопросов своей внутренней жизни. Любое собрание верующих, от членов приходской «двадцатки» до Поместного Собора РПЦ, могло состояться лишь после получения разрешения от властей, гос. органы контролировали назначение священнослужителей и выборы руководителей религ. объединений. Обучение детей религии было сильно затруднено действовавшим законодательством: организованные формы обучения детей религии были запрещены, формально родители имели такое право, в то же время, согласно Основам законодательства СССР и союзных республик о народном образовании, родители обязаны были воспитывать детей в духе коммунистической нравственности; имели место случаи преследования родителей, учивших детей религии, вплоть до лишения их родительских прав. Нередко действия местных органов власти и представителей общественности выходили за рамки закона.

Социальная деятельность религ. объединений была запрещена законодательно. Запрет объяснялся тем, что подобная деятельность не имеет отношения к удовлетворению религ. потребностей; кроме того, декларировалось, что Советское гос-во успешно решило все социальные проблемы. Религ. проповедь не была прямо запрещена советскими законами. В соответствии со ст. 52 Конституции СССР 1977 г. граждане СССР имели право на «свободу совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести ате-



истическую пропаганду». Однако свобода совести понималась в СССР прежде всего как право отказа от исповедания религии, как право на атеизм. Советские идеологи видели в этом превосходство советской трактовки права на свободу совести над буржуазной. Попытки открытой религ. проповеди вне храма пресекались, особенно жестко преследовалась проповедь, содержащая критику Советского гос-ва (дело свящ. Димитрия *Дудко*). Необходимо отметить, что факты столкновения верующих с властями, как и политическое «диссидентство» священнослужителей, не были массовым явлением. Священноначалие РПЦ, занимая осторожную позицию в вопросах церковно-гос. отношений, всячески старалось уклоняться от обсуждения религ. ситуации в стране; выступления верующих или духовенства, имевшие политический характер, никогда не поддерживались руководством Русской Церкви. Руководители др. религ. объединений также придерживались по отношению к гос-ву принципа лояльности.

Для поддержания стабильности внутри страны и укрепления позиций СССР на международной арене гос-во приняло ряд мер для нормализации гос.-религ. отношений. Гос-во не могло игнорировать тот факт, что, несмотря на долгие годы гонений и антирелиг. пропаганды, религ. верования искоренить не удалось. Более того, лояльные гос-ву религ. объединения уже не могли считаться орудиями контрреволюции, напротив, они в известном смысле стали частью советского об-ва. Стремление укрепить авторитет СССР на международной арене обязывало советское руководство прилагать усилия к созданию образа демократического гос-ва и не давать повода к упрекам в явном нарушении прав человека. Подписав в 1975 г. Хельсинкский акт, СССР принял на себя дополнительные обязательства по соблюдению прав человека, существование религ. объединений призвано было демонстрировать соблюдение в СССР принципа свободы совести. Кроме того, руководство СССР использовало религ. объединения и для поддержки своих внешнеполитических инициатив.

Одним из первых шагов, предпринятых властью для стабилизации

гос.-религ. отношений, стало исправление ситуации, сложившейся после агрессивных хрущёвских акций в отношении Церкви. В янв. 1965 г. было принято постановление Президиума Верховного Совета СССР «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих», позволившее мн. верующим вернуться из лагерей и избежать уголовного преследования за религ. убеждения. 30 сент. Президиум ВС СССР принял секретный указ «О снятии ограничений по спецпоселению с участников сект «свидетели иеговы», «истинно-православные христиане», «иннокентьевцы», «адвентисты-реформисты» и членов их семей», в соответствии с к-рым «сектанты» могли вернуться в родные места при условии получения разрешения от местных властей. Значительное улучшение правового положения религ. объединений произошло в 1975 г.: указом Президиума Верховного Совета СССР от 23 июня были внесены изменения в основной юридический документ, определявший правовое положение религ. объединений, — Постановление ВЦИК и СНК от 8 апр. 1929 г. Положительным нововведением в Постановлении 1975 г. стало возвращение религ. объединениям частично статуса юридического лица, формулировка ст. 3 в редакции 1929 г., гласившая, что религ. об-ва и группы верующих не пользуются правом юридического лица, была исключена. Религ. об-вам было разрешено приобретать транспортные средства, предметы культа, строить и покупать строения для своих нужд в установленном законом порядке; церковные здания продолжали оставаться в собственности гос-ва.

8 дек. 1965 г. в результате объединения *Совета по делам РПЦ* и *Совета по делам религ. культов*, действовавших при СМ СССР, был образован *Совет по делам религий* при СМ СССР, к-рому было предоставлено исключительное право принимать решения о регистрации и снятии с регистрации религ. объединений, об открытии и закрытии молитвенных домов и зданий, а также право проверять деятельность религ. орг-ций в части соблюдения ими советского законодательства о культурах. Местные Советы могли только рассматривать ходатайства религ.

орг-ций о регистрации и направлять их в Совет по делам религий. В союзных и автономных республиках, краях и областях Совет имел своих уполномоченных, при исполкомах местных советов народных депутатов действовали общественные комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства о культурах. Бессменным председателем Совета по делам религий при СМ СССР в 1965–1984 гг. являлся В. А. *Куродов*.

В 1965–1982 гг. на территории СССР легально действовали следующие религ. орг-ции. Наибольшее число верующих объединяла в себе Русская Православная Церковь, против к-рой в первую очередь была направлена репрессивная политика гос-ва. Число приходов РПЦ постепенно уменьшалось, сократившись с 7523 в 1966 г. до 7007 в 1981 г., офиц. поводом для закрытия храмов служило в основном сокращение населения деревень. Число епархий сократилось с 73 в нач. 60-х гг. до 67 в 1974 г. при числе правящих архиереев в 1974 г. — 58. Грузинская Православная Церковь имела к нач. 80-х гг. 45 приходов, расположенных на территории Грузинской ССР. К нач. 70-х гг. в СССР насчитывалось более 300 старообрядческих приходов. Католич. церковь в СССР в 60–70-х гг. имела общины (в 1976 — 1070) в основном в местах компактного проживания католиков — в Литве и Латвии, зап. областях Белоруссии, Украины и Молдавии. Армянская Апостольская Церковь имела приходы на территории Армении, Азербайджана, Грузии, РСФСР (в нач. 80-х гг. — 38 действующих храмов). В 1961 г. произошел раскол *Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов* (ВСЕХБ), вызванный несогласием нек-рых общин с политической линией руководства ВСЕХБ. «Инициативники» обвинили руководство в соглашательстве с властями и вышли из ВСЕХБ, образовав *Совет церквей евангельских христиан-баптистов* (СЦЕХБ), к-рый не был признан властями. В 70-х гг. во ВСЕХБ входило ок. 3 тыс. общин, в СЦЕХБ — свыше 400. Приходы Евангелическо-лютеранской церкви действовали в основном на территории Латвии, Эстонии и Литвы (в сер. 80-х гг. — 580 общин). К нач. 80-х гг. в СССР существовало 86 зарегистрированных реформатских



общин, представлявших Евангелическо-реформатскую церковь Литовской ССР и Реформатскую церковь Закарпатской обл. Украинской ССР. Методистская церковь в СССР действовала на территории Эстонии (в сер. 80-х гг. — 15 приходов). Общины меннонитов объединяли этнических немцев, проживавших в ряде областей Зап. Сибири и республиках Ср. Азии; к сер. 80-х гг. действовали 53 общины, число незарегистрированных общин составляло ок. 100. К сер. 80-х гг. в СССР насчитывалось 235 зарегистрированных орг-ций христиан веры евангельской — *пятидесятников*, число незарегистрированных общин многократно превышало число действовавших легально. В 1981 г. произошло объединение общин *адвентистов* седьмого дня, действовавших на территории СССР, число общин увеличилось со 159 в 1968 г. до 342 к сер. 80-х гг. К сер. 70-х гг. в СССР было зарегистрировано 181 объединение иудаистов, столько же общин действовало без регистрации, 2 орг-ции буддистов (ок. 15 существовали без регистрации).

2-й по численности верующих конфессией в СССР являлся ислам. В 1968 г. в СССР действовала 1091 зарегистрированная мечеть, в мусульм. регионах (Поволжье, Ср. Азия, Кавказ и Закавказье) существовало большое число незарегистрированных общин, домашних мечетей и медресе, действовавших под видом чайхан и домов для гостей. На религ. ситуацию в мусульм. регионах существенное влияние оказывал национальный фактор. Во-первых, исповедание ислама способствовало сохранению национальной самоидентификации населения в тех областях, где мусульмане исторически подверглись ассимиляции, напр. в Поволжье. Во-вторых, в мусульм. регионах в значительной степени сохранялись традиц. культура и обычаи. Это обеспечивало относительную устойчивость ислама в условиях атеистического об-ва. Кроме того, сохранявшиеся в ряде мусульм. регионов кланово-родственные отношения существенно нейтрализовали жесткость генеральной линии центрального руководства страны.

В 60–70-х гг. в СССР нелегально действовали общины свидетелей Иеговы, истинно-правосл. христиан, иоаннитов, иннокентьевцев, адвентистов-реформистов, хлыстов.

Массовых гонений на них не было, однако до сер. 80-х гг. борьба с нелегальными религ. орг-циями и группами продолжалась. В рамках контроля над соблюдением законодательства о культах власти предпринимали против них меры адм. и уголовного характера: штрафы, обыски, аресты, судебные процессы, идеологические кампании со стороны партийных и общественных органов.

Несмотря на давление, к-рое оказывалось на религ. объединения и на верующих, годы пребывания у власти Б. были для религ. объединений лучшим временем за весь «коммунистический» период истории России (за исключением времени крушения советской системы в период «перестройки»). На брежневскую эпоху приходится появление таких положительных тенденций в религ. жизни страны, как увеличение численности духовенства, омоложение кадров священнослужителей и прихожан, повышение образовательного уровня верующих. Религ. объединения восстанавливали заграничные контакты, возрождали богословские традиции.

Соч.: Ленинским курсом: Соч. в 6 т. М., 1970–1978; Возрождение. М., 1978; Целина. М., 1978; Малая земля. М., 1978.

Ист.: Законодательство о религиозных культах: Сб. мат-лов и док-тов. М., 1971; Л. И. Брежнев: Мат-лы к биографии. М., 1991; *Медведев Р. А.* Личность и эпоха: Полит. портрет Л. И. Брежнева. М., 1991; РПЦ в советское время / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. Кн. 2. С. 45–188; Л. Брежнев в воспоминаниях, размышлениях, суждениях. Р.-н/Д., 1998.

Лит.: *Барменков А. И.* Свобода совести в СССР. М., 1979; *Куроедов В. А.* Церковь и Советское гос-во. М., 1981; О религии и церкви. М., 1981; *Цытин.* История РЦ. С. 408–450; *Нуруллаев А. А.* Ислам и мусульмане России в условиях сов. режима // Ислам и мусульмане в России. М., 1999. С. 118–161; *Алексеева Л. М.* История инакомыслия в СССР. М., 2001; *Лиценбергер О. А.* Римско-католическая церковь в России. Саратов, 2001. С. 307–316; *Одинцов М. И.* РПЦ в XX в.: история, взаимоотношения с гос-вом и обществом. М., 2002. С. 18–61; *он же.* Совет Министров СССР постановляет: «выселить навечно». М., 2002. С. 5–39.

Е. Э. Наследухова

БРЭЙГЕЛЬ СТАРШИЙ [Му-жицкий; нидерланд. Bueghel, Breughel] Питер (ок. 1525 или 1530, Бреда — 5.09.1569, Брюссель), нидерланд. худож. Сообщение его первого биографа К. ван Мандера о крестьянском происхождении Б. С., видимо, не соответствует действительности, более вероятно, что он



Автопортрет. 1565–1568 гг.
(Графическое собрание
Альбертина, Вена)

был горожанином. В годы учений переехал в Антверпен, где работал у П. К. ван Алста.

Первое документальное свидетельство о Б. С. — датированная 1551 г. запись о принятии его в члены антверпенской гильдии живописцев св. Луки (из этого следует примерный год его рождения, т. к. в гильдию принимали не раньше 25 лет). В 1551–1552 гг. работал в мастерской живописца К. Доризи. В 1552 г. посетил Рим. В 1554 г. вернулся в Антверпен, активно сотрудничал с издателем И. Коком. В 1563 г. женился на дочери ван Алста и переехал в Брюссель, где вскоре умер, оставив 2 малолетних сыновей. В творчестве первого сына Б. С., Питера Младшего (1564–1638), превалирующим стало копирование произведений отца; второй сын, Ян Бархатный (1568–1625), мастер маньеристической пейзажной и декоративной живописи, был далек от стиля отца.

Существует много попыток объяснить творчество этого мастера. К. фон *Тольнаи* предположил влияние пантеистической философии Себастьяна Франкана на манеру художника; др. объяснение — принадлежность Б. С. к католицизму — подтверждается тем фактом, что почитателем и покровителем художника был кард. де Гранвель. Несомненно влияние на творчество Б. С. гуманистического неостоицизма в духе Эразма Роттердамского и Томаса Мора.

Б. С. — один из создателей европ. пейзажного жанра, для него природа — живой опыт зрителя. Типов



нечности пространства возводят рассказ от конкретного события к образу целого челове-

*Падение Икара.
1555–1558 гг. (Королевский
музей изящных искусств.
Брюссель)*

чества. Композиционно картины Б. С. напоминают действие на огромных сценических

пейзажах у него неск.: от символического, всеобъемлюще-космического до конкретного, запечатлевшего то или иное время года. В ранней работе «Падение Икара» (1555–1558, Королевский музей изящных искусств. Брюссель) характерно присутствие разных т. зр.: занятые трудом землепашец, пастух и рыбак, изображенные на переднем плане, не замечают падения Икара, гибель которого представлена как эпизод на фоне незыблемого ритма вселенной. Названия работ Б. С. не только определяют сюжет картины, но и являются ироническим комментарием к изображению, показывающему беспечность человеческой деятельности. Картина «Детские игры» (1560, Художественно-исторический музей. Вена) — иносказательное предостережение тем, кто относится к жизни как к детской забаве. Работа «Нидерландские пословицы» (1559, Картинная галерея. Берлин-Далем) стала своеобразной метафорой человеческого бытия. Б. С. создал целостный образ, так представив деревню пословиц, что многочисленные персонажи, объединенные в небольшие сюжетные группы, композиционно составляют единое повествование. Остро схваченные позы, гиперболизация характерных черт усиливают гротеск и подчеркивают человеческие пороки. Картина «Битва Масленицы и Поста» (1559, Художественно-исторический музей. Вена) — сатирическая аллегория на тему борьбы католицизма и протестантизма. Фигуры людей, представленные в миниатюрном масштабе, сливаются в однородную толпу. Персонажи Б. С. похожи друг на друга, зачастую вовсе лишены лиц, как, напр., в графических листах «Пчеловоды» (1568, Гос. музей Берлина), «Лето» (1568, Кунстхалле. Гамбург). Характерный для мастера высокий горизонт, ощущение беско-

площадках, воспроизведенное на полотне отстраненным зрителем.

В серии работ, выполненных, вероятно, по частному заказу в нач. 60-х гг., нашли отражение политические события в Нидерландах, переживавших последний этап испан. владычества. Фантастические образы чудовищ, к-рыми наполнены картины этого цикла, продолжают



передал свое восприятие христ. истории как живой реальности. Библейские персонажи включены в типичный пейзаж нидерланд. деревни времени Б. С., занятиями, одеждой они почти не отличаются от деревенских жителей, как, напр., в картине «Перепись в Вифлееме» (1566, Королевский музей изящных искусств. Брюссель) прав. Иосиф и Богородица. Тревожное настроение создается присутствием солдат (напр., «Избиение младенцев». 1565, Хамптон-Корт. Лондон), неведением или безразличием людей к происходящему на полотне «Несение креста» (1564, Художественно-исторический музей. Вена), где фигура Христа, упавшего под тяжестью ноши, теряется в толпе, безучастной к страданиям Спасителя. В «Вавилонской башне» (1563, Вена и 1564, Роттердам) поражает эффект грандиозности и неосуществимости сооружения, образ которого создан художником под впечатлением развалин Колизея.

Цикл «Месяцы» (1565) построен на со-

*Избиение младенцев.
1565 г. (Художественно-исторический музей. Вена)*

четании непосредственного визуального опыта и стилизации, идеального и реального, где челове-

традицию Босха («Падение ангелов». 1562, Королевский музей изящных искусств. Брюссель; «Безумная Грета». 1562, Музей Майер ван ден Берг. Антверпен; «Триумф смерти». 1562, Прадо. Мадрид). Эта тема проникла и в работы художника на евангельские сюжеты, где Б. С.

ческое существование вплетается в вечные циклы бытия. Смена времен года позволяет передать процесс непрерывного становления и обновления природы. Пейзажные работы несут и дидактическое содержание, мн. детали могут быть прочитаны в традиции средневек. моралистического символизма, но в то же время нидерланд. крестьяне узнаваемы по типам лиц и костюмам. Б. С. строит это произведе-



*Несение креста.
1564 г. (Художественно-исторический музей. Вена)*

ние так, что оно представляет собой бесконечную космическую панораму, как и его пейзажи. Впервые





в сочетании с нравственной дидактикой (слепота персонажей –

Слепые. 1568 г. (Национальные музеи и галереи Каподимонте. Неаполь)

напоминание о возможной слепоте зрителя).

этот принцип был применен в картине «Поклонение волхвов» (1564, Национальная галерея, Лондон) и развит в «Крестьянской свадьбе» (1568, Художественно-исторический музей, Вена), иконографическая программа которой восходит к сюжету Тайной вечери или Брака в Кане и предполагает изображение большого количества персонажей, сидящих за столом; по композиции наиболее близка к «Тайной вечери» Я. Тинторетто (1561). Б. С. позволяет себе и пародии на итал. стиль, напр., в «Разорителе гнезд» (1568, Художественно-исторический музей, Вена) узнается пластика микеланджеловских фигур, помещенных в подчеркнuto приземленный контекст.

Одна из последних работ Б. С. «Слепые» (1568, Национальные музеи и галереи Каподимонте, Неаполь) навеяна евангельским текстом (Мф 15.14). В картине проявился интерес художника к передаче сложных движений и ракурсов, свойственный его позднему творчеству. Движение по диагонали контрастирует с горизонтальными осями пейзажного фона, придавая картине почти барочный драматизм (некоторые исследователи говорят о словесно-визуальном каламбуре Б. С.: параболическая композиция картины – это иллюстрация самого понятия «притча», т. е. парабола, от греч. *παραβολή* – притча). Трагические образы калеков становятся у Б. С. символом падшего человечества. Истолкование данного произведения – отдельная тема в истории искусствознания, к-рая усложняется композиционной и смысловой многослойностью изображения (колесо фортуны, пляска смерти и т. д.), а также нескрываемой иронией художника, обращенной к зрителю-интерпретатору (зрение – весьма ненадежный путь к истине)

Лит.: Grossman F. Peter Bruegel: Die Gemälde. Köln, 1955; Львов С. Питер Брейгель Старший. М., 1970; Герси Т. Брейгель и нидерландская живопись его века. Будапешт, 1970; Stechow W. Peter Bruegel the Elder. N. Y.; L., 1971; Бенеш О. Искусство Северного Возрождения. М., 1973. С. 136–151; Gibson W. S. Bruegel. L., 1977; Гершензон-Чегодаева Н. М. Брейгель. М., 1983; Рокке К.-А. Брейгель, или Мастерская сновидений. М., 2000; Хаген Р.-М. Питер Брейгель Старший. М., 2000.

Э. П. И.

БРЭЙДЕНБАХ [нем. Breydenbach] Бернхард фон (1440–1497), пребандарий Майнского собора, совершивший в 1483–1484 гг. паломничество в Св. землю и на Синай. Б. приобрел известность благодаря публикации своих записок об этом путешествии в 1486 г. в Майнце на латыни и по-немецки. С собой в паломничество Б. взял голл. худож. и гравера Э. ван Ревейка из Утрехта. Его гравюры с видами Венеции, Корфу, Крита, Родоса, Иерусалима, Гроба Господня и др. вошли в книгу Б. Это первое иллюстрированное описание паломничества в Св. землю пользовалось большой популярностью (переизд. на латыни в 1490, 1502 и 1536; нем. перевод – в 1486, 1488 и 1505; франц. – в 1488, 1489–1490, 1517 и 1522–1523; голл. – в 1488, испан. – в 1489 и польск. – в 1610). Книга отвечала растущему в то время в Европе интересу не только к Св. земле, но и к Востоку в целом, его людям и языкам. Б. описал народы, живущие в Иерусалиме («сарацины», евреи, греки, эфиопы, армяне и др.), и приложил таблицу с воспроизведением 6 типов вост. алфавитов.

Соч.: Peregrinatio in Terram Sanctam. Mainz, 1486; Die heyligen reyßen gen Jherusalem. Mainz, 1486. Лит.: Davies H. M. Bernhard von Breydenbach and his Journey in the Holy Land 1483–1484: A Bibliogr. L., 1911. Utrecht, 1968; Bobzin H. Miscellen zur Geschichte der Äthiopistik // Festschrift E. Wagner zum 65. Geburtstag. Beirut, 1994. S. 82–101. (Beiruter Texte und Stud.; Bd. 54).

С. Б. Чернецов

БРЭЙЁ [франц. Bréhier] Луи Рене (5.08.1868, Брест – 13.10.1951, Реймс), франц. византист. Проф. античной и средневеков. истории в Клермон-Ферранском ун-те (1903–1938), член ИРАИК (1911) и Бельгийской АН, почетный проф. Афинского ун-та и мн. др. европ. ун-тов. Спектр его научных интересов весьма широк, но предпочтение он отдавал церковной истории Византии. В 1899 г. защитил докт. дис. на тему «Восточная схизма XI в.». Ряд работ Б. посвящен истории К-польского Патриархата и иконоборческих споров («Патриарх-чародей в Константинополе», «Спор об иконах», обе 1904; «Иерей и василевс», 1948), религ. взаимоотношений между Востоком и Западом («Церковь и Восток в средние века: крестовые походы», 1907), проблеме унии. Неск. очерков опубликовано в «Истории Церкви» А. Флиша и В. Мартена (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Sous la dir. de A. Fliche et V. Martin. P., 1937–1938. T. 4–5). Др. направление научных штудий Б. – история образования в Византии. По данной теме им опубликовано неск. значительных работ. Привлекали его внимание и политическая история, история учреждений, лит-ра и искусство. В 1918 г. он опубликовал значительную работу по христ. искусству («Христианское искусство: развитие его иконографии от истоков до наших дней», 1928), отмеченную медалью Французской академии. Итогом научной деятельности Б. является монументальный трехтомный труд «Византийский мир», посвященный политической истории Византии, ее адм. устройству и особенностям визант. цивилизации.

Соч.: Le schisme oriental du XI^e siècle. P., 1899. N. Y., 1968; Un patriarche sorcier à Constantinople. P., 1904; La querelle des images (VIII^e–IX^e s.). P., 1904. N. Y., 1969; L'Église et l'Orient au moyen-âge: Les croisades. P., 1907. N. Y., 1978; L'art chrétien: Son développement iconographique des origines à nos jours. P., 1915, 1928; La sculpture et les arts mineurs byzantins. P., 1936. L., 1973; Ἱερεὺς καὶ βασιλεὺς // Memorial L. Petit. Bucarest, 1948. P. 41–45; (То же: Das byzantinische Herrscherbild. Darmstadt, 1975. S. 86–93); Le Monde byzantine. P., 1947–1950. T. 1: Vie et mort de Byzance; T. 2: Les institutions de l'Empire byzantin; T. 3: La Civilisation byzantine.

Лит.: Guillard R. Louis René Bréhier // BSL. 1952–1953. T. 13. P. 345–353.

П. И. Жаворонков

БРЕК [англ. Breck] Иоанн (1.08.1939, Нью-Йорк), прот. Православной Церкви в Америке, специа-



лист по НЗ и нравственному богословию. Получил степени бакалавра в Брауновском ун-те (1960), магистра богословия на богословском фак-те Йельского ун-та (1965) и д-ра богословия в Гейдельбергском ун-те (1972). Стажировался в Православном богословском ин-те прп. Сергия в Париже (1973–1975). Рукоположен во диакона (13 февр. 1977) и иерея (15 февр. 1977) еп. Ситкинским и Аляскинским Григорием (Афонским) в храме Воскресения Христова в Кадьяке (шт. Аляска). Был директором программы повышения квалификации пастырей Швейцарской Реформистской церкви в Невшателе (1972–1975), профессором НЗ и святоотеческого богословия в ДС св. Германа в Кадьяке (1975–1978), профессором НЗ и зав. заочного отд-ния в Православном богословском ин-те прп. Сергия в Париже (1978–1984) и профессором НЗ и нравственного богословия в Свято-Владимирской ДА в Крествуде (шт. Нью-Йорк; 1984–1996). С 1996 г. проф. Свящ. Писания и нравственного богословия в Православном богословском ин-те прп. Сергия в Париже. Вместе с женой Лин руководит основанным им духовным центром прп. Силуана в окрестностях Чарлстона (шт. Юж. Каролина). Б. является президентом Ассоциации правосл. исследователей биоэтических проблем (Association Orthodoxe d'Études Bio-éthiques) во Франции и председателем комиссии по медицинской этике ПЦА (с 1996). Редактировал журналы «Orthodox Alaska» (Православная Аляска; 1976–1978) и «St. Vladimir's Theological Quarterly» (Свято-Владимирский богословский ежеквартальный журнал; 1985–1996). Является автором предисловия и аннотаций к 3-й и 4-й Маккавейским Книгам в новой аннотированной Библии с неканоническими книгами, изданной в Оксфорде (1991).

Соч.: The Power of the Word: In the Worshipping Church. N. Y., 1986; The Legacy of St. Vladimir. N. Y., 1990 (ред.); A Monk of the Eastern Church: Serve the Lord with Gladness. N. Y., 1990 (пер. и ред.); The Spirit of Truth: The Origins of Johannine Tradition. N. Y., 1991; The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond. N. Y., 1994 (пер. на рус.: Православие и Библия сегодня // Альфа и Омега. М., 1996. № 4(11). С. 8–26); The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics. N. Y., 1998; Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church. N. Y., 2001.

Прот. Виктор Соколов

БРЭМЕН — см. Гамбург.

БРЭНДАН КЛОНФЕРТСКИЙ

[Брендан Мореплаватель; лат. Brendanus Clonfertensis; ирл. уменьшительное Brendán от Bréinind, Bréinind — седовласый, Braenfind — чистая капля; полное имя — Brendán moccu Alte] (484 или 486, графство Керри, Юго-Зап. Ирландия — 577 или 583), св. (пам. зап. 16 мая). Происходил из маленького племени алтрагье (Altraige, отсюда родовое имя мокку Алте), воспитывался и обучался в школе для мальчиков, к-рой руководила св. Ита († 570 или 577), затем у аббата св. Иарлата († 540). Приняв постриг и сан священника, Б. К. получил в управление аббатство Ардферт в родном графстве Керри. В 558 или 564 г. основал мон-рь Клонферт, а также ряд др. мон-рей на островах р. Шаннон



Св. Брендан Клонфертский. Икона. XX в.

и оз. Лох-Корриб. По сообщению Адамнана, Б. К. посетил св. Колумбу в мон-ре Иона, побывал в Стратклайде (Шотландия), Уэльсе и, возможно, в Бретани (Зап. Франция).

В IX в. Б. К. стал героем «Navigatio sancti Brendani Abbatis» (Плавание св. Брендана аббата) — христ. легенды о путешествии по океану в поисках «Земли обетованной» (ирл. Tír Tairngiri). Плывая на запад в кожаной лодке с 17 спутниками, он достиг земли и через 7 лет вернулся. Согласно легенде, мореплаватели обнаружили чудесные плоды, насыщавшие их на много дней вперед, остров, где Иуда отдыхал от адских мук, и могли свободно объясняться с жителями стран, к-рые они посе-

тили. На формирование ирл. образа «Земли обетованной» оказали влияние как ВЗ, так и представления о кельт. Элизиуме, расположенном где-то на западе, к-рого пытались достичь в маленьких лодочках святые отшельники в скитаниях Христа ради и герои саг, одна из к-рых («Плавание Майль-Дуйна») старше легенды о Б. К. Позднее эти острова отождествлялись с Канарскими, а в наст. время есть версия об открытии Б. К. Америки (Г. Эш) задолго до Лейва Счастливого (80-е гг. X в.). Сохранилось более 100 списков «Плавания» в 6 редакциях (с X в. и на латыни), не включая переводов и адаптированных текстов. Существует 7 редакций Жития Б. К., но основные тексты сокращены или искажены под воздействием «Плаваний». Наиболее ранняя фиксация легенды о плавании содержится в Житии св. Мало (ркл. X в.), где Б. К. оказывается валлийцем, аббатом Лланкарвана, а Мало — его учеником. Существовала сатирическая версия, созданная в Англии в XI–XII вв., подвергавшая осмеянию и объявлявшая ересью легенду о плавании. Самому Б. К. приписывают значительную по объему литанию, в к-рой использованы сюжеты Свящ. Писания.

Истр.: La légende latine de S. Brandaines / Éd. A. Jubinal. P., 1836; Acta S. Brendani / Ed. P. F. Moran. Dublin, 1872; Acta Sanctorum ex Codice Salmanticensi / Ed. C. de Smedt, J. de Backer. Edinb.; L., 1888. P. 113–154, 759–772; Lives of Saints from the Book of Lismore / Ed. W. Stokes. Oxf., 1890. P. 99–115, 247–261, 349–354; Nova Legenda Anglie / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. Vol. 1. P. 136–153; Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. Ch. Plummer. Oxf., 1910. Vol. 1. P. 98–151; Vol. 2. P. 270–294; Vita S. Brendani Clonfertensis e Codice Dublinensi / Ed. P. Grosjean // AnBoll. 1930. Vol. 48. P. 99–123; Navigatio Sancti Brendani Abbatis / Ed. C. Selmer. Dublin, 1959.

Лит.: Zimmer H. Keltische Beiträge II: Brendans Meerfahrt // Zschr. f. deutsches Altertum. 1889. Bd. 33. S. 129–220, 257–338; O'Donoghue D. Brendania: St. Brendan the Voyager in Story and Legend. Dublin, 1895; Plummer Ch. Some New Light on the Brendan Legend // Zschr. f. keltische Philologie. 1905. Bd. 5. S. 124–141; Esposito M. An Apocryphal Book of Enoch and Elias as a Possible Source of the Navigatio Sancti Brendani // Celtica. 1960. Vol. 5. P. 192–206; Ashe G. Land to the West: St. Brendan's Voyage to America. N. Y., 1962; Jennings C. The Voyage of St. Brendan in Old French // J. of the Kerry Archaeol. Hist. Society. 1984. T. 17. P. 10–36; Bouet P. Le Fantastique dans la littérature latine du Moyen Âge: La Navigation de St. Brendan (œuvre anonyme du IX^e siècle). Caen, 1986; Strijbosch C. The Heathen Giant in the Voyage of St. Brendan // Celtica. 1999. T. 23. P. 369–389.

А. С. Попенков



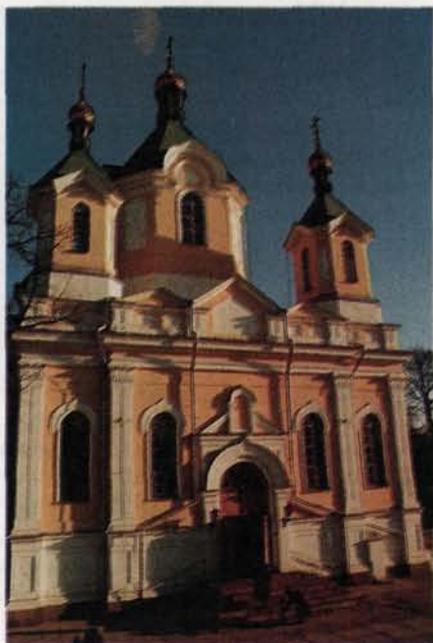


БРЕНЦ [нем. Brenz] Йоханнес (24.06.1499, Вайль-дер-Штадт — 11.09.1570, Штутгарт), деятель нем. Реформации, один из самых влиятельных евангелических теологов в Юж. Германии. В 1518 г., в период обучения в Хайдельберге, познакомился с И. Эколампадием и Э. Шнепфом, а также стал свидетелем выступления М. Лютера на генеральном капитуле августинцев. В 1522 г. Б. стал проповедником в г. Швебиш-Халль, где начал проведение церковной реформы: им была упразднена рим. месса и распущены мон-ри. Будучи одним из умеренных реформаторов, Б. оказался на стороне Лютера в его споре об образе присутствия Тела Христова в Причастии, желал сохранения лат. языка церковных гимнов и был сторонником широкого участия светской власти в управлении Церковью. В 1530 г. Б. принял участие в Аугсбургском сейме, в 1552 г. — в протестант. посольстве на *Триденский Собор*. В 1537 г. возглавил Реформацию в Тюбингенском ун-те. На основе разработанного Б. учения о вездесущии Божием протестант. синод в Штутгарте в 1559 г. принял определение образа присутствия Христа в Евхаристии: Тело Христова присутствует в Св. Дарах реальным образом, поскольку Его человеческая природа участвует в вездесущии Его божества. Б. писал труды по теологии, экзегетике и христ. этике, он — автор первого нем. протестант. катехизиса.

Соч.: Zwo Christenliche Sermon D. J. Brentzen Ecclesiasten zu Schwabischen Hall. Straßburg, 1527; Ein Christeliche Predig von erhaltung gemeynes frides. Nurnberg, 1535; De poenitentia, et iis quae ad poenitentiam agendam necessaria. Halae Suevorum, 1544; Pericorae evangeliorum quae visitato more in praecipuis festis legi solent. Ursellis, 1558; Catechismus pie et utili explicatione illustratus. Lpz., 1558; Leben des J. Brenz, des Württembergischen Reformators / Hrsg. F. Prött. Bielefeld, 1857; Von Milderung der Fürsten gegen die aufrührerischen Bauern. Lpz., 1908; Confessio Virtembergica: das württembergische Bekenntnis von 1552 / Hrsg. v. M. Brecht, H. Ehmer. Holzgerlingen, 1999. Лит.: Brenz 500: Grafische Vorlagen und Texte zum 500. Geburtstag von J. Brenz / Hrsg. v. M. Bogner. Stuttg., 1999; *Fehle I.* Johannes Brenz 1499–1570: Prediger, Reformator, Politiker. Schwäbisch Hall, 1999; *Baur J.* Johannes Brenz. Stuttg., 2000.

Прот. Михаил Дронов

БРЁСТСКАЯ И КОБРИНСКАЯ ЕПАРХИЯ Белорусского Экзархата РПЦ. Территория включает в себя 8 районов Брестской обл. Бело-



Кафедральный собор во имя прп. Симеона Столпника в Бресте. Фотография. 2001 г.

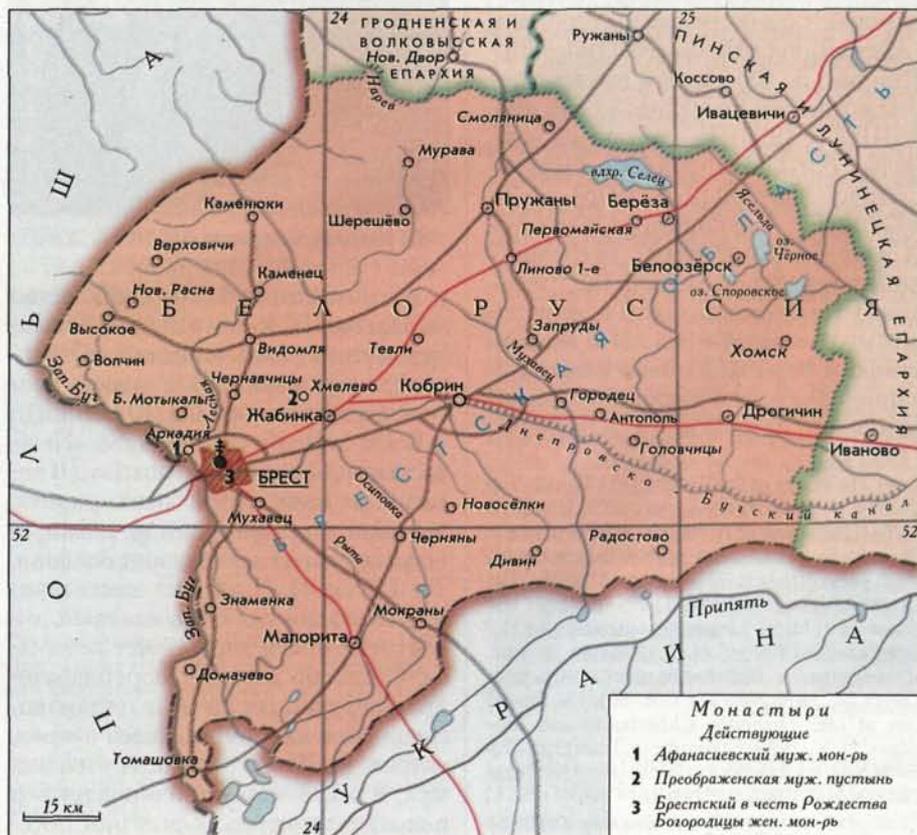
руссии, к-рым соответствуют 8 благочиннических округов епархии: Брестский, Берёзовский, Дрогичинский, Жабинковский, Каменецкий, Кобринский, Малоритский и Пружанский. Кафедральный город — Брест. Правящий архиерей — еп. Иоанн (Хома). На 1 янв. 2003 г. в

епархии существовали 163 прихода (143 храма), 3 мон-ря, численность духовенства — 162 священника и 14 диаконов.

Территория Б. и К. е. до 1944 г. Появление первых каменных храмов на Брестской земле (св. Петра в Берестье (совр. Брест) и Благовещенского в Каменце) связано с деятельностью владимирово-волинского кн. Владимира Васильковича († 1288/89); по-видимому, начиная с сер. XIII в. или даже ранее данная территория являлась частью *Владимирово-Волинской епархии*, епископы к-рой в XV — нач. XVII в. именовались «Владимирскими и Берестейскими». В XVI в. Брест являлся центром одной из протопопий (округа) епархии с главным храмом — собором во имя свт. Николая (территория совр. Брестской крепости). В Бресте в 1590–1594 гг. проходили Соборы западнорус. епископов (см. *Брестские Соборы*).

После заключения в 1596 г. *Брестской унии* подавляющее большинство правосл. приходов и мон-рей Брестщины подчинились униатской Киевской митрополии. Активное сопротивление насаждению унии в кон. XVI — нач. XVII в. оказывали брестские братства Николаевское и

БРЕСТСКАЯ И КОБРИНСКАЯ ЕПАРХИЯ





Рождество-Богородицкое, стойким защитником Православия был игум. брестского Симеоновского мон-ря прмч. *Афанасий (Филиппович)*. В 1765 г. в составе Владимирской униатской епархии было учреждено Брестское вик-ство, в 1798 г. преобразованное в самостоятельную епархию, к-рая в 1808 г. частично, а в 1828 г. целиком вошла в состав Литовской униатской епархии. Немногочисленные существовавшие на Брестской земле правосл. приходы окормлялись в разное время епископами *Луцкой, Могилёвской, Минской* епархий.

Одним из результатов воссоединения униатов с Православием на *Полоцком Соборе* стало образование на белорусско-лит. землях правосл. епархий. 22 янв. 1840 г. было учреждено *Брестское вик-ство* Литовской епархии, в 1900 г. преобразованное в *Гродненскую епархию*. В 1921–1939 гг. территория совр. Б. и К. е., являвшаяся частью Польши, входила в *Полесскую епархию* Польской Православной Церкви. После присоединения Зап. Белоруссии к СССР указом Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* в марте 1941 г. было создано Брестское вик-ство Гродненской епархии, к-рым до марта 1942 г. управлял еп. *Венедикт (Бобковский)*, живший в *Жировицком мон-ре*.

В 1942–1944 гг. Брестскую викарную кафедру занимал еп. (с 1943 архиепископ) *Иоанн (Лавриненко)*. Нем. оккупационными властями Брестщина была включена в состав рейхскомиссариата «Украина»; самопровозглашенная неканоническая Украинская автокефальная Православная Церковь открыла в Бресте викарную кафедру, к-рую занимал лжеепископ *Георгий (Коренников)*.

1944 г. — **нач. XXI в.** Б. и К. е. была учреждена в 1944 г., после освобождения Белоруссии от нем. войск. 8 сент. того же года во епископа Брестского был хиротонисан *Паисий (Образцов)*, вскоре переведенный на Саратовскую кафедру. 26 февр. 1945 г. во епископа Брестского и Кобринского хиротонисали *Онисифора (Пономарёва)*, в окт. 1945 г. назначенного на Калужскую кафедру. В 1946 г. епархией управлял Минский и Белорусский архиеп. *Василий (Ратмиров)*. 3 июня 1948 г. епископом Брестским и Кобринским был вновь назначен еп. *Паисий*



Патриарх Московский и всея Руси Алексий II и президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко на освящении церкви в честь Воскресения Христова. Фотография. 2001 г.

(Образцов), 18 нояб. 1948 г. переведенный на Гродненскую кафедру, после чего территория Б. и К. е. вошла в Гродненскую, а в 1952 г. — в Минскую епархию.

Б. и К. е. была возобновлена постановлениями *Архиерейского Собора РПЦ 1990 г.* и Синода Белорусского Экзархата от 6 февр. 1990 г. К моменту восстановления в Б. и К. е. насчитывалось 79 приходов. Возрождение церковной жизни в епархии началось с восстановления и строительства храмов: в 1990–2001 гг. было воздвигнуто 28 храмов, среди них — брестский Воскресенский храм-памятник в честь 50-летия победы в Великой Отечественной войне; в 1994 г. в с. Поддубном Пружанского р-на освящена часовня на могиле воинов, погибших в Отечественной войне 1812 г.

В епархии широко ведется социальная работа. Благотворительность является главным направлением деятельности созданного в 1997 г. при епархиальном управлении братства «Подвижник» в честь прмч. Афанасия (Филипповича). Братство ведет также миссионерскую и духовно-просветительскую работу среди молодежи, занимается распространением правосл. лит-ры, созданием б-к, с 1998 г. издает информационно-просветительскую газ. «Духовный вестник». В 1998 г. при Николаевском храме Бреста возникло сестричество милосердия в честь прмч. Афанасия (Филипповича), оно опекает инвалидов, областной онкологический диспансер, дом

престарелых. В епархии проводятся встречи с воинами и командным составом брестских воинских частей, со старшеклассниками-призывниками. Духовно окормляются заключенные ИТК-СИЗО № 7 Бреста, где создана комната-молельня. С 1999 г. функционируют комнаты-часовни при брестских железнодорожной и городской больницах, районной больнице г. Жабинка, с 2001 г. — при областном онкологическом диспансере. В 2001 г. при епархиальном управлении создана инициативная группа попечения над детьми с онкологическими заболеваниями и сиротами, эта группа ведет работу в городском детском центре, сотрудничает с благотворительной организацией «Дети в беде».

Большое внимание в епархии уделяется просветительской и катехизаторской деятельности. В 1991 г. в Бресте, Высоком, Дрогичине, Бездеже, Чернавчицах открылись первые воскресные школы для детей и взрослых. В наст. время в 61 воскресной школе учатся 1113 детей и 975 взрослых, работают 28 приходских б-к. С 1999 г. в епархии ведется планомерная миссионерская работа. Публикуются духовно-просветительские статьи в газ. «Вечерний Брест», канал «ТВ-БУГ» еженедельно транслирует передачу «Училище благочестия», на местном телевидении в Дрогичине выходит программа «Благовест». На брестском радио выходит в эфир программа «Вера, Надежда, Любовь», в Малорите на районном радио — «Катехизаторская программа». С 1999 г. издаются «Брестские епархиальные ведомости» (в 2001 ж. «Христианское время»). Созданное в 2000 г. при Спасо-Рождественском соборе Бреста братство «София» проводит лекции и беседы с учащимися средних специальных учебных заведений в больничных комнатах-часовнях, организует правосл. б-ки в больницах, курсы по религиоведению для учителей.

В июле 1995 г. Б. и К. е. посетил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*, благословивший создание муж. мон-ря на месте кончины прмч. Афанасия (Филипповича) в с. Аркадия Брестского р-на. Во время следующего визита в епархию в июне 2001 г. Святейший Патриарх освятил новопостроенный брестский Воскресенский собор и восстановленный гарнизонный Николаевский





храм в крепости-герое Бресте. В сент. 1993 г. в Б. и К. е. побывал *Василий*, митр. Варшавский и всей Польши. В 1996 г. в Бресте состоялась международная научно-богословская конференция, посвященная памяти прмч. Афанасия и 400-летию Брестских Соборов 1596 г.

Святыни. В кафедральном брестском соборе св. Симеона Столпника находятся частицы мощей прмч. Афанасия Брестского, мч. младенца *Гавриила Белостокского*, святителей *Николая Чудотворца* и *Иоасафа (Горленко)*, преподобных *Аркадия Новоторжского*, *Серафима Саровского*, *Сергия Радонежского*, *Марии Египетской*, *Ефрема Сирина*, *Георгия Хозевита*, *Евфросинии*, игум. Полоцкой. В Александро-Невском соборе г. Кобрин хранится частица мощей блгв. кн. *Александра Невского*. В Петропавловском соборе г. Берёза находятся частицы мощей преподобных *Георгия Хозевита*, *Шимо Мгвимского*, *Серафима (Романцева)*, *Амвросия (Гренкова)*, блж. *Феофила (Горенковского)*, прав. *Иоанна Кормянского*. В Спасо-Преображенском храме с. Хотислав Малоритского р-на частицы мощей преподобных *Сергия Радонежского*, *Варнавы (Меркулова)*, *Амвросия Оптинского* и *Исаакия I (Антимонова)* Оптинского, прав. *Иоанна Кормянского*.

Особо почитаются в епархии иконы Божией Матери «*Плачущая*» в Александро-Невском соборе г. Пружаны и «*Скоропослушница*» в храме Рождества Богородицы с. Доропеевичи Малоритского р-на, находящаяся в том же храме икона вмч. Пантелеимона, а также образ свт. Нико-

Брестский Свято-Афанасьевский мон-рь.
Фотография. 2002 г.



Церковь во имя свт. Николая Мирликийского. Брест.
Фотография. 2000 г.

лая Чудотворца в брестском Николаевском храме, список с *Ченстоховской иконы Божией Матери* в Спасо-Преображенском храме с. Хмелева Жабинковского р-на.

Мон-ри: *Афанасиевский муж.* (в с. Аркадия Брестского р-на, открыт в 1996), *Преображенская муж. пуст.* (в с. Хмелеве Жабинковского р-на, открыта в 1999), *брестский в честь Рождества Богородицы жен.* (на Госпитальном о-ве в Брестской крепости, открыт в 2002).

Архиереи: еп. Паисий (Образцов; 8 сент. 1944–1944), еп. Онисифор (Пономарёв; 27 февр. 1945 – окт. 1945), в 1946 г. временно епархией управлял архиеп. Минский и Белорусский *Василий (Ратмиров)*, вторично еп. Паисий (Образцов; 3 июня 1948 – 18 нояб. 1948), с 1948 г. территория Брестской епархии в составе Гродненской епархии, в 1952–1989 гг. – в составе Минской епархии, архиеп. *Константин (Хомич; 19.02. 1990 – 19.09.2000)*, с 19 сент. 2000 по 4 февр. 2001 г. епархией временно управлял митр. Минский и Слуцкий *Филарет (Вахромеев)*, еп. *Софроний (Ющук; 4 февр. 2001 – 7 окт. 2002)*, еп. *Иоанн (Хома; с 7 окт. 2002)*. Арх.: Архив канцелярии Белорусского Экзархата. [Отчеты Брестской епархии за 1990–2001 гг.]

Лит.: Назначения на архиерейские кафедры // ЖМП. 1944. № 9. С. 7; Определения Архиерейского Собора РПЦ 30–31 янв. 1990 г. // Вестн. Белорус. Экзархата. 1990. № 1. С. 8; В Синоде Белорусской Православной Церкви // Там же. № 3. С. 8; 3 гісторыі Брэсцкай епархіі // Беларускі Праваслаўны каляндар на 2000 г. Мінск, 1999. С. 115–118.

Л. Е. Кулаженко

БРЭСТСКАЯ УНІЯ, решения Собора епископов *Западнорусской митрополии*, проходившего в Бресте в окт. 1596 г., о соединении с католич. Церковью – подчинении власти Римского папы и принятии католич. вероучения. Можно указать 2 причины, побудившие епископов Киевской митрополии принять такое решение: внутренний кризис западнорус. правосл. Церкви во 2-й пол. XVI в. и прозелитская деятельность католич. духовенства на украинско-белорус. землях.

Еще во 2-й пол. XV в. для обращения православных в католичество на западнорус. землях был основан ряд бернардинских мон-рей. Прозелитская деятельность католиков пришла в упадок при начале *Реформации* и резко оживилась с 70-х гг. XVI в. Свою главную задачу в отношении православных католич. духовенство видело в прямом обращении в католицизм, однако обсуждались и др. варианты действий. Для католич. Церкви (в особенности ее польск. части) было характерно устойчивое убеждение, что «русские» (вост. славяне) в отличие от греков вступили в «схизму» не по к.-л. собственным убеждениям, но подчиняясь авторитету К-польской Патриархии и следуют «заблуждениям» греков лишь по привычке, поэтому их можно легко привести к единству с Римской Церковью. Предложения с подробным перечислением выгод, к-рые может принести «русской» Церкви и «русскому» об-ву такое соединение, были изложены в опубликованном в 1577 г. соч. иезуита П. *Скарги* «О единстве Церкви Божией под единым пастырем». Скарга предлагал польск. католикам вступить в переговоры с правосл. епископами и вельможами на территории Речи Посполитой, чтобы созвать Собор для заключения локальной унии, не принимая во внимание позиции К-польского Патриарха. При этом Скарга считал возможным для православных сохранение своих обрядов при условии признания власти папы и принятия католич. догматов. В 1590 г. книга Скарги была переиздана, она хорошо была известна православным, о чем свидетельствует существование правосл. полемических откликов на это сочинение (напр., «Послание до латин от их же книг»). В 80-х гг. XVI в. представления о том, что духовенство Киевской митрополии могло бы подчиниться





Римскому папе на условиях, выраженных на *Флорентийском Соборе 1439 г.*, излагал в своих сочинениях папский легат *А. Поссевино*.

В нач. 90-х гг. XVI в. эти предложения привлекли к себе пристальное внимание правосл. епископов Киевской митрополии, что явилось следствием внутреннего кризиса правосл. Церкви на украинско-белорус. землях во 2-й пол. XVI в. Одним из важнейших его проявлений стал рост напряженности в отношениях между епископами и паствой. В результате политики католич. правителей Речи Посполитой с сер. XVI в. распространилась практика раздачи епископских кафедр светским людям в качестве вознаграждения за оказанные услуги. Поставленные т. о. иерархи, не подготовленные к исполнению архипастырских обязанностей, озабоченные прежде всего обогащением себя и своих родственников, ведущие неподобающий образ жизни (некоторые из них имели наложниц), все больше вызывали к себе враждебные отношения паствы. В епископах видели одно из главных препятствий на пути проведения преобразований, которые позволили бы сохранить и укрепить позиции Православия.

Особенно активно проявляли свое недовольство правосл. дворянство и объединенные правосл. мещан — братства. Мн. братства энергично добивались, в ряде случаев успешно, своего освобождения из-под власти епархиальных архиереев и подчинения К-польскому Патриарху. В 1585 г. галицкие дворяне потребовали от митр. *Онисифора* не хиротонисать во епископа тиуна Стефана Брылинского, получившего от короля Перемышльскую кафедру. В 1586 г. *Львовское братство* направило К-польскому Патриарху *Феолиппу II* послание с обличением пастырей, которые выступают против «учения и учащихся» и не только не наставляют на путь истины недостойных священников, но и покрывают их беззакония. С 1590 г. на церковных Соборах стал обсуждаться вопрос о проведении преобразований (см. *Брестские Соборы*). Поведение епископов и их обращение с церковным имуществом на Соборах подвергались резкой критике. В 1592 г. *Львовское братство* обратилось к К-польскому Патриарху *Иеремии II* с просьбой прислать в Речь Посполитую Патриаршего эк-

зарха для суда над недостойными архиереями и смещения их с кафедр. С такой же просьбой братство неоднократно обращалось и к Александрийскому Патриарху *Мелетию Лигасу*, прося его посетить Киевскую митрополию.

В этих условиях у епископов Киевской митрополии постепенно стало складываться решение избежать угрожавшей им опасности, подчинившись власти Римского папы. Непосредственным толчком к соответствующим действиям укр. архиереев стали решения Собора 1590 г., в которых были осуждены действия Львовского еп. *Гедеола (Балабана)* по отношению ко Львовскому братству, пользовавшемуся поддержкой К-польского Патриарха и Киевского митр. *Михаила (Рогозы)*. Недовольные решениями Собора, епископы Луцкий, Холмский, Турово-Пинский и Львовский 24 июня 1590 г. обратились к кор. *Сигизмунду III* с посланием, в котором выразили желание подчиниться власти папы как «единого верховного пастыря и истинного наместника св. Петра», если король и папа утвердят «артикулы», которые представят им епископы. По-видимому, подготовленный документ был передан королю не сразу, т. к. ответ Сигизмунда последовал лишь в марте 1592 г. Очевидно, епископы решились пойти на такой шаг, когда им стало известно о намерениях Львовского братства добиваться от К-польского Патриарха суда над ними. Одобрив намерения епископов, король гарантировал, что они сохраняют за собой свои кафедры, какие бы санкции по отношению к ним не предпринял Патриарх и митрополит. Король выполнил свое обещание и не допустил исполнения соборного решения о смещении Гедеола (Балабана) с кафедр.

Обеспечив себе т. о. сохранение своих кафедр, епископы предприняли новый шаг в сторону унии, им стало совещание в г. Сокале, состоявшееся в кон. 1594 г. Совещанию предшествовал церковный Собор, на котором представители братств и правосл. дворянства вновь подвергли критике действия архиереев, вышеназванные епископы и присоединившийся к ним Перемышльский епископ на Собор не явились. На совещании в Сокале были составлены адресованные папе *Клименту VIII* «артикулы» — условия, на

которых епископы соглашались на подчинение Киевской митрополии его власти. Текст документа, по-видимому, дополнялся и переделывался, после того как в кон. 1594 г. к вышеназванным епископам присоединились митр. Михаил и Владимирово-Волынский еп. *Ипатий (Потей)*, которые ранее в переговорах о заключении унии не участвовали. Оба иерарха изменили свою позицию, оказавшись в изоляции перед лицом остального епископата и обеспечивая себе поддержку со стороны королевской власти.

На съезде епископов в июне 1595 г. был составлен окончательный текст условий, на которых они соглашались подчиниться власти папы (из 33 статей). Условия были обращены к папе и к кор. Сигизмунду III. Король должен был способствовать утверждению власти епископов над православными: подчинить приходское духовенство, школы, типографии и братства — назначать на епископские кафедры тех, кого рекомендует Собор епископов, и добиться уравнивания в правах католич. и принявшего унию духовенства. Что касается папы, то условия предусматривали, что Киевский митрополит будет поставлять епископов, а епископы будут избирать митрополита без к.-л. вмешательства со стороны Рима. Папа должен был дать обязательство оставить православных Киевской митрополии «при вере, и сакраментях, и всех церемониях, и обрядах Церкви Восточной, ни в чем их не нарушая». Ряд статей предусматривал запрет перехода из унии в католицизм, превращения правосл. храмов в костелы, принуждения «русских» к переходу в католичество при заключении браков между «римлянами» и «русью».

Текст условий показывает, что вовсе не убеждение в правильности католич. вероучения привело епископов к решению о подчинении власти папы. Благодаря этому шагу они надеялись обеспечить себе поддержку польск. католиков и, опираясь на нее, укрепить свою власть над непокорной паствой; уравнивание в правах с католич. епископами должно было дать униатским архиереям определенную автономию по отношению к гос. власти. Западнорус. архиереи рассчитывали, что отношения с Римом будут строиться по образцу отношений с К-польскими





Патриархами, к-рые не вмешивались во внутреннюю жизнь Киевской митрополии. На католиков западнорус. архиереи, даже приняв решение подчиниться Риму, продолжали смотреть как на приверженцев иного исповедания. Шаги к сближению с Римом предпринимались епископами в глубокой тайне от паствы.

Осуществить этот план было невозможно. Правда, в грамотах от 30 июля и 2 авг. 1595 г. король обещал содействовать укреплению власти униатских епископов над паствой и согласился, чтобы кандидатов на освободившиеся кафедры предлагал ему Собор епископов, но никаких решений об уравнивании в правах униатского и католич. духовенства принято не было. Решение этих вопросов зависело от позиции польск. католич. Церкви, а ни она, как организация, ни ее глава архиепископ Гнезненский в переговорах о заключении унии не участвовали и никаких обязательств в этом отношении на себя не взяли. В дальнейшем католич. Церковь в Речи Посполитой твердо отстаивала свое привилегированное положение в гос-ве и не желала идти на уступки униатам, отдавая предпочтение прямому обращению православных в католицизм.

Весной 1595 г. намерения западнорус. епископов были преданы гласности и вызвали протесты со стороны православных, возмущенных изменой епископов своей вере из-за низменных, материальных побуждений, нарушением епископами клятвы верности своему верховному пастырю К-польскому Патриарху, а также тем, что столь важные решения были приняты на тайных совещаниях, без созыва Собора. Влиятельнейший правосл. вельможа кн. К. К. Острожский обратился к королю с просьбой о созыве Собора для обсуждения сложившегося положения, но король, не ожидая от такого шага желаемых результатов, просьбу отклонил, предложив православным повиноваться своим епископам. 25 июля 1595 г. кн. Острожский обратился к православным Речи Посполитой с окружным посланием, напечатанным в Острожской типографии, с призывом следовать вере отцов и не признавать епископов, согласившихся на унию с Римом, своими пастырями. Против унии выступили братства, зна-



Кн. К. К. Острожский.
Портрет. Кон. XVI в.

чительная часть правосл. шляхты, мн. представители духовенства (особенно резко обличал организаторов унии Стефан Зизаний (см. *Зизаний*)). Под влиянием развернувшегося движения Львовский еп. Гедеон (Балабан) и Перемышльский еп. Михаил (*Копыстенский*) отказались от участия в переговорах об унии и заявили о своей верности Православию. Находившийся в Яссах экзарх К-польского Патриарха Никифор 17 авг. 1595 г. обратился с посланием к епископам и православным Киевской митрополии. Епископов он призывал покаяться, если же этого не произойдет, Никифор предлагал православным не признавать архиереев-униатов своими пастырями и прислать к нему кандидатов для поставления на епископские кафедры. Западнорус. архиереи оказались в критическом положении: они могли теперь сохранить за собой свои кафедры лишь при поддержке королевской власти, а такая поддержка могла быть оказана лишь после заключения унии, поэтому они стали торопиться с отправкой в Рим послов для совершения торжественного акта «подчинения» Киевской митрополии папе.

В правящих кругах Речи Посполитой под влиянием выступлений противников унии наметились колебания. Нек-рые политики, опасаясь серьезных внутрисос. конфликтов, советовали королю согласиться на требование православных о созыве Собора, но король поспешил, напротив, ускорить события, опасаясь, что в случае низложения епископов условия для заключения унии ста-

нут еще более неблагоприятными. Представители западнорус. епископата Луцкий еп. Кирилл (*Терлецкий*) и Владимиро-Вольнский еп. Ипатий (Потей) находились в Риме в нояб. 1595 — марте 1596 г. Папа Климент VIII и его окружение в полной мере воспользовались затруднительным положением западнорус. архиереев. Представленные ими «статьи» официально не обсуждались, об их утверждении папой и принятии им на себя к.-л. обязательств по отношению к духовенству Киевской митрополии не было и речи. Киевская митрополия не рассматривалась в Риме как равноправная участница диалога, с к-рой можно обсуждать к.-л. вопросы и заключать соглашения. К епископам Киевской митрополии и их пастве отнеслись как к «схизматикам», ходатайствующим о их принятии в лоно Римской Церкви. Акт «подчинения» Киевской митрополии Риму имел место 23 дек. 1595 г., когда западнорус. епископы зачитали перед папой исповедание веры «по форме, предписанной для греков, возвращающихся к единству с Римской Церковью».

Сохранение духовенством Киевской митрополии к.-л. особенностей правосл. вероучения исключалось. В тот же день папа издал апостольскую конституцию «Magnus Dominus», к-рой удовлетворил просьбу западнорус. епископов о сохранении в Киевской митрополии своих обрядов и церемоний, но «если только эти обряды не противоречат истине и учению католической веры и не препятствуют общению с Римской Церковью». 23 февр. 1596 г. Климент VIII дал разрешение ставить епископов и митрополита на месте, но каждый новый митрополит должен был обращаться в Рим за утверждением в сане (булла «Decet Romanum pontificem»). Т. о., добиться к.-л. закрепленной в правовых документах особой автономии для своей Церкви епископам не удалось. Принятые в Риме решения положили начало неуклонному процессу ограничения автономии униатской Церкви и сближению ее внутренней жизни с порядками в др. частях католич. мира. Вместе с тем Римская курия не предприняла усилий для того, чтобы побудить польск. Церковь согласиться на уравнивание в правах католич. и униатского духовенства.





Результаты пребывания епископов в Риме оттолкнули от них часть сторонников унии, к-рые соглашались на «соединение» с Римом на условиях, выработанных летом 1595 г., и обеспечили полную поддержку короля. Местным органам власти Сигизмунд III предписал подавлять выступления противников унии «яко бунтовников и взрушителей покою посполитого». На Собор, созванный митр. Михаилом (Рогозой) в Бресте 6 окт. 1596 г., король направил своих представителей во главе с троцким воеводой М. К. Радзивиллом, к-рого сопровождал военный отряд.

Выступления православных против организаторов унии продолжались. На сейме, собравшемся в Варшаве весной 1596 г., кн. Острожский, выступая от имени правосл. дворян ряда воеводств Речи Посполитой, требовал, чтобы у епископов, отступивших от Православия, были отобраны кафедры и переданы правосл. в соответствии с традиц. нормами права. Когда король отказался это сделать, правосл. дворяне, противники унии, заявили, что не признают организаторов унии своими епископами и не позволяют им осуществлять свою власть на территории их владений. Против унии продолжали выступать и братства, и мн. представители духовенства.

После того как в Бресте на назначенный митрополитом Собор съехались сторонники унии, противники унии под защитой войск кн. Острожского собрались также в Бресте на свой Собор: помимо 2 епископов, противников унии, в нем участвовали настоятели наиболее чтимых правосл. мон-рей: *Киево-Печерского, Супрасльского, Жидичинского, Дерманского*, послы «всего виленского клироса», мн. протопопы — представители духовенства своих округов, правосл. дворяне во главе с кн. Острожским, послы братств. Собор возглавил приехавший по приглашению кн. Острожского протосинкелл Никифор, в работе Собора участвовал представитель Александрийского Патриарха Кирилл Лукарис (впосл. *Кирилл I*, Патриарх К-польский).

Никифор и Кирилл предложили митр. Михаилу и епископам явиться к ним для обсуждения организации соборных заседаний. Однако митрополит 6 окт. открыл Собор в храме свт. Николая, не пригласив



Король Речи Посполитой Сигизмунд III. Гравюра. Статут Великого княжества Литовского. Вильно, 1594 (РГБ)

туда противников унии. Православные собрались на особое совещание в доме одного из брестских дворян, т. к. все храмы в Бресте по приказу Ипатия (Потоя) были для них закрыты. Представители православных, осудив решение митрополита созвать Собор вместе с представителями католич. Церкви, отказали ему в повиновении и угрожали лишением сана, если он не покается. Представители короля пытались оказать давление на православных, чтобы те подчинились митрополиту и приняли участие в созванном им Соборе, но успеха не добились. 9 окт. 1596 г. Собор, созванный митрополитом, провозгласил присоединение Киевской митрополии к Римской Церкви. В этот же день на правосл. Соборе протосинкелл Никифор объявил о низложении заключивших унию епископов. 10 окт. митрополит и епископы лишили сана противников унии и предложили королю раздать их епископства, мон-ри и храмы др. лицам.

Так в окт. 1596 г. произошел раскол духовенства и мирян Киевской митрополии на сторонников и противников унии с Римом. К последним в то время принадлежало очевидное большинство и клира, и паствы. С самого начала подготовка к заключению унии осуществлялась при активном участии гос. власти, взявшей инициаторов унии под свою защиту. Гос. власть сыграла важную роль и в дальнейшем обо-

стрении конфликта вокруг заключения унии, первоначально касавшего лишь религ. жизни православных Киевской митрополии. В дек. 1596 г. король потребовал от своих подданных не признавать Гедеона (Балабана) и Михаила (Копыстенского) епископами и избегать общения с ними, воеводам и старостам, представителям власти на местах, было предписано «карать» тех, кто будет выступать против унии. В дальнейшем гос. власть последовательно исходила из того, что единственной законной Церковью для правосл. населения Речи Посполитой является униатская. Ради достижения этой цели гос. власть обращалась к разным мерам давления и принуждения. Храмы, в к-рых служили священники, не принявшие унии, закрывались (запечатывались), священники лишались приходов, а население оставалось без богослужения, пока не соглашалось принять униатского священника. Правосл. мещане не допускались в состав городских магистратов, а ремесленники исключались из цехов. В случае сопротивления власть обращалась к вооруженной силе. Из-за особенностей гос. строя Речи Посполитой кор. Сигизмунд III мог использовать такие меры лишь во владениях, находившихся под его прямой властью, прежде всего в городах, но к аналогичным мерам широко прибегали в своих владениях на украинско-белорус. землях католич. вельможи и прелаты. Униатское духовенство активно побуждало власть к проведению такой политики, указывая возможные объекты для осуществления мер принуждения, Римская Церковь поддерживала ее своим духовным авторитетом.

Вмешательство гос. власти привело к тому, что религ. конфликт стал приобретать характер политического столкновения между гос-вом и правосл. населением Речи Посполитой, к-рое воспринимало действия власти как посягательство на традиционное право свободно исповедовать свою религию. Правосл. духовенство и дворянство предприняли ряд попыток убедить правящие круги Речи Посполитой отказаться от такой политики как незаконной, нарушающей традиц. нормы права и вредной для самого гос-ва. Однако все эти обращения были безрезультатны — власть все шире прибегала к мерам принуждения и все чаще





сталкивалась с вооруженным отказом повиноваться со стороны православных, особенно казачества. По мере того как западнорус. правосл. знать ради карьеры изменяла вере своих отцов, а часть ее владений вообще перешла в руки польск. католической знати, Речь Посполитая все больше воспринималась ее православным «русским» населением как гос-во, к-рое находится в руках поляков, использующих гос. власть, чтобы силой навязать «русскому» народу свою веру. Т. о., на религ., а затем политический конфликт наложился конфликт национальный, что привело ко взрыву в сер. XVII в.

Заключение Б. у. стало источником мн. трагических для Православия событий на западнорус. землях, где православные в течение десятилетий подвергались преследованиям за свои убеждения, насильственно принуждались к отказу от своей веры. Уния вызвала к жизни кровавые конфликты между приверженцами разных исповеданий и представителями разных народов, продолжающиеся и в наст. время. (Об истории униатской Церкви на украинско-белорус. землях см. в ст. *Униатство*.)

На Полоцком Соборе 1839 г. униаты Белоруссии и Волыни были воссоединены с правосл. Церковью. Львовский Собор 1946 г. принял акт об упразднении Брестской унии.

Ист.: АЗР. Т. 4 (1588–1632); *Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)* / Ed. A. G. Welykyj. R., 1970.

Лит.: История РЦ. Кн. 5; *Левитский О.* Внутрішній стан Західньоруської Церкви в Польско-Литовській державі в к. XVI ст. та унія // Руська історична бібліотека. Львів, 1900. Т. 8; *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1619 г.). СПб., 1901; *Грушевський М. С.* Історія України – Руси. Львів, 1907. Т. 6; *Likowski E.* Unia Brzeska. Warsz., 1907; *Lewicki K.* Książę Konstantyn Ostrogski a unia Brzeska 1596 r. Lwów, 1933; *Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny, 1370–1632. Warsz., 1934; *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968; *Великий А. Г.* 3 літопису християнської України. Рим, 1971. Т. 4; Историчний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління / Під ред. Б. Гудзяка. Львів, 1995; *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и обществ.-полит. борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI – нач. XVII в. М., 1996. Ч. 1: Брестская уния 1596 г.: Ист. причины; *Гудзяк Б.* Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський Патріархат і генеза Берестейської унії. Львів, 2000.

Б. Н. Флоря

БРЭСТСКИЕ СОБОРЫ, Соборы духовенства *Западнорусской митрополии*, созывавшиеся в Бресте (входившем во Владимир-Волынскую епархию) в 1590–1594 гг. В их работе участвовали митрополит и епископы, настоятели мон-рей, представители приходского духовенства, послы от *братств* и правосл. дворянства.

Созыв Б. С. был важным шагом, направленным на преодоление глубокого кризиса, в к-ром оказалась правосл. Церковь на западнорус. землях в сер.– 2-й пол. XVI в. Правосл. общество и духовенство были не готовы к усилившейся в эти десятилетия экспансии протестантизма и посттридентского католицизма (см. *Тридентский Собор*). Традиц. система образования не могла подготовить правосл. священнослужителей к тому, чтобы успешно отстаивать свои убеждения в полемике с инославными, и удовлетворить возросшие духовные потребности своей паствы. Объективные сложности усиливались действием дополнительных факторов. Середина – 2-я половина XVI века на украинско-белорус. землях стали временем упадка таких традиц. центров правосл. духовной жизни, как мон-ри, т. к. их патроны (не только светские, но и духовные) использовали монастырское имущество для собственного обогащения. К этому времени широкое распространение получила передача королем епископских кафедр светским людям в качестве вознаграждения за оказанные услуги. Назначенные т. о. епископы были совсем не подготовлены к ведению полемики с инославными, а их необразованность и полумирской образ жизни, стремление использовать церковное имущество для обогащения своих родственников вызывали враждебную реакцию со стороны паствы. Результатом стали падение престижа духовенства и переход значительных групп правосл. дворянства и мещанства в католицизм и протестантизм.

В условиях, когда патроном правосл. церковного учреждения гораздо чаще, чем раньше, становился инославный дворянин, обострились и традиц. для украинско-белорусских земель недостатки церковной жизни, в частности, приходские священники были подчинены светским патронам больше, чем епископам. Землевладелец не только мог

сместить неугодного священника с прихода, но и часто облагал его поборами и принуждал к работе в своем хозяйстве. Следствием такого положения дел стали забитость и необразованность приходского духовенства, а возможности иерархов воздействовать на него оказывались очень ограниченными.

Важная особенность церковной жизни в Западнорусской митрополии состояла в том, что первые серьезные усилия по улучшению положения (в частности, попытки создания для правосл. молодежи уч-щ нового типа) предпринимались не епископами, а братствами – объединениями правосл. мещан крупных городов (прежде всего Вильно и Киева), в состав к-рых стали постепенно вступать правосл. вельможи и дворянство. Братства имели основание считать себя едва ли не главной силой, способной вывести правосл. Церковь из кризиса.

На Соборе духовенства, созванном в Вильно в 1589 г. К-польским Патриархом *Иеремией II*, обсуждалось неблагоприятное положение дел в Киевской митрополии и было, по-видимому, принято решение для исправления ситуации обратиться к известной, но к тому времени полузабытой практике созыва местных Соборов.

Первый из таких Соборов состоялся 20 июня 1590 г. в Бресте. Конституировав, что Церковь терпит гонения со стороны католиков и протестантов, страдает от произвола светских патронов и внутренних нестроений, участники Собора приняли решение о ежегодном созыве Соборов, за неявку на Собор без уважительной причины виновному угрожалось лишение сана. Намечена была и программа работы буд. Соборов, на них среди проч. должен был обсуждаться вопрос «о школах, о науках». Из конкретных вопросов Собор рассмотрел спор между Львовским еп. *Гедеоном (Балабаном)* и *Львовским братством*. Епископ был осужден за попытки подчинить себе братство в нарушение привилегий, предоставленных братству К-польским Патриархом.

Много важных решений, касавшихся как разных сторон церковной жизни, так и отношений Церкви со светской властью, было принято на Соборе, прошедшем в Бресте осенью 1591 г. Ряд постановлений был направлен на укрепление церковной





дисциплины, на усиление власти епископов над приходским духовенством. Епископы должны были проверять пригодность ставленников к исполнению своих обязанностей и не рукополагать человека, «которые бы себе церковь купил от мирское власти». Епископы не должны были допускать к участию в богослужении священников-двоеженцев. Священникам предоставлялась возможность обращаться к Собору с жалобой на действия архиерея, но предварительно он должен был подчиниться наложенным на него прещениям. Большое внимание на Соборе было уделено вопросам образования и просвещения. Собор одобрил деятельность Львовского и Виленского братств по созданию уч-щ для правосл. молодежи и типографий. Собор обязал епископов выделять средства на оплату типографских расходов и организацию уч-щ в своих епархиях. Вместе с тем братства не должны были издавать книг «без воли и благословения епископов». Ряд решений был направлен на укрепление автономии Церкви перед лицом светской власти. Священникам в случае споров между собой запрещалось обращаться в светские суды. Было выдвинуто требование освободить от опеки светских патронов разоренные ими мон-ри. В случае смерти епископа его преемник должен был избираться на съезде епископов, по решению Собора, митрополит не мог поставить на вакантную кафедру никакого др. кандидата. Само содержание этих решений показывает, что они исходили прежде всего от епископов и предусматривали выход из кризиса путем сплочения духовенства и всего правосл. общества вокруг епископов и под их властью.

Однако епископы как возможные руководители и организаторы преобразований не вызывали доверия у правосл. духовенства и народа. На самом Соборе, как выясняется из посланий Львовского братства К-польскому Патриарху Иеремии II, приходские священники критиковали неподобающий образ жизни нек-рых епископов, предлагая им отказаться от своего сана. При рассмотрении на Соборе вопроса о положении мон-рей выяснилось, что в разорении обителей немалую роль сыграли архиереи, к-рые использовали имущество находившихся под их патронатом мон-рей для обога-

щения своих родственников и слуг. Ситуацию чрезвычайно обостряло также то обстоятельство, что епископы следовали решениям Собора лишь настолько, насколько это было выгодно. Они не торопились давать средства на содержание школ и типографий, а Гедеон (Балабан) не остановился перед тем, чтобы передать свой спор с Львовским братством на рассмотрение светского суда, в чем его поддержал Луцкий еп. Кирилл (Терлецкий).

Осенью 1592 г. Львовское братство обратилось к Патриарху с просьбой созвать в 1593 г. Собор с участием Патриаршего экзарха, на к-ром состоялся бы суд над недостойными епископами. О Соборе, состоявшемся в Бресте в 1593 г., известно только то, что вызванный на него Гедеон (Балабан), ранее отстраненный митрополитом от управления епархией и не пожелавший подчиниться этому решению, не пожелал туда явиться и был на Соборе отлучен от Церкви.

Впол. противоречия достигли такой остроты, что на Собор, созванный митр. Михаилом (Розгой) в 1594 г., большая часть епископов не явилась, и это позволило в дальнейшем говорить о незаконности его решений. К Собору обратились Виленское братство и правосл. дворянство Великого княжества Литовского с важными предложениями, направленными против епископов, к-рых воспринимали как препятствие на пути к улучшению положения Церкви. По мнению авторов обращения, в Речи Посполитой требовалось постоянное присутствие Патриаршего экзарха, чьей задачей, очевидно, являлся контроль за выполнением епископами соборных решений. Доходы епископских кафедр должны использоваться на содержание школ, строительство храмов и больниц, епископам надлежало вернуть монахов в разоренные мон-ри. Требовали установить суровые санкции против архиереев, которые в нарушение решений Собора обратились в светский суд. Вместе с тем предлагалось в судебном порядке преследовать противников братств, признать монополию братств на создание школ и типографий, учредить братства и братские школы в центре каждого повета, подчинить священников братских храмов непосредственно митрополиту. Архиереи, присут-

ствовавшие на Соборе, во главе с митр. Михаилом и Владимиро-Волыньским еп. Ипатием (Потеем) не одобрили эти предложения. Никаких решений, в чем-либо ущемлявших епископов, Собор не принял за единственным исключением — Гедеон (Балабан) был отстранен от управления епархией, однако это решение не могло быть исполнено из-за противодействия светской власти. Деятельность братств была одобрена, но Собор постановил, что братские священники должны подчиняться власти епархиальных архиереев, с разрешения к-рых должна осуществляться издательская деятельность братств.

Соборы Киевской митрополии не смогли выработать план преобразований, к-рый получил бы поддержку всего правосл. об-ва. После того как митрополит и большинство епископов подчинились власти папы на Брестском Соборе 1596 г. (см. ст. *Брестская уния*), созыв Соборов в Киевской митрополии прекратился до восстановления правосл. иерархии в 1620 г.

Ист.: АЗР. Т. 4; Жукович П. Брестский Собор 1591 г. (по новооткрытой грамоте, содерж. деяния его) // ИОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 2; АЮЗР. Т. 10. Ч. 1. № ССIII.

Лит.: Булгаков Г. И. Западнорусские правосл. Соборы как органы церк. управления: Опыт ист.-канонич. исслед. Курск, 1917; Флоря Б. Н. Брестские синоды и Брестская уния // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3: Католицизм и Православие в средние века. С. 59–75.

Б. Н. Флоря

БРÉСТСКИЙ (БЕРЕСТÉЙСКИЙ) ВО И́МЯ ПРЕПОДÓБНОГО СИМЕО́НА СТО́ЛПНИКА МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ, находился в юж. части г. Брест-Литовска (древнее Берестье, совр. Брест, Белоруссия), на Волынском предместье, за р. Мухавец. Время основания неизвестно. Впервые мон-рь упоминается в привилее 1499 г., данным Берестью вел. кн. лит. Александром Ягеллончиком, где о Б. м. говорится, что он «древний», в нем 2 храма: прип. Симеона Столпника и трапезный Благовещенский. В XVI в. Б. м. находился на землях, принадлежавших Солтанам, к-рые являлись патронами обители. В 1604 г. Солтаны продали земли разоренного и покинутого насельниками Б. м. вел. литов. маршалку кальвинисту К. Монивиду Дорогостайскому. В XVII в. монастырскими землями владели Салегги



(под 1644 новогрудского воеводу Сапегу (вероятно, Томаша) как владельца земель, на к-рых стоит обитель, упоминает в «Диариуше» прмч. *Афанасий (Филиппович)*). Затем право патроната над Б. м. вместе с купленными у Н. Сапеги землями перешло к правосл. смоленскому хорунжему В. Красинскому, к-рый передал право патроната и колыторство (право назначения на церковные должности) православному К. Выговскому, подчасшему Хелминскому. О последних патронах Б. м. сведений нет.

После заключения в 1596 г. *Брестской унии* Б. м. вместе с брестским Рождество-Богородицким мон-рем был передан униатам. В 1632 г., когда правосл. Церковь в Речи Посполитой была легализована благодаря изданию «Статей для успокоения народа русского греческой религии», Рождество-Богородицкий мон-рь был возвращен православным. Вскоре удалось вернуть и Б. м.: 4 окт. 1633 г., заручившись письменным распоряжением воеводы Р. Лещинского (владельца или арендатора земель, на к-рых располагался мон-рь), мещане Бреста во главе со слугой воеводы Я. Балцеровичем призвали в Б. м. монахов из правосл. *Яблочинского мон-ря*. С этого времени Б. м. оказался вовлечен в длительные судебные разбирательства с униатской капитулой. Причиной конфронтации стало возвращение в 30-х гг. XVII в. большого числа брестских мещан из унии в Православие; мн. жители Бреста становились прихожанами монастырской Симеоновской ц. и отказывались делать взносы в пользу униатской ц. свт. Николая. В 1639 и 1641 гг. униаты 4 раза обращались с жалобами в магистратский суд и в задворный королевский суд, к-рый в конце концов признал притязания униатов законными, кор. *Владислав IV* обязал брестских мещан нести прежние повинности по отношению к Римскому костелу и униатской Церкви. Однако эти меры не привели к уменьшению правосл. паствы, мн. горожане после кончины оставляли Симеоновской ц. свои земли и имущество. В 1680 г. Красинский, владелец земель, на к-рых располагался Б. м., построил при обители часовню во имя первомч. Стефана и оставил обители владение в городе. Красинский оговорил, что мон-рь должен подчиняться православному Могилёвскому епис-

копу, а в его отсутствие — *Киево-Печерскому* мон-рю.

Первый из известных игуменов Б. м. — прмч. Афанасий (Филиппович) управлял обителью с 1640 г. Выступая против унии, он стремился восстановить права брестского правосл. братства, объединявшего Б. м. и мон-рь Рождества Богородицы, и юридически оформить права последнего на владение землями и имуществом. После гибели игум. Афанасия в мае 1649 г. монахи Б. м. обрели останки мученика и похоронили в храме прп. Симеона Столпника, в склепе у правого клироса; в обители началось почитание святого. Игумен Б. м. Иаков (Карасинский) в качестве представителя



Прмч. Афанасий (Филиппович).
Икона. 80-е гг. XX в.

Луцкого еп. *Гедео́на (Святополка-Четвертинского)* в авг. 1681 г. участвовал в съезде депутатов духовенства и ставропигиальных правосл. братств в Нов. Дворе; депутаты подписали «Постановление о мерах для защиты Православия», в к-ром подтвердили свое желание держаться правосл. веры и подчиняться К-польскому Патриарху. В 1682 г. мон-рь вел тяжбу с нападшими на его владения иезуитами; насельникам Б. м. удалось добиться от короля письма к иезуитам с призывом решать споры через суд. В контексте противостояния униатам, очевидно, следует рассматривать пожар в Б. м. в 1716 г. 25 мая 1716 г. в брестский суд была внесена «манифестация», в к-рой ответственность за пожар возлагалась на противников Право-

славия. (Об этом пожаре говорится также в жалобе насельников Дятловицкого мон-ря близ Пинска от 24 февр. 1722 г. Петру I на бедственное положение Церкви в Речи Посполитой: «Монастырь преподобного отца Симеона Столпника з церковью новою и со всеми будованиями монастырскими сожгоша иновернии».) После пожара в Б. м. была построена новая ц. прп. Симеона Столпника с приделами во имя первомч. Стефана и во имя вмч. Варвары. В актах за 1687/88, 1699 гг. упоминается игумен Б. м. Сильвестр (Троцевич), к-рый внес в 1699 г. в брестские гродские книги подтвердительный привилей кор. Августа II на церковь Рождество-Богородицкого мон-ря (подтверждал привилей 1633 и 1670 гг.). В том же году игум. Сильвестр представил для записи в гродские книги подтвердительный привилей Августа II Б. м. на земельные владения «Дарки» и мельницу; Б. м. был освобожден от всех повинностей, кроме чинша (регулярного оброка).

В нач. XVIII в. положение Б. м. было тяжелым. В 1722 г. «берестинские старцы» наместник Гервасий (Рудницкий) и иером. Антоний (Почаевский) обратились за помощью в Святейший Синод РПЦ. Поскольку с 1706 г. в мон-ре отсутствовал настоятель, по просьбе братии в Б. м. из *Законоспасского московского мон-ря* был переведен игум. Варфоломей (Филевский), к-рый недолго пробыл в мон-ре и в 1724 г., несмотря на запрет Киевского архиеп. Варлаама (Ванатовича), самочинно покинул обитель. В 1722 г. наместник Гервасий вел переписку с Синодом и по др. вопросам: просил ускорить назначение представителя на сейм в сент. 1722 г., к-рый смог бы отстаивать права православных, попираемые униатами и католиками. Брестские старцы испрашивали также для мон-ря богослужебные книги. Вероятно, в том же году оба они посетили Россию. В 1735 г. кор. Август III даровал Б. м. подтвердительный привилей на Рождественскую ц. (возможно, к тому времени Рождественский мон-рь уже не существовал), владение мельницей с лесами и землями.

В 1753 г. игумен Б. м. Иммануил (Белошицкий) перешел в унию и отдал базилианам (см. *Василиане*) часть монастырского архива и при-

надлежавших мон-рю земель. Сменивший его игум. Спиридон (Гриневецкий) начал судебный спор с базилианами: по решению суда монастырские документы и земли должны были быть возвращены Б. м., однако часть земель, переданных Белошицким, осталась за базилианами.

С 1793 г. Б. м. находился в Минской епархии РПЦ. После выхода указа о духовных штатах по Юго-Зап. краю (1795) мон-рь был включен в число заштатных. В 1797 г. в Б. м. была учреждена архимандрития, в сан архимандрита был возведен игумен мон-ря Аркадий. Согласно «Истории Российской иерархии» архиеп. Амвросия (Орнатского), к 1811 г. в архитектурный комплекс Б. м. помимо Симеоновского храма входили Благовещенская ц. с трапезой, колокольня, настоятельские и братские кельи. Обитатели принадлежали 53 дес. земли и мельница. Во время Отечественной войны 1812 г. в Б. м. была сожжена большая часть построек, пострадала Симеоновская ц., медная рака с мощами прмч. Афанасия расплавилась, но частицы мощей уцелели и были помещены в деревянном ковчеге в трапезной Благовещенской ц. На восстановление обители были отпущены деньги из средств Грозовского и Слуцкого мон-рей Слуцкого у. Минской губ. Пожар 8 нояб. 1816 г. вновь уничтожил почти все монастырские строения, в т. ч. ц. прп. Симеона Столпника. Во время визита в Брест-Литовск имп. Александра I (1823) настоятель Б. м. обратился к нему за помощью в восстановлении храма. Последовала переписка между кн. А. Н. Голицыным и Минским архиеп. Анатолием (Максимовичем). Архиеп. Анатолий так описывал состояние монастырских построек: «Церковь в одной связи с братскими кельями крепкая, колокольня ветхая, иконостас вместо ветхого у[с?]тряется новый, утварью и книгами скуден, монастырское деревянное строение, ограда плавучая, мельница и корчма по крайней ветхости требуют починки»; в 2 мон-рях Гродненской губ., Б. м. и Бельском, жили 12 монахов. Архиеп. Анатолий указал на то, что закрытие Б. м. в то время, когда униатские и католич. храмы находятся в «цветущем состоянии», может произвести на прихожан тягостное впечатление.

Несмотря на это, решением Синода Б. м. в 1824 г. был упразднен, Благовещенская ц. обращена в приходскую. Монастырские постройки разобрали в 1833 г. в связи со строительством крепости в старой части Бреста. В 1865 г. в новой части города был воздвигнут Симеоновский собор, в наст. время являющийся кафедральным храмом Брестской епархии.

Ист.: ПСПиР. Т. 2: (1722). СПб., 1872. № 803. С. 498–499; ОДДС. Т. 2. Ч. 1: (1722 г.). СПб., 1879. № 704/441. Стб. 1067; № 753/555. Стб. 1140–1145; Прил. № XXXIII. Стб. ССХIII–ССХIV; Т. 4: (1724 г.). № 6. Стб. 6; ПСЗ. Т. 39: 1824 г. СПб., 1830. С. 468–470. № 30010; Акты, изд. Виленскою археогр. комиссиею. Т. 2: Акты Брестского земского суда. Вильно, 1867. № 10 (с. 20–21), № 22–24 (с. 59–66); Т. 3: Акты Брестского гор. суда. Вильно, 1870. № 62, 109, 133, 153; Т. 6. № 26 (с. 273–275), № 56 (с. 321–322), № 57 (с. 322–323), № 70 (с. 338), № 80 (с. 354) № 87 (с. 368–369), № 88 (с. 369–371), № 93 (с. 375–377), № 96–97 (с. 379–380), № 125 (422–427), № 134 (с. 445), № 135 (с. 446–447), № 136, 141; АЮЗР. № 51. С. 86; АРХЮЗР. К., 1871. Ч. 1. Т. 4. № XXVIII. С. 53; № CLXXXII. С. 403–405; Афанасий (Филиппович). Диариуш // РИБ. СПб., 1878. Т. 4. Кн. 1: Памятники полемич. лит-ры Зап. Руси. Стб. 49–156.

Лит.: ИРИ. Т. 3. С. 456–457; Соловьевич А., прот. Сказание об игумене (бывшего) православного Берестейского Симеоновского мон-ря Афанасии Филипповиче... собранное из док-тов, хранящихся при брестской Симеоновской церкви // Литовские Ев. 1863. № 23. С. 900–909; № 24. С. 927–940; Маркевич А. Афанасий Филиппович, игум. 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); Пяевский Л. Древний Брест и его храмы. Гродно, 1894; Зоненберг Х. История города Брест-Литовска, 1016–1907. Варшава, 1908; Орловский Е. Ф. Гродненская губ. в 1812 г.: Ист. очерк. Гродно, 1912; История РЦ. Кн. 5. С. 455.

И. Г. Мороз

БРЁСТСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЁНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Брестской и Кобринской епархии), на о-ве Госпитальном в Брестской крепости-герое. Основан 20 февр. 2002 г. решением Синода Белорусского Экзархата на базе Брестского епархиального сестричества. Мон-рю передано двухэтажное здание, в к-ром ранее находились военные казармы. На 2-м этаже освящен домовый храм в честь Рождества Богородицы. В окт. 2002 г. в мон-ре жили 11 насельниц, настоятельница — мон. Александра (Жарина).
Арх.: Архив ЦНЦ.

БРЁСТСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Литовской и Виленской (1840–1900), Гродненской и Барановичской (1941–1944) епархий.

Учреждение **Б. в. Литовской епархии** указом Святейшего Синода РПЦ от 22 янв. 1840 г. стало результатом церковно-адм. изменений, происшедших после воссоединения униатов с Православием на *Полоцком Соборе*. В состав Б. в. вошло 16 благочиний, расположенных на территории Гродненской губ. (совр. Брестская и Гродненская области Белоруссии) и Белостокской обл. (совр. Польша). Первоначально резиденцией Брестских епископов являлся *Жировицкий в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*, с 1848 г. —



Церковь во имя св. блгв. кн. Александра Невского в Пружанах. Фотография. Коп. XIX в. (ГИМ)

гродненский во имя мучеников Бориса и Глеба муж. мон-рь.

28 янв. 1840 г. на Б. в. был назначен еп. Михаил (Голубович), с 1 марта 1848 г. еп. Минский. Первоочередной задачей викарного Брестского епископа стало обустройство и обеспечение правосл. храмов, создание необходимых условий для деятельности духовенства. В 1842 г. на территории Б. в. существовали 304 церкви и 6 мон-рей, действовали духовные уч-ща в Жировицах (Жировичах), Кобрине и Супрасле (в 1853 переведено в Гродно). Восстановлены брестское Николаевское и слонимское Преображенское правосл. братства. 20 мая 1848 г. во епископа Брестского был хиротонисан Игнатий (Желязовский), 22 года возглавлявший Б. в. (уволен на покой

27 июня 1870). При нем на территории Б. в. велось активное строительство храмов. В 1865 г. в Бресте был освящен (после сноса старой одноименной церкви) новый Симеоновский собор, куда перенесли мощи прмч. *Афанасия (Филипповича)*. Были освящены также храмы в Слониме, Пружанах, Кобрине, Высоком, Берёзе и др. С 1863 г. под председательством еп. Игнатия началась деятельность присутствия по улучшению быта правосл. духовенства. Церковная жизнь на Брестщине в 40–60-х гг. XIX в. осложнялась оппозиционными выступлениями части монахов-базилиан (см. *Василиане*), фактами перехода униатов в католичество, случаями преследования и убийства правосл. священников во время польского восстания 1863–1864 гг.

В 1870–1881 гг. Брестскими vicarями являлись епископы: *Евгений (Шерешилов)*; 9 авг. 1870 – 10 февр. 1875), *Владимир (Никольский)*; 16 марта 1875 – 16 мая 1877), *Ианнуарий (Попов)*; 5 июня 1877 – 17 февр. 1879), *Донат (Бабинский-Соколов)*; 27 мая 1879 – 14 мая 1881). При еп. *Авраамии (Летницком)*, 27 июня 1881 – 9 марта 1885) в Гродно в 1882 г. было создано Софийское братство. 15 мая 1885 г. во епископа Брестского хиротонисали *Анастасия (Опоцкого)*, на кафедре до 17 нояб. 1891), 15 дек. 1891 г. – *Иосифа (Соколова)*, на кафедре до 24 мая 1897), при к-ром на территории Б. в. активно развивалась сеть церковноприходских школ. В 1892 г. на территории Б. в. существовало 614 правосл. приходов. В янв. 1900 г. Б. в. преобразовали в *Гродненскую епархию*, еп. Брестский (с 24 мая 1897) сщмч. *Иоаким (Левицкий)* стал епископом Гродненским.

Б. в. Гродненской епархии было учреждено указом Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* в марте 1941 г., после присоединения Зап. Белоруссии к СССР (1939). 30 марта 1941 г. во епископа Брестского в Москве был хиротонисан *Венедикт (Бобковский)*, к-рый, проживая в Жировичах, возглавлял Б. в. до марта 1942 г. Во время оккупации Белоруссии нем. войсками Брестщина (кроме сев. районов) входила в рейхскомиссариат «Украина» и была в ведении автономной Украинской Православной Церкви во главе с митр. *Алексием (Громадским)*, нахо-

дившейся в юрисдикции Московского Патриархата. В рамках автономной УПЦ существовало Б. в., к-рое в 1942–1944 гг. занимал еп. (с 1943 архиеп.) *Иоанн (Лавриненко)*. После отступления нем. войск Б. в. в 1944 г. было преобразовано в *Брестскую и Кобринскую епархию*.

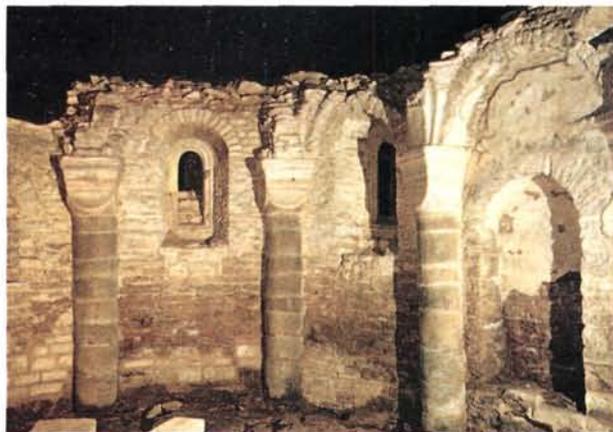
В 1942–1944 гг. титул vicарного епископа Брестского носил также *Георгий (Коренистов)*, принадлежавший к самопровозглашенной *Украинской автокефальной Православной Церкви*.

Лит.: *Иосиф (Соколов)*, еп. Гродненский правосл.-церк. календарь, или Современное состояние правосл. церквей в Гродненской губ. Гродно, 1893; *он же*. Гродненский правосл. календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в кон. XIX в. Воронеж, 1899. 2 т.; *Извеков Н. Д.* Ист. очерк состояния Православной Церкви в Литовской епархии за время с 1839 по 1889 г. М., 1899; *Орловский Е. Ф.* Судьбы Православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губ. в XIX ст. (1794–1900). Гродно, 1903.

Л. Е. Кулаженко

БРЁТРЕНЫ – см. *Плимутские братья*.

БРЖЕВНОВ [чеш. Břevnov], одно из ранних бенедиктинских аббатств в Чехии (к северо-западу от Праги). Основано в 992–994 гг. сщмч. *Адальбертом*, еп. Пражским, к-рый пытался создать в Праге центр миссионерской деятельности. Существует предположение, что Б. был основан как мон-рь с двойным (зап. и вост.) церковным обрядом (по аналогии с рим. мон-рем святых *Алексия* и *Бонифация* на Авентине)



Вмц. Марина Антиохийская. Рисунок. Ок. 1400 г. (Музей изобразительных искусств. Будапешт)

противоречит общей направленности церковной политики Пражского епископа. Буллой 993 г. папа *Иоанн XV* взял под свою защиту имущество и доходы мон-ря, предоставил монахам право самим выбирать аббата. В нач. XIII в. в тексте буллы были сделаны вставки, в к-рых Б. предоставлялось первенствующее место среди настоятелей чеш. мон-рей. Уже с первых дней основания Б. в числе братии наряду с итал. монахами-бенедиктинцами были и чеш. монахи (в т. ч. *Кристиан*, автор одного из ранних памятников чеш. церковной лит-ры – лат. Жития святых *Вячеслава* и *Людмилы*, т. н. *Кристиановой легенды*). Первым аббатом Б. стал *Анастасий*, с

Остатки склепа при ц. св. Адальберта в Бржевнове. 2-я четв. XI в.

995 г. еще и аббат древнейшего венг. мон-ря в *Паннонхальме*. Временно в Б. был послушником *Гауденций* (Радим), сводный брат св. Адальберта. В XI в. в нем поселились монахи из *Нидеральтайха*.

Первые строения Б. носили временный характер и были деревянными, каменное здание ц. во имя св.

Адальберта было построено при аббате Мегинхарде († 1097?). Первоначальные постройки были сильно переделаны в эпоху готики. В ходе археологических раскопок ученым удалось обнаружить лишь остатки склепа и подземную часовню. В 1045 г. в Б. были перевезены мощи св. Гунтера, монаха из Нидеральтайха. В 1262 г. венг. кор. Бела IV даровал мон-рю мощи ввц. *Марины* (Маргариты) *Антиохийской*, в честь к-рой в 1545 г. была возведена церковь. В 1322 г. аббатом Баваром Нечтинским, на правление к-рого пришлось время расцвета Б., была основана дочерняя обитель аббатства в Броумове (нем. Браунау), где позднее укрылись аббат и монахи из разрушенного *гуситами* Б. (1420). Приор аббатства в Броумове с этого времени носил также титул аббата Б. С 1945 г. Б. — центр Славянской бенедиктинской конгрегации св. Адальберта и св. Маргариты.

Лит.: *Schramm R.* Regesten zur Geschichte der Benediktiner-Abtei Břevnov-Braunau in Böhmen // Stud. und Mitt. aus dem Benediktiner und dem Cistercienser-Orden. Raigern, 1882. Bd. 3. S. 66–83; *Blažičk O. J., Čerovský J., Poche E.* Klášter v Břevnově. Praha, 1944; Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Břevnov, Braunau und Rohr. St. Ottilien, 1993; Břevnov v českých dějinách: Sb. z konf., 14. a 15. září 1993. Praha, 1997.

Е. А. Малашенко

БРИГИТА [лат. Brigita, Brigida, Brigit; ирл. Brígd от brig — сила] (ок. 452 или 456, Фохарт, близ Дандолка, Ирландия — 525), св. (пам. зап. 1 февр.), прозванная Гэльской Марией. Несмотря на популярность Б., традиция противоречива в изложении фактов ее жития. По общему мнению, она род. в Фохарте (название места происходит от племени фохарт (Fothairt), к к-рому принадлежала Б.) в семье христиан, крещенных св. *Патриком*, и была дочерью рабыни. От св. еп. *Мела* Б. приняла постриг или, по др. версии, даже была возведена в епископский сан. Совместно с еп. Конлаэдом основала жен. мон-рь Килль Даре (ирл. Cill Daire — церковь дуба, совр. Килдэр), ставший к сер. VII в. главным религ. центром Юго-Вост. Ирландии. Одной из обязанностей монахинь, как и рим. весталок, было поддержание священного огня в мон-ре.

Б. ассоциируется с одной из 3 одноименных кельт. богинь, упомянутых в «Словаре Кормака» (Sanas Cormaic, IX в.), покровительниц

мудрости, врачевания и кузнечного дела, культ к-рых был связан с огнем. Но также есть упоминания о богине Б., дочери верховного божества Дагды. В поэме, авторство к-рой приписывается Б., строка «Мне бы быть великим озером эля для Царя Царей» намекает на дохрист. ритуал вкушения одурманивающего напитка при бракосочетании короля с богиней этой местности. День поминовения Б. совпадает с языческим праздником Имболк.

В легендах VIII в., связанных с историей соглашения мон-рей *Арма* и *Килль Даре* о размерах парухий (монастырских владений), приводится рассказ о встрече Б. и св. Пат-



Св. Бригита.

Раскрашенная гравюра.

Schedel H. Liber chronicarum. 1493 (РГБ)

рика. Наряду со святыми Патриком и *Колумбой* Б. почитается как покровительница Ирландии. В ее честь в 1-й пол. VII в. был составлен гимн «Brigit bé bithmaith...» (Бригита, жена вечнодобрая), возможно, древнейший гимн на ирл. языке (приписывается св. Ултану). Лат. житие, составленное Когитозом (т. н. Второе житие), является самым ранним агиографическим сочинением в ирл. Церкви (ок. 650). Ирл. житие датируется IX в. На континенте Б. впервые упомянута в поэме *Алкуина* († 804). Стихотворное житие составлено Донатом, еп. Фезул (сер. IX в.). О популярности Б. на континенте говорит тот факт, что сочинение Когитоза сохранилось только в рукописях неирл. происхождения. Служба, посвященная Б., содержится в Миссале Тела Христа (Oxf. Corpus Coll. MS, ок. 1136–1157). Считается, что мощи Б. находятся в Белене (Португалия) и Брюгге (Бельгия). Почитается также на Канарских о-вах.

Ист.: Triadis Thaumaturgae / Ed. J. Colgan. Louvain, 1647. P. 515–640 (Vita I); PL. 72. P. 775–790 (Vita II); ActaSS. Feb. T. 1. P. 99–185; Lives of Saints from the Book of Lismore / Ed. W. Stokes. Oxf., 1890. P. 34–53, 182–200, 318–335; *Kissane D. N.* Vita metrica S. Brigidae: A Crit. Ed. // Proc. of the Royal Irish Academy. 1977. Vol. 77 C. P. 57–192. (Vita III); *Bethu Brigitte* / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978; *Sharpe R.* Medieval Irish Saints' Lives. Oxf., 1991. P. 139–208. (Vita IV); The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 107–128; Thesaurus Palaeohibernicus / Ed. W. Stokes, J. Strachan. Camb., 1903. Vol. 2. P. 323–326; *Fitzhugh T.* Old-Latin and Old-Irish Monuments of Verse. Charlottesville, 1919. P. 76–77; *O'Curry E.* Lectures on Manuscript Materials of Ancient Irish History. Dublin, 1861. P. 616 [поэма Б.].

Лит.: *Esposito M.* On the Earliest Latin Life of St. Brigit of Kildare // Proc. of the Royal Irish Academy. 1912. Vol. 30. P. 307–326; *O'Briain F.* St. Brigit of Ireland: Her Legend, History and Cult. Dublin, 1938; *Bowen E. G.* The Cult of Saint Brigit // Studia Celtica. 1973/1974. Vol. 8/9. P. 33–47; *Sharpe R.* Vitae S. Brigidae: The Oldest Texts // Peritia. 1982. Vol. 1. P. 81–106; *McCone K.* Brigid in the VIIth Century: A Saint with Three Lives? // Ibid. P. 107–145; *Connolly S.* Vita Prima S. Brigidae: Background and Historical Value // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. 1989. Vol. 119. P. 5–49; *Howlett D.* Vita I S. Brigidae // Peritia. 1998. Vol. 12. P. 1–23.

А. С. Попенсков

БРИКЦИЙ [лат. Brictius; франц. Brice, Brisson] († 444), свт. (пам. зап. 13 нояб.), еп. Турский. Сведения о его жизни находятся в «Диалогах» *Сульпиция Севера* и посланиях папы *Зосимы* 417 г. Жизнеописание Б. присутствует в «Истории франков» *Григория Турского*.

Б. род. в Туре, в бедной семье. В юности вступил в монашескую общину, основанную свт. *Мартинионом Турским*, к-рый рукоположил Б. во диакона и позже во пресвитера. Вспыльчивый характер Б. вызвал неприязнь со стороны братии. По свидетельству Григория Турского, свт. Мартин увещевал и порицал Б., но в ответ тот не раз оскорблял своего наставника. Впосл. Б. принес покаяние и был прощен еп. *Мартинионом*, после кончины епископа (397) Б. был избран его преемником на кафедру Тура. Прежняя репутация Б. вызвала ряд обвинений в развратной жизни. В частности Лазарь, буд. епископ г. Аквы Секстиевы, обвинял его на неск. Соборах, за что позднее сам был осужден папой *Зосимой*. В 430 г. Б. был обвинен в греховой связи с монахиней; несмотря на 2 чуда, совершенных им в доказательство своей невиновности, жители Тура изгнали его, избрав на кафедру пресв. Юстиниана. Вскоре

тот скончался, по словам Григория Турского, «пораженный судом Божиим», а Б. был принят в Риме и после 7-летнего разбирательства полностью оправдан папой *Сикстом III*. Вернувшись на свою кафедру, Б. активно боролся с язычеством, основал неск. церквей в сельской местности. Погребен в выстроенной им часовне во имя свт. Мартина. Почитание Б. началось сразу же после его смерти. Ок. 580 г. его мощи были перенесены Григорием Турским в Арверн (совр. Клермон-Ферран, Франция).

Ист.: *Greg. Turon. Hist. Franc.* II 1, X 35 // PL. 71. Col. 188–190, 565; *Sulpicius Severus. Dialogus* 3. 25 // PL. 20. Col. 220–221; *Zosima papa. Ep.* 3. 3 // PL. 20. Col. 656.
Лит.: *Hanssens S. Brice* // DHGE. T. 10. Col. 670–671.

Д. В. Зайцев

БРИЛЛИАНТОВ Александр Иванович (10.08.1867, с. Цыпино Кирилловского у. Новгородской губ.—1.06.1933, Тамбов), богослов, ист-



А. И. Бриллиантов.
Фотография. Нач. XX в.

торик Церкви. Из семьи священника, брат И. И. и В. И. Бриллиантовых. В 1881 г. окончил Кирилловское ДУ, в 1887 г.—Новгородскую ДС. В 1887–1891 гг. учился в СПбДА, после ее окончания получил степень канд. богословия. В 1891/92 г. оставлен при академии профессорским стипендиатом. В 1892–1893 гг. преподавал Закон Божий в 2 городских уч-щах в С.-Петербурге. В 1893–1900 гг. в Тульской ДС преподавал историю и обличение рус. раскола, обличительное богословие, с 1895 г. одновременно исполнял обязанности епархиального миссионера Тульской епархии. В июле 1898 г. защитил в СПбДА магист. дис. «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна

Скота Эригены». С мая 1900 г. являлся доцентом на кафедре общей церковной истории СПбДА, с дек. 1903 г. экстраординарным профессором, курс лекций Б. по общей церковной истории сохранился в рукописях и литографических изданиях. Участвовал в *Религиозно-философских собраниях* 1901–1903 гг. В июле 1914 г. удостоен степени д-ра церковной истории по совокупности трудов. С сент. 1914 г. ординарный профессор СПбДА. С 1900 г. служил делопроизводителем Комиссии Святейшего Синода по старокатолич. и англикан. вопросам. В течение ряда лет состоял председателем Библиотечной комиссии СПбДА.

Б. являлся членом Предсоборного Присутствия (1906), Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг., на к-ром исполнял обязанности секретаря. Весной 1917 г. был одним из кандидатов на митрополичью кафедру Петрограда. В окт. 1918 — июле 1922 г. служил преподавателем, затем профессором церковной истории в 1-м Петроградском педагогическом ин-те, в 1920–1923 гг. преподавал в Петроградском богословском ин-те. Предпринимал усилия к сохранению б-ки СПбДА, из фондов к-рой 18 дек. 1918 г. был образован филиал ГПБ (до 1932 располагался в здании академической б-ки). В нач. 1919 г. подготовил «Справку о библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии». В дек. 1919 г. Б. был избран чл.-кор. Российской АН (с 1924 АН СССР), являлся членом комиссии АН по истории знаний и Русско-византийской комиссии. С 22 мая 1921 г. действительный член *Палестинского Православного об-ва*. В 1919–1921 гг. работал во 2-м отд-нии 4-й секции Единого гос. архивного фонда (ЕГАФ, бывш. архив Святейшего Синода) в качестве архивариуса, затем старшего архивариуса, помощника управляющего и зав. фондом, уволен по сокращению штатов. С 15 нояб. 1921 г. библиотекарь 1-го филиального отд-ния ГПБ, с 1925 г. главный библиотекарь. 1 марта 1930 г. вышел на пенсию. 10 июня 1930 г. в числе мн. др. академических работников арестован и привлечен по «Академическому делу», в февр. 1931 г. приговорен к расстрелу, 10 мая смертный приговор заменен на 5 лет лагерей с конфискацией имущества. 26 мая

1932 г. Б. освобожден и сослан в Тамбов, где через год скончался.

Научную известность Б. принесла магист. дис. «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». Б. установил влияние на *Иоанна Скота Эриугену* его предшественников в богословии и философии, обстоятельно охарактеризовав «*Ареопагитики*» и богословские взгляды блж. *Августина*, свт. *Григория Нисского* и прп. *Максима Исповедника*. Б. пришел к выводу о принципиальном различии зап. богословия, основные идеи к-рого изложены блж. *Августином*, от вост., наиболее отчетливо выраженного в «*Ареопагитиках*» и творениях прп. *Максима Исповедника*. Б. указал, что в зап. богословии основное внимание обращено на внутреннюю, психологическую жизнь человека, а в вост.— на онтологические темы. В психологизме блж. *Августина* и онтологизме «*Ареопагитик*» и трудов прп. *Максима*, по мнению Б., проявилась сущность зап. и вост. богословия, что в посл. привело к различию католич. и правосл. мирозерцания. Б., исследуя философские и богословские идеи Эриугены, обратил особое внимание на учение о человеке, согласно к-рому перед человеком стоит задача возратить весь мир к Богу.

Ряд исследований Б. посвящен церковной истории, преимущественно истории догматических споров и ересей. Темой ст. «К истории арианского спора до Первого Вселенского Собора» стала датировка Антиохийского Собора (324). В работе «Происхождение монофизитства» автор, проанализировав *монофизитство* в крайнем, евтихианском (см. *Евтихий*), варианте, показал его зависимость от арианства. В соч. «*Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г.*» Б. пришел к выводу, что установившийся на Востоке союз Церкви с гос-вом имел источником не законодательство равноап. имп. Константина, а предшествовавшие ему греч. и рим. национальные и политические традиции. В связи с решением Святейшего Синода о проведении исследований с целью установления «надлежащего чествования св. Максима на месте его погребения в Закавказье» (1908) Б. написал очерк «О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника» (перерабо-

танный вариант записки, представленной в Синод 16 дек. 1913). В 1908–1918 гг. Б. занимался сбором материалов для докт. диссертации, посвященной истории монофелитского спора (сохр. рукописные отрывки). Неопубликованным осталось и одно из последних сочинений Б. «История развития папской власти в Западной Европе (II–IX вв.)» (написано ок. 1922), в к-ром ученый выступил против авторитаризма в Церкви, критикуя не только папство, но и «вселенские» притязания К-польского Патриарха. Перу Б. принадлежат также очерки о профессорах СПбДА В. В. Болотове и И. В. Чельцове, Пензенском еп. *Иннокентии (Смирнове)*. Особой заслугой ученого является обработка и подготовка к печати наследия Болотова, публикация его «Лекций по истории древней Церкви» (1907, 1910) и др. сочинений в ж. «Христианское чтение».

В нач. XX в. Б. принимал активное участие в спорах о реформе церковного устройства. В записках, приложенных к отзыву С.-Петербургского митр. *Антония (Вадковского)* по вопросу о церковной реформе, Б. высказался за созыв Поместного Собора РПЦ, на к-ром должны быть широко представлены белое духовенство, а также миряне. В максимальном вовлечении в жизнь Церкви всех ее членов Б. видел путь приближения к идеалу апостольских времен. Он полагал, что высшей властью в Поместной Церкви обладает Собор, исполнительная власть должна принадлежать постоянно действующему Синоду, к-рый избирается Собором. Б. выступал против восстановления в Русской Церкви Патриаршества «в том виде, как оно существовало прежде в Греции и в России» (Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 3. С. 121).

Арх.: РНБ ОР. Ф. 102; РНБ. Ф. 10/1; 10/4. Соч.: Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. М., 1998²; Иоанн Скот Эригена и его отношение к богословию восточному и западному: (Речь перед защитой магист. дис.) // ХЧ. 1898. № 2; К вопросу о философии Эригены: Ответ г. проф. В. С. Серебренникову. СПб., 1899; Из истории тайного сектанства в Тульской губ.: Скопчество в дер. Нагаеве Чернского у. Тула, 1899; К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова как церк. историка // ХЧ. 1901. Ч. 2 (Апр.) (отд. изд.: СПб., 1901); Ученые записки и письма проф. В. В. Болотова по переводу богослужебных книг на фин. язык // Там же. 1906. № 3, 5; Происхождение

ние монофизитства // Там же. № 6 (отд. изд.: СПб., 1906); К вопросу об участии в соборах мирян и духовных лиц неепископского сана // Отзывы епарх. архиереев по вопросу о церк. реформе. СПб., 1906. Ч. 3. С. 100–102; Необходимо ли введение в совр. Русской Церкви системы митрополитанского и патриаршего управления в том виде, как та развивалась в древнее время в Церкви греческой // Там же. С. 108–121; К вопросу о бенедиктинских изданиях творений святых отцов // ХЧ. 1908. № 10; Профессор В. В. Болотов: Биограф. очерк // Там же. 1910. № 4–8; отд. изд.: СПб., 1910; Профессор И. В. Чельцов // Там же. 1911. № 10–12; Речь по случаю открытия бюста проф. В. В. Болотова // Там же. 1912. № 3; Пресв. Иннокентий (Смирнов), еп. Пензенский и Саратовский: Биограф. очерк // Там же. № 12 (отд. изд.: СПб., 1912); Труды В. В. Болотова по вопр. о Filioque и полемика о его тезисах о Filioque в рус. лит-ре // Там же. 1913. № 4 (отд. изд.: СПб., 1914); К истории арианского спора до Первого Вселенского Собора // Там же. № 7/8, 9/10 (отд. изд.: СПб., 1913); Имп. Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. // Там же. 1914. № 1–2, 11–12; 1915. № 10–12; 1916. № 1–2, 4 (отд. изд.: Пг., 1916); О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника // ХВ. 1918. № 1 (отд. изд.: Пг., 1918). Лит.: *Иннокентий (Павлов)*, иером. СПбДА как церк.-ист. школа // БТ. 1986. Юбил. сб., посвящ. 175-летию ЛДА. С. 233–236; *Алексеева М. А.* Семья Бриллиантовых // Ферапонтовский сб. М., 1991. Вып. 3. С. 233–242; In memoriam: Ист. сб. памяти Ф. Ф. Перченка. М.; СПб., 1995; *Брачев В. С.* «Дело историков» 1929–1931 гг. СПб., 1997; Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры: Биограф. словарь. СПб., 1999. Т. 2. С. 130–134; *Гришовой А. Г. А. И. Бриллиантов (1867–1933): История Церкви и византистика в трудах ученого // История Древней Церкви в науч. традициях XX в. СПб., 2000. С. 63–67.*

В. В. Бурега

БРИЛЛИАНТОВ Вениамин Иванович (1887, с. Цыпино Кирилловского у. Новгородской губ.— 1933, с. Горицы, совр. Кирилловский р-н

Братья Бриллиантовы. Стоят: Вениамин и Леонид. Сидят: Иван и Александр. Фотография. 10-е гг. XX в.



Вологодской обл.), музейный деятель, специалист по охране исторических памятников. Из семьи священника, младший брат А. И. и И. И. Бриллиантовых. Учился в Новгородской ДС, из к-рой был исключен за нарушение порядка, окончил СПбДА, затем Археологический ин-т. В 1914–1920 гг. преподавал в Нижегородской губ. В июле 1920 — сент. 1924 гг. возглавлял Кирилловский подотдел по делам музеев и охране памятников искусства и старины. Деятельность подотдела была направлена на сохранение культурного наследия, в т. ч. художественных памятников *Кириллова Белозерского, Ферапонтова Мартишианова Белозерского и Юрицкого* мон-рей, предпринимались усилия по устройству в упраздненных мон-рях музеев. Б. организовал работу по созданию экспозиции в Кирилловском музее (открылась в 1924), вместе с И. И. Бриллиантовым завершил реставрационные работы в Ферапонтовом мон-ре, начатые до первой мировой войны. После закрытия подотдела преподавал в школе при коммуне «Просвет» в с. Лукинском близ Ферапонтова мон-ря, с 1929 г. жил в Горицах и работал школьным учителем.

Ист.: Письма И. И. Бриллиантова к А. И. Бриллиантову, 1894–1929 // Ферапонтовский сб. М.; Ферапонтово, 1997. Вып. 4.

Лит.: *Жукович П. Н.* Отзыв о соч. В. Бриллиантова «Вопросы о преобразовании епарх. суда в лит-ре 60–70-х гг. прошлого столетия» // Журнал заседаний Совета СПбДА за 1911–1913 учеб. г. С. 225–227; *Алексеева М. А.* Семья Бриллиантовых // Ферапонтовский сб. М., 1991. Вып. 3.

М. Н. Шаромазов

БРИЛЛИАНТОВ Иван Иванович (25.01.1870, с. Цыпино Кирилловского у. Новгородской губ.— 23.02.1931, г. Кириллов (совр. Вологодская обл.)?), историк. Из семьи священника, брат А. И. и В. И. Бриллиантовых. Окончил Кирилловское ДУ и Новгородскую ДС. С 1891 г. учился в СПбДА, после окончания к-рой оставлен на год профессорским стипендиатом, в 1895–1906 гг. служил помощником инспектора в СПбДА, с 1897 г. преподавал в Исидоровском жен. епархиальном уч-ще, с сент. 1915 г.— в Александро-Невском ДУ. Входил в комитет по восстановлению *Ферапонтова Мартишианова Белозерского муж. мон-ря*. Занимался историей *Кириллова* и *Ферапонтова*



И. И. Бриллиантов.
Фотография. Нач. XX в.

мон-рей, написал ряд статей и кн. «Ферапонтов Белозерский ныне упраздненный мон-рь, место заточения Патриарха Никона» (1899). Одним из первых Б. предположил, что фрески собора Рождества Богородицы в Ферапонтовом мон-ре принадлежат Дионисию (впосл. доказано К. К. Романовым и В. Т. Георгиевским). В 1918 г. Б. уехал из Петрограда на родину в Цыпино, стал депутатом сельсовета. В 1919 г. работал в Кирилловском подотделе по делам музеев и охране памятников искусства и старины, являлся членом комиссии по окончанию реставрации Ферапонтова мон-ря. В 1922 г. уволен из подотдела по сокращению штатов, работал в цыпинской крестьянской трудовой артели и преподавал в местной школе. Отрицательно относился к большевикам и «живоцерковникам» (обновленцам). 22 янв. 1931 г. арестован вместе со священниками Александром Фоминым, Михаилом Цветаевым и др. по обвинению в сопротивлении организации колхозов и «связях с чуждыми элементами», вскоре расстрелян.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 102. Оп. 1. Ед. хр. 190–193 [Письма И. И. Бриллиантова к А. И. Бриллиантову]; Ед. хр. 362 [Канд. соч. «Анастасий, библиотекарь Римский». 1893–1894]. Соч.: К 500-летию основания Кирилло-Белозерского мон-ря (1397–1897) // Рус. паломник. 1897. № 30. С. 472–473; Пятисотлетие Кирилло-Белозерского мон-ря (1397–1897) // ЦВ. 1897. № 25. Стб. 814–816; Из Белозерска: (500-летний юбилей Кирилло-Белозерского первоклассного мон-ря) // Там же. № 26. Стб. 835–837; Из Белозерска: (О закладке нового здания для духовного училища) // Новгородские Ев. 1897. № 16. С. 1030–1032; Из недавней старины: Пасхальная дань архиерею и его свите в XVIII в. // Странник. 1898. Апр. С. 818–821; Патриарх Никон в заточении на Белоозере: Ист. очерк.

СПб., 1899; Ферапонтов Белозерский ныне упраздненный мон-рь, место заточения Патр. Никона: К 500-летию со времени его основания, 1398–1898: С прил. очерка «Патриарх Никон в заточении на Белоозере». СПб., 1899. М., 1994²; Письма И. И. Бриллиантова к брату А. И. Бриллиантову в Петербург, 1919–1929 // Памятники отечества. 1993. № 3/4. С. 139–143; Чем хуже, тем лучше: Письма И. И. Бриллиантова 1919–1929 гг. // Лад. 1994. № 8. С. 27–41; Письма И. И. Бриллиантова к А. И. Бриллиантову, 1894–1929 // Ферапонтовский сб. М.; Ферапонтово, 1997. Вып. 4.

Лит.: Павлов С. Н. Иван Иванович Бриллиантов — историк Ферапонтова // Ферапонтовский сб. М., 1985. Вып. 1. С. 11–37; Алексеева М. А. Иван Иванович Бриллиантов — историк Ферапонтова мон-ря. Вологда, 1990; она же. Семья Бриллиантовых // Ферапонтовский сб. М., 1991. Вып. 3. С. 233–242; Вздорнов Г. И. Летописец Ферапонтова И. И. Бриллиантов // Памятники отечества. 1993. № 3/4. С. 131–138; он же. И. И. Бриллиантов — автор книги о Ферапонтовом мон-ре // Бриллиантов И. И. Ферапонтов Белозерский ныне упраздненный мон-рь, место заточения Патр. Никона. М., 1994. С. 259–286.

Т. Л. Бабинина

БРИНДИЗИ [Брундизий; итал. Brindisi; греч. Βρεντέσιον; лат. Brundisium], г. в Юж. Италии на адриатическом берегу п-ова Салентина, древняя епископская кафедра. Известен с VII в. до Р. Х.; с сер. III в. до Р. Х. рим. колония. Соединенный с Римом Аппиевой, а позже и Траяновой дорогами, Б. являлся главными вост. воротами рим. Италии. Сохранились столбы, обозначавшие, как считается, окончание Via Appia. В 19 г. до Р. Х. на обратном пути из Греции здесь умер Вергилий.

Христианство распространилось в Б. рано, уже в III в. упоминается первый еп. Левкий. Процветавший в эпоху Римской империи Б. серьезно пострадал во время Остготской войны (535–554), в ходе к-рой попал в зависимость от Византии; в сер. VII в. завоеван лангобардами, став юж. форпостом герц-ва Беневент; следы лангобардского наречия, обычаев и права сохранились здесь на протяжении всего средневековья. В 838 г. Б. был razoren арабами, резиденция епископа была перенесена в Орию, где оставалась до кон. XI в. С кон. IX в. город вновь принадлежал Византии; ок. 1000 г. Патриарх К-поля возвел кафедру Б. в ранг архиепископии. Б. стал последним оплотом византийцев в Италии и в 1071 г. был окончательно завоеван норманнами. Папа Римский Урбан II в 1089 г. освятил местный собор, но визант. обряд и его

правосл. община сохранились здесь долгое время. При норманнах Б. достиг наивысшего расцвета, став перевалочным пунктом для паломников и крестоносцев, важнейшим центром в торговле Италии с Далмацией, Вост. и Зап. Средиземноморьем. С сер. XIII в. Б. стал приходить в упадок, хотя порт сохранял свое значение до сер. XV в.

К памятникам средневек. искусства в Б. относятся крипта ц. св. Лукки (VIII–IX вв., перестроена в XIII в.) с фресками XII–XIV вв.,



Свт. Николай Мирликийский.
Роспись церкви св. Лукки. XIII в.

апсида собора (1089–1132) и фрагменты его мозаичного пола (1178) с изображениями зверей, построенная тамплиерами ротонда св. Иоанна (кон. XI в.) с фресками XIII–XIV вв. На окраине города расположена ц. св. Марии Казальской — романско-готическое сооружение кон.



Ротонда св. Иоанна. Кон. XI в.

XIII в., с фасадом, украшенным полосами цветного камня и резьбой, и византийско-готическими фресками XIV в.

Лит.: Moscardino G. La chiesa di S. Giovanni al Sepolcro di Brindisi nella Storia dell'Arte. Brindisi, 1961; Briano G. La chiesa di S. Maria del Casale in Brindisi e i suoi affreschi. Brindisi,

1967; *De Leo A.* Dell'origine del rito greco nella Chiesa di Brindisi. Brindisi, 1973; *Jurlaro R.* Storia e cultura dei monumenti brindisini. Brindisi, 1976; *Sciarra B.* Guida per Brindisi e provincia. Vicenza, 1974.

Л. К. Масиель-Санчес

БРИОК [лат. Briocus, Briocmaglus – почитаемый князь; франц. Briec] (V в.), св. (пам. зап. 1 мая, в Рене и Ване 11 мая, в Кемпере 13 мая), бриттский мон., родившийся в Кардигане (Юж. Уэльс). Достоверных сведений о жизни Б. не сохранилось. Согласно Житию, сложивше-



Св. Бриок. Икона. Кон. XX в.

муся не ранее XI в., родители Б. Церпус и Эльдруда были язычниками, к-рым явился ангел, призвавший их отречься от язычества. Отец Б. отрекся, но тем не менее к христ. вере не обратился. Нек-рое время спустя ангел снова явился родителям с повелением поручить Б. св. еп. *Герману* Оксерскому, посланному в Англию для борьбы с ересью *пелагианства*, к-рый вполн. и стал его духовным наставником. Герман рукоположил Б. во священника, и тот отправился к своим родителям, чтобы убедить их принять христ. веру. Родственники отметили его приезд торжественным пиршеством, во время к-рого один из участников сломал бедро. Б. тут же исцелил его, произведя тем самым на всех большое впечатление. После явленного чуда родственники Б. обратились в христианство. В Житии также упоминается «чудо с кувшином»: в детстве Б. был наказан родителями за то, что подарил кувшин прокаженным, однако в ответ на его молитвы взамен утраченного чудесным образом появился дорогой медный.

Большую часть жизни Б. провел в Уэльсе, согласно Житию, был назначен епископом, но уже в преклонном возрасте (ок. 480), спасаясь от набегов пиктов и саксов, вместе с др. бриттами бежал в Арморик (совр. Бретань, Зап. Франция). Морское чудовище, напавшее на корабль, на к-ром он плыл, исчезло сразу, как только святой начал читать молитвы. Согласно др. эпизоду Жития Б., один из вождей Корнуолла, Конан, принял христианство, став свидетелем того, как святой усмирил стаю волков, напавших на основанный Б. мон-рь Сен-Бриё, к-рый является предполагаемым местом его смерти. Ок. 850 г. мощи Б. были перенесены в Анжер, др. реликвии остались в кафедральном соборе мон-ря.

Почитание Б. распространено в Уэльсе, Корнуолле и Бретани. Благодаря своим щедрости, великодушью и милосердию Б. стал покровителем тех, кто творит милостыню. В иконографической традиции он обычно изображается в виде старца, окруженного волками, с медным кувшином у ног.

Ист.: Vita // AnBoll. 1883. Vol. 2. P. 162–188; ActaSS. Maii. T. 1. P. 99; *Lobineau G. A.* Les vies des saints de Bretagne. P., 1836. Vol. 1. P. 70.

Лит.: *Doble G.-H. S.* Briec, sa vie et son culte. Saint-Briec, 1930; *Bowen E. G.* Saints, Seaways and Settlements in the Celtic Lands. Cardiff, 1977; *Chardonnet J.* Le livre d'or des saints de Bretagne. Coop Breizh, 1995, P. 40–43; *Wallace M.* A Little Book of Celtic Saints. L., 1995. P. 21–23; *Rees E.* Celtic Saints: Passionate Wanderers. L., 2000.

О. В. Казакова, К. Жуньеви

БРИТАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА [англ. The British Library], национальная б-ка Великобритании, одна из крупнейших б-к в мире. Образована в 1972 г. в результате слияния Б-ки *Британского музея* (British Museum Library) и Национальной абонементной научно-технической б-ки (National Lending Library for Science and Technology) (принятый парламентом Акт вступил в действие 1 июля 1973). Б. б. является вневедомственной гос. орг-цией и финансируется Департаментом культуры, информации и спорта. Ее собрания формировались в течение последних 250 лет и отражают все области знания и почти все эпохи письменной истории человечества. Фонды составляют ок. 150 млн ед. хр. более чем на 400 языках мира (в т. ч. 260 тыс. наименований журналов, 4 млн карт, 8 млн почтовых марок) и охватывают период с IV в.

до Р. Х. до наст. времени. Каждый год в Б. б. приходит до 3 млн новых поступлений, а общая протяженность полок увеличивается на 12 км.

Б. б. общедоступна, ежегодно предоставляет пользователям более 4 млн книг и др. материалов. При этом постоянно возрастает число читателей, использующих Интернет, где выставлена большая часть каталогов б-ки (в 2002 ок. 500 тыс. чел. посетили читальные залы и 6 млн пользователей обратились к электронному каталогу). Б. б. – крупный научно-исследовательский центр, где действуют постоянные экспозиции, регулярно проводятся тематические и историко-культурные выставки, международные форумы и конференции. Исследовательская деятельность находит выражение в научных публикациях и информационных бюллетенях, подготовкой к-рых занимаются как штатные сотрудники б-ки, так и приглашенные специалисты. На странице Б. б. в Интернете регулярно выставляется электронная версия ж. «British Library Journal». Б-ка предлагает также широкий выбор учебных и образовательных программ всех уровней.

До сер. XIX в. все коллекции располагались в основном здании Британского музея. В 1857 г. для б-ки было построено новое здание, к-рое сильно пострадало от бомбардировок во время второй мировой войны и было реконструировано в 1945 г. В связи с нехваткой места в 60-х гг. начался перевод ряда коллекций в др. здания. Одновременно с оформлением Б. б. в качестве самостоятельного учреждения было принято решение о строительстве целого комплекса в р-не Сент-Панкрас в Лондоне. Офиц. открытие состоялось в июне 1998 г. Новое здание Б. б. стало самым большим общественным сооружением, построенным в Великобритании в XX в. (общая площадь – 112 тыс. кв. м).

Рукописи и редкие издания, хранящиеся в библиотеке. Рукописный фонд Б. б. насчитывает более 300 тыс. ед. хр. Его основой являются 3 частные коллекции: антиквара сэра Роберта Коттона (1571–1631; собр. Cotton), врача и натуралиста сэра Ханса Слоуна (1660–1753; собр. Sloane) и гос. деятелей герц. Роберта Харли (1689–1724; собр. Harley) и его сына Эдуарда (1661–1741), к-рые в разное время были



переданы в дар или проданы гос-ву, а в 1753 г. объединены в составе б-ки Британского музея.

В 1757 г. к ним были добавлены Королевская коллекция (собр. Royal), собиравшаяся англ. королями — от Эдуарда IV до Георга II, и чуть позже — б-ка кор. Георга III (1760–1820) (собр. King's Library). В XIX в. фонды б-ки существенно пополнили коллекции юриста Фрэнсиса Харгрейва (1741–1821; собр. Hargrave), историка античности Чарлза Бёрни (1757–1817; собр. Burney) и Томаса Ховарда, графа Арундельского (1585–1646) (последняя была разделена его внуком между Гербовой коллегией (College of Arms) и Королевским об-вом (Royal Society), рукописи к-рого в 1831 г. были куплены Британским музеем и составили собр. Arundel).

Кроме указанных к «закрытым», т. е. более непродолжающимся, коллекциям относятся: собр. Лансдаун (Lansdowne), купленное Британским музеем в 1807 г. у наследников сэра Уильяма Петти, 1-го маркиза Лансдауна (1737–1805), в состав к-рого входит архив известного гос. деятеля лорда Уильяма Сесила (1520–1598); собр. Стоу, принадлежавшее 1-му герц. Букингемскому и Шандосскому Ричарду († 1839), к-рый жил в поместье Стоу-Хаус около Бакингема (архив куплен брит. Парламентом в 1883 г., и большая часть рукописей, за исключением ирл., к-рые были переданы в б-ку Ирландской академии в Дублине, оказалась в Британском музее); собр. Ашли, получившее название от улицы, на к-рой проживал его прежний владелец, библиограф и коллекционер Т. Дж. Уайз (1859–1937), состоящее в основном из рукописей англ. поэтов и прозаиков XVII–XIX вв., в свою очередь подразделяющихся на собрания полных рукописей (Ashley MSS) и рукописных фрагментов (Ashley A и B series).

Последние крупные поступления в Б. б. в XX в. — коллекция иллюминированных рукописей, принадлежавших Генри Йейтсу Томпсону (1838–1928; собр. Yates Thompson), и автографы известных музыкантов и литераторов, собранные С. Цвейгом (1881–1942; собр. Zweig).

Больше всего рукописей находится в фонде Additional, к-рый с 1756 г. постоянно пополняется новыми (собр. Add.). Много рукописей при-

обретено на средства Бриджуотерского фонда, основанного Фрэнсисом Генри Эджертоном (1756–1829), вложившим в него 12 тыс. фунтов стерлингов, он также передал в дар Британскому музею 67 ценнейших рукописей, ставших основой собр. Egerton.

Уникальные и особо ценные рукописи. В Б. б. находятся древнейшие кодексы Библии на греч. (Codex Sinaiticus, IV в., и Codex Alexandrinus, V в.) и лат. (Codex Palatinus, V в.), Линдисфарнские Евангелия (Lindisfarne Gospels) (Cotton MS. Nero D. 4, VII в.), Евангелие 1355/56 г. последнего христ. правителя Болгарии царя Ивана Александра (1331–1371), копия Самаритянского Пятикнижия, 4 из 6 основных рукописей Англо-саксонских хроник XI в., единственная рукопись XI в. англо-саксонской поэмы «Беовульф», 2 экз. «Великой хартии вольностей» 1215 г. (Magna Charta), оригинал романа Т. Мэлори «Смерть Артура», геральдические свитки (Камденский свиток, 1280), «Поэма об осаде Карлаве-рока», 1300, записные книжки Леонардо да Винчи и мн. др.

Большой интерес для исследователей представляет собрание греч. и лат. текстов на папирусах и остраконах, содержащих библейские, литургические, святоотеческие, светские и др. тексты (напр., папирусные фрагменты неизвестного апокрифического Евангелия II в., греч. Евангелие Фомы из Оксириха; при этом древнеегип. папирусы хранятся в Британском музее, а коптские — в Восточной коллекции).

В XX в. поступление новых рукописей значительно сократилось, но тем не менее за последние 20 лет Б. б. приобрела такие ценные рукописи, как Шерборнский Миссал, письма герц. Эссекского кор. Елизавете I, архив графов Спенсеров и др.

Восточная коллекция. Включает собрание книг и рукописей библиотеки Восточно-Индийской компании (1600–1858), к-рая в 1858 г. была передана мин-ву Индии (The India Office Library). Однако систематическое коллекционирование почти прекратилось в 30-х гг. XX в. и было возобновлено лишь в 60-х гг. До 1982 г. б-ка мин-ва Индии и б-ка Британского музея собирали материалы по отдельности. Помимо изданий из Юж. и Юго-Вост. Азии в Б. б. хранится много книг на иврите

(ок. 100 евр. инкунабул), а ее коллекция арм. печатных изданий входит в число 5 самых крупных в мире.

С 1993 г. активно развивается международный проект Дуньхуан, получивший свое название от «Пещеры тысячи будд» на Шёлковом пути, в к-рой в 1907 г. были найдены первая в мире датированная печатная книга — Алмазная сутра 868 г. и древние буддийские рукописи. В наст. время Дуньхуан — это собрание более чем 26 тыс. оригиналов и копий рукописей и печатных изданий из Центр. Азии.

Другие коллекции. Собрание первопечатных и редких книг состоит из печатных материалов, изданных в Европе до 1851 г., а на Британских о-вах — до 1915 г. Среди наиболее ценных — Библия Гутенберга 1455 г. Огромный интерес представляют также Музыкальная, Филателическая, Картографическая и Театральная коллекции.

В наст. время приоритетными направлениями для Б. б. являются всестороннее развитие средств массовой коммуникации, упрочение партнерских связей с др. крупными хранилищами информации во всем мире и распространение высшего образования. С этой целью сотрудниками б-ки разработан и принят к исполнению ряд долгосрочных проектов. Чтобы сделать максимально доступными для исследователей и неспециалистов сокровища мирового научного и культурного наследия, а также для облегчения поиска и лучшей сохранности информации фонды б-ки активно переводятся на электронные носители. Новые тенденции выражаются в переходе на амер. стандарт электронной каталогизации (US MARC21), более строгом отборе поступающих в б-ку материалов, увеличении доли совр. печатных и электронных изданий на англ. языке, мониторинге интересов постоянных пользователей и привлечении новых, в первую очередь за счет возможностей Интернета, внедрении развлекательных и общеобразовательных программ.

Адрес офиц. сайта Б. б. в сети Интернет: <http://www.bl.uk>.

Печатные каталоги рукописных и старопечатных собраний: *Planta J.* A Catalogue of the Manuscripts in the Cottonian Library Deposited in the British Museum. L., 1802; *A Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum.* L., 1808–1812. 4 vol.; *Catalogue of the Stowe Manuscripts in the British Museum.* L., 1895–1896. 2 vol.; *Warner G. F.* Illuminated Manuscripts in the British Museum. L.,





1903. Ser. 1–4; *Watson A. G.* Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 700–1600 in The Department of Manuscripts, The British Library. L., 1979. 2 vol.; Church Slavonic entries from the British Library General Catalogue / Prep. by Brad Sabin Hill. L., 1992; Cyrillic Books printed before 1701 in British and Irish Collections: a Union Catalogue / Comp. by R. Cleminson etc. L., 2000.

Лит.: *Treasures of the British Library* / Ed. N. Barker. L.; N. Y., 1988; *Bible Manuscripts Address Book: Treasures of Christianity in the British Library* / Ed. S. McKendrick. L., 1999.

А. А. Каченко

Славянские рукописи. Собрание слав. рукописей Б. б. сравнительно невелико – 70 кодексов и отрывков из рукописей XIV–XIX вв., что составляет примерно $\frac{1}{3}$ слав. рукописного фонда Великобритании. Наиболее значительная часть собрания – коллекция южнослав. пергаменных рукописей Р. Керзона, приобретенная им на Афоне во время 2-го путешествия по Ближ. Востоку (1837) и переданная его наследником в Британский музей. Среди них наиболее известны болг. лицевое Евангелие тетр царя Ивана Александра 1356 г. (Add. 39 627), украшенное 366 миниатюрами (в т. ч. портретом царской семьи), серб. Евангелие тетр *Иакова*, митр. Серрского (1354–1355), с портретом заказчика (Add. 39 626), болг. Видинское Евангелие (сер. XIV в.; Add. 39 625) и др. В коллекции Б. б. имеется также целый ряд болг. и серб. рукописей XIV–XV вв., поступивших др. путями, напр. отрывок серб. Евангелия тетр архиеп. Даниила (1329) из кодекса, сгоревшего в XX в. в афонском мон-ре св. Павла (Add. 19 393), сербско-болг. сборник житий на янв. (XV в.) (Add. 41, 087) и др.

Древнейшие восточнослав. памятники этого собрания представлены отрывками новгородских пергаменных Евангелий XV в. (Add. 34 386), происходящими из одного комплекса с Финляндскими и Шведскими пергаменными отрывками, привезенными во 2-й пол. XIX в. из Швеции археологом Дж. Стивенсом. Среди более поздних рукописей – Евангелие тетр московского происхождения кон. XV в., созданное в мастерской Михаила Медоварцева, с 4 миниатюрами (Egerton 3045), Лондонский список Вологодско-Пермской летописи (Cotton. Vitellius F X), греческо-рус. Псалтирь 2-й пол. XVI в. (Harley 5723), лицевой список XVII в. Сказания о Мамаевом побоище с 64 миниатюрами,

отражающими оригинал раннего XVI в. (Yates Thompson 51), словари, азбуки-прописи XVII в. и др.

Лит.: *Сыржу П. А.* Славянские и русские рукописи Британского музея в Лондоне // *Сб. ОРЯС.* СПб., 1908. Т. 84. №. 4. С. 1–80; *Джурова А., Дуйчев И.* Славянските тѣкописи от Британския Музей и Библиотека. София, 1977; *Живкова Л.* Четвероевангелието на цар Иван Александър. София, 1980; *Cleminson R.* A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections. L., 1988. P. 64–178. № 49–118; *КМЕ.* Т. 2. С. 359; *Попов Г. В.* Московская рукопись с миниатюрами кон. XV в. из Британского музея [Egerton 3045] // *Древнерусское искусство: Проблемы. Атрибуции.* СПб., 1993. С. 145–169.

А. А. Турилов

БРИТАНСКИЕ ШКОЛЫ АРХЕОЛОГИИ [англ. British Schools of Archeology], исследовательские организации, ставящие целями изучение древностей в Средиземноморье (Италия, Греция, Сирия, Израиль, Египет, Иордания, Ирак, Турция и Иран), а также развитие библейской и христ. археологий.

Старейшей из Б. ш. а. на Востоке является егип. (The British School of Archeology in Egypt, 1905–1954 гг.), оставшаяся ведущей орг-цией до 1926 г., когда У. М. Флиндерс Питри перенес работы из Египта в Палестину.

Британская школа археологии в Иерусалиме (The British School of Archeology in Jerusalem) была открыта в 1919 г. на основе уже существовавших *Палестинского исследовательского фонда* (с 1865) и Иерусалимского литературного об-ва (с 1852). После оккупации Иерусалима брит. армией (1917) по инициативе Питри Великобритания объявила себя ответственной за сохранение памятников города. Британская академия создала организационный комитет и назначила первым директором Департамента охраны древностей Палестины и Б. ш. а. в Иерусалиме Дж. Гарстанга. Под рук. Дж. У. Кроуфута сотрудниками этой орг-ции были успешно проведены раскопки в Самарии (30-е гг.). Здесь также работала К. М. Кеньон, руководившая раскопками, начатыми Гарстангом на *Иерихоне* (1950) и работами в Иерусалиме (60-е гг.). Одним из директоров Британской школы археологии в Иерусалиме во 2-й пол. XX в. был Дж. Уилкинсон, публикатор записок средневек. и раннехрист. паломников в Св. землю. Главные работы этого периода – проект 70-х гг. по исследованию Иерусалима мамлюкского периода

(1260–1517), раскопки памятников эпох крестоносцев («Красная башня» на прибрежной равнине, замок Бельмон) и визант. (Зохар в Сев. Негеве) (80-е гг.). С 1989 г. исследование средневек. и османской архитектуры проводилось по всей стране. В 1990 г. совместно с Тель-Авивским ин-том археологии были проведены работы на Тель-Йизреэле. В Иерусалиме издается ж. «Palestinian Exploration Quarterly», с 1969 г. совместно с Британским ин-том археологии и истории в Аммане выходит ж. «Levant».

Британская школа археологии в Ираке (The British School of Archeology in Iraq), созданная в 1932 г., поддерживает все раскопки англичан, проводимые восточнее Евфрата в Сирии и Ираке. Директора М. Э. Маллоуэн и Дж. Оутс возглавляли раскопки памятников в Арпачии, Талль-Бираке (Телль-Браке), Талль-Римахе, Джемдет-Насре и Нимруде; среди находок – стела Ашшурнасирапала II и коллекции изделий из слоновой кости. В 1970–1980 гг. эта орг-ция проводит охраняемые работы в Ираке; особое внимание уделяется развитию *ассириологии* и пропаганде месопотамской археологии в Британии; издаются специальный ж. «Iraq», серии отчетов и монографий.

В Турции, Иордании и Иране Б. ш. а. носят названия институтов. Британский ин-т археологии и истории в Аммане (The British Institute in Amman for Archeology and History) был создан в 1978 г. как филиал Британской школы археологии в Иерусалиме и проводил работы на территории Иордании, Сирии, Ливана и Саудовской Аравии, исследуя памятники самого широкого временного диапазона – от первобытности до исламского периода. Особый интерес представляют археологические исследования в долине р. Иордан, в районе Керака и *Едома*.

Британский ин-т археологии в Анкаре (The British Institute of Archeology at Ankara) был основан в 1948 г. по инициативе Гарстанга. Эта организация проводит исследования регионов юго-вост. побережья Турции, раскопки памятников (особенно эллинистического, рим. и визант. периодов и эпохи хеттов), охраняемые работы (сводка рим. дорог и мильных столбов), раскопки городов в Писидии, Ликии, Понте и Фригии. Ежегодник ин-та (Anatolian Studies).





L., 1952–.) содержит материалы, важные для раннехрист. и визант. археологии.

Британский ин-т персидских исследований (The British Institute of Persian Studies) был основан в 1961 г. как академический центр по руководству полевыми работами в Ираке и вел активные раскопки до кон. 70-х гг. XX в. на ключевых для ближневост. археологии объектах (Ярым-Тепе; Пасаргады — столица Кира Великого; Сираф — порт в Персидском зал.; парфянские города и крепости и др.). Его ж. «Iraq» (изд. с 1963) продолжает выходить, хотя полевая деятельность прекращена.

Л. А. Беляев

БРИТАНСКИЙ МУЗЕЙ [англ. British Museum], богатейшее собрание древностей различных эпох и цивилизаций и крупный научно-исследовательский центр в Лондоне. Основан в 1753 г., открыт в 1759 г.

Начало Б. м. связано с переходом в собственность гос-ва коллекции и



Бюст Х. Слоуна

б-ки физика и естествоиспытателя Х. Слоуна (1660–1753). В дальнейшем фонды пополнялись за счет пожертвований и дарений, музейное собрание существенно обогатилось в XVIII–XIX вв., в период экспансии Британской империи. Современное здание музея построено по проекту архит. Р. Смёрка (1823–1847). К числу наиболее значимых фондов музея относятся отделы памятников Передней Азии, Египта, Дальн. Востока, греко-рим. античной цивилизации, европ. и брит. истории в древности, средневековья, эпохи Ренессанса и Нового времени. Б. м. располагает уникальными этнографическими коллекциями экспонатов из Африки, Юж. и Сев.



правил также из Карнакского храма статую царя Мернептах и 6 гранитных скульптур, изображающих сидя-

Британский музей.
1823–1847 гг.
Архит. Р. Смёрк

щую богиню Сахмет. После смерти Солта в Б. м. попали монументальные памятники из его коллекции, собранной в Фивах: гранит-

ные статуи Тутмоса III, божеств Монту и Хатхор, колоссальный бюст из красного гранита, приписываемый Тутмосу III или Аменхотепу II, статуя Аменхотепа III и голо-

ные статуи Тутмоса III, божеств Монту и Хатхор, колоссальный бюст из красного гранита, приписываемый Тутмосу III или Аменхотепу II, статуя Аменхотепа III и голо-



Голова статуи Тутмоса III.
Др. Египет. Ок. 1480 г. до Р. Х.

Начало собранию египетского отдела положила коллекция Слоуна из 250 памятников: статуэток, ушебти (погребальных фигурок), бронзовых и глиняных изделий, скарабеев. Коллекция была расширена за счет даров др. собирателей. В нач. XIX в. пополнение собрания связано с военной неудачей наполеоновского похода в Египет. По условиям договора о капитуляции французы вынуждены были в 1801 г. отдать англичанам многие из собранных в долине Нила сокровищ (напр., т. н. Розеттский камень, надпись на котором послужила ключом к дешифровке в 1822 г. Ж. Ф. Шампольоном древнеегип. иероглифов). Тогда же собрание обогатилось 2 обелисками из Дельты, статуей Руи из Карнакского храма и различными саркофагами. Для памятников из долины Нила, Греции и Рима в 1807 г. была открыта «галерея древностей». В нач. XIX в. история многих из них была связана с именами брит. консула в Египте Г. Солта и работавшего по его заказам авантюриста Дж. Бельцони. В основном это были памятники монументальной скульптуры эпохи Нового царства (XVI–XI вв. до Р. Х.). Событием стала доставка в Лондон 7-тонного гранитного бюста Рамсеса II, т. н. молодого Мемнона, подаренного музею Солтом и И. Л. Буркхардтом. Бельцони пере-

вы от его колоссов. Из скальной гробницы Рамсеса I, или Сети I, происходят деревянные фигуры царей и богов (все эпохи Нового царства). В 1839 г. музей приобрел более 50 папирусов и 107 стел у собирателя древностей Дж. Анастаси, составившие, как и купленные у Солта и герц. Белмора стелы, значительный корпус источников по периодам Среднего и Нового царств. В сер. XIX в. была приобретена коллекция герц. де Блака. Пополнение осуществлялось и за счет дарений: от У. Гамильтона в музей поступила найденная на о-ве Элефантина статуя Рамсеса II, кор. Виктория пожертвовала алебастровый бюст одного из Птолемеев. К 1861 г. собрание было разделено на 3 отдела: вост. древностей, Греции и Рима, монет и медалей.

В кон. XIX в. в музей поступали памятники из мест профессиональных раскопок: с 1885 г. У. М. Флиндерс Питри присылает находки из





Саркофаг с портретом Артемидора из Файюма. Египет. Нач. II в. Фрагмент

Таниса, Навкратиса, Небеше, Дафн и Хавары, в т. ч. энкаустические портреты из Файюма, из раскопок до- и раннединастических некрополей Абидоса происходят отдельные экспонаты 2-й пол. IV — нач. III тыс. до Р. Х. Благодаря работам Э. Навиля в Дейр-эль-Бахри собрание Б. м. пополнилось памятниками эпох Среднего и Нового царств, в Бубастисе — III Переходного периода (1069–716 гг. до Р. Х.; в частности, капитель с головой богини Хатхор). П. Э. Ньюберри прислал с Синая рельефы с изображениями царей I–II династий, а из Эль-Барши — копии росписи гробниц Среднего царства. Возглавляемые им раскопки в Дешашехе (Дишаше) выявили памятники малоизученного I Переходного периода.

С 1883 г. в результате активной деятельности сотрудника Б. м. Уол-

Погребальные дары. Фрагмент рельефа из гробницы Тети. Др. Египет. XI династия. Ок. 2100 г. до Р. Х.



лиса Баджа собрание обогатилось саркофагами из Эль-Барши, стелами Тети (XI династия), статуэтками царицы Тетишери из раскрашенного известняка (XVII династия?) и др.

После первой мировой войны археологические раскопки возобновились и в Б. м. поступило много находок из Эль-Амарны. Собственные экспедиции музей направил в Мостагедду и Матмар, где были исследованы древние поселения. В 1939 г. по завещанию сэра Роберта Монда 8 образцов росписи из фиванских гробниц вельмож эпохи Нового царства были переданы в Б. м.

В 1955 г. отдел вост. древностей разделили на отделы Др. Египта и древней Передней Азии. В наст. время отдел Др. Египта, осуществивший серьезную реэкспозицию в 90-х гг., располагает одним из самых богатых в мире собраний памятников долины Нила и уступает только Египетскому музею в Каире. Он является одним из ведущих научных центров по изучению и публикации памятников, проблем их реставрации и хранения.

Формирование отдела древней Передней Азии началось в XVIII в. с коллекций цилиндрических печатей У. Гамильтона и Ч. Таунли, позднее поступили собрания исследователей персид. и месопотамских памятников сэра Р. Керр Портера и К. Дж. Рича (определил местоположение Вавилона). В этот период Б. м. пополнили фрагменты рельефов из Персеполя и базальтовая стела с изображением нововавилонского царя Набонида (556–539 гг. до Р. Х.), десятки скульптур и тысячи

Статуя быка из Нимруда. Ассирия. Ок. 879 г. до Р. Х.



глиняных клинописных табличек IX–VII вв. до Р. Х. передал О. Г. Лейард. В 1845–1847 гг. он раскопал на территории холма Куюнджик древнюю столицу Ассирии Ниневию, а затем открыл г. Кальху. Из этих раскопок в Б. м. поступили гигантские статуи духов-охранителей — крылатых быков и львов с человеческими головами, черный обелиск Салманасара III («стела Джеху»), настенные рельефы с охотничьими и военными сценами из дворца Синаххериба и Ашшурбанипала, часть знаменитой б-ки последнего. По заданию Б. м. сенсационные раскопки в Ниневии продолжил сотрудник Лейарда Х. Рассам, обнаруживший дворец Ашшурбанипала и остальную часть обширной



Раненый лев. Фрагмент рельефа «Царская охота» из дворца Ашшурбанипала в Ниневии. Ассирия. 669 — ок. 635 г. до Р. Х.

б-ки. Многие дали и раскопки Нимруда — древнего Кальху, исследованного также Рассамом, Ю. Вебером, Дж. Смитом (дворцы Ашшурнасирапала II, Салманасара III, Асархаддона). У. К. Лофтус руководил археологическими исследованиями в Сузах, Уруке, Кальху, Ларсе и Ниневии. В сер. XIX в. благодаря работам Г. К. Роулинсона отдел становится главным центром дешифровки клинописи. Во 2-й пол. XIX в. в Ниневию отправляются Смит, затем Рассам, к-рый кроме письменных документов доставляет в Б. м. 4 бронзовые плиты — обшивку храмовых ворот с изображением военных походов Салманасара III («Балаватские ворота», сер. IX в. до Р. Х.), урартские и хеттские древности. В тот же период в отдел поступил дар сэра О. У. Фрэнкса — т. н. Амударьинский клад золотых и серебряных предметов ахеменидского Ирана («сокровища Окса»). Музей также располагает древностями Вост. Средиземноморья (древнеевр. надписи и каменные оссуарии, образцы палмирской погребальной скульптуры) и Аравии (надписи на бронзе и камне).



На рубеже XIX–XX вв. важные раскопки Б. м. вел в Кархемише, откуда были присланы хеттские памятники. После первой мировой войны археологические исследования отдела велись в Тель-эль-Обейде, в 8 км от древнего Ура, где был найден шумерский храм (из него происходит медная панель с изображением Имдугуд). Участие в обеих экспедициях принимал Ч. Л. Вулли, в 1922–1934 гг. возглавивший совместные с Пенсильванским ун-том раскопки Ура. В Б. м. попали, в частности, находки царских погребений раннединастического периода: «штандарт из Ура», жен. украшения (головной убор, серьги, ожерелья и бусы) и др.

После второй мировой войны вывоз археологических находок в европ. музеи был запрещен, но Б. м. удалось получить нек-рые памятники, напр. украшавшие царский дворец изделия из слоновой кости в егип. стиле из раскопок сэра Маллоуэна и Дж. Оутс в Нимруде.

В 1970 г. в Б. м. открылись новые галереи древней Передней Азии с экспозицией знаменитых ассир. рельефов. Был создан зал истории письменности, где показаны как различные варианты клинописи, так и памятники, связанные с развитием древних алфавитных систем, открыты залы палестинского, анатолийского и персид. искусства. Особую важность представляет проведенная отделом работа по инвентаризации более 120 тыс. глиняных табличек с клинописными текстами (начата К. Бецольдом, продолжена Баджем). Совместно с отделом реставрации таблички были обессолены и обожжены, что обеспечило их длительное хранение.

Отдел Востока был организован в 1946 г., включает коллекции скульптуры, керамики, гравюр и живописи стран Дальн. Востока, Юж. и Юго-Вост. Азии, начиная с периода ср. веков. Среди уникальных памятников древних цивилизаций фигура дриады-якшани с ворот большой ступы в Санчи, инд. буддийском комплексе (в музее с 1843). Уже в послевоенные годы были куплены датированная III в. бронзовая фигура из Юж. Индии и бронзовая статуя сидящего Будды гунтского периода. Благодаря фонду Б. Севелла приобретены древнекит. бронзовые изделия: шаньские ритуальные сосуды, богато орнаментированный колокол

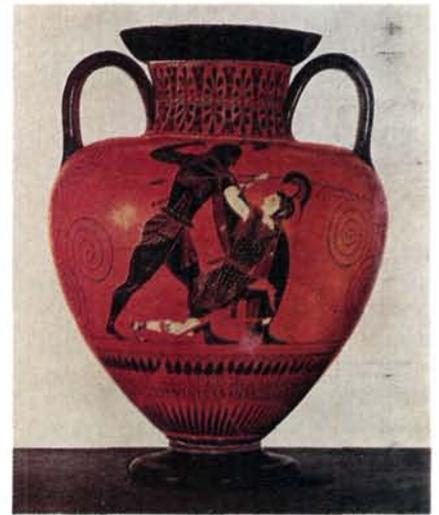
VI в. до Р. Х., инкрустированные мечи IV–III вв. до Р. Х., большой сосуд на 3 ножках с инкрустацией золотом, серебром и стеклом, лаковые изделия периода Чжоу. В отделе рукописей и печатных книг Востока хранятся первые памятники кит. иероглифической письменности — «гадательные кости» кон. II тыс. до Р. Х., найденные в провинции Хунань. Древнейшие кит. бронзовые монеты эпохи Чжоу в форме ножей и мотыг представлены в отделе монет и медалей.

Начало **отделу греческих и римских древностей** положило приобретение в 1772 г. коллекции греч. ваз и др. антиков сэра У. Гамильтона, собранной на юге Италии. В 1805 г. в музей поступило собрание античных статуй, бронзовых и терракотовых статуэток (преимущественно рим.) Ч. Таунли. В 1811 г. на аукционе был приобретен рельефный фриз из храма Аполлона в Бассах, а в 1816 г. англ. правительство купило коллекцию «мраморов» Парфенона лорда Элгина.

В залах музея представлены предметы бронзового века из Эгейды (III–II тыс. до Р. Х.), среди к-рых выделяются т. н. кикладские идолы, есть образцы искусства минойского Крита, в т. ч. бронзовая статуэтка атлета, совершающего прыжок через быка, и золотое украшение, изображающее «госпожу зверей». Микенское искусство представлено керамикой из раскопок на о-вах Родосе и Кипре. Из материковой Греции, прежде всего из Афин, происходит керамика геометрического стиля. Среди чернофигурных сосудов — амфора мастера 2-й пол. VI в. до Р. Х. Эксекия, широко представлена краснофигурная керамика.

Самой ценной частью коллекции отдела являются произведения античной скульптуры. Здесь хранятся 15 метоп, 56 плит фриза с изображением Панафинейского шествия и 12 скульптур зап. и вост. фронтонов — творения греч. скульптора Фидия, украшавшие Парфенон (40–30-е гг. V в. до Р. Х.). Здесь же находятся 1 из 6 кариатид Эрехтейона (кон. V в. до Р. Х.) и фриз храма Аполлона в Бассах (Аркадия) со сценами амазономахии и кентавромахии (ок. 420 г. до Р. Х.).

Греч. скульптура М. Азии представлена, в частности, мраморной плитой надгробия со сценой прощания молодого воина с отцом (ок.



Чернофигурная амфора.
Ок. 525 г. до Р. Х. Мастер Эксекий

480 г. до Р. Х.) и фризом с изображением сражения греков с амазонками, украшавшим мавзолей в Галикарнасе (IV в. до н. э.). Эллинистический период в основном характеризуют предметы мелкой бронзовой пластики и терракотовые статуэтки из Танагры и Мириньи.

Среди произведений рим. искусства следует отметить настенные росписи виллы в Боскореале вблизи Помпей с изображением морского сражения и напольную мозаику, происходящую из Помпей или Геркуланума. Одним из самых известных экспонатов этого периода является т. н. Портлендская ваза из темно-синего стекла с белыми рельефными фигурами, изображающими сцену сватовства Пелея к Фетиде.

В отделе доисторических и римско-брит. древностей находятся найденные на территории Британии головы от бронзовых скульптур императоров Адриана и Клавдия, бронзовая статуэтка имп. Нерона и мозаичные полы с изображением колесничих и конных состязаний.

В **отделе древней истории Британии** экспонируются памятники материальной культуры кельт. племен, заселявших острова в VII–I вв. до Р. Х., — украшения, оружие, образцы утвари. Одной из интересных ранних археологических находок считаются останки т. н. Линдоуского человека, обнаруженные в Чeshire (I в.; очевидно, результат жертвоприношения). Среди шедевров кельт. искусства — Милденхоллский клад IV в., включающий 34 предмета из серебра (найден в 1942).





Блюдо из Милденхоллского клада.
Др. Рим. IV в.

Эпоха рим. завоевания Британии представлена экспонатами как рим., так и кельт. происхождения, многие из к-рых имели отношение к отправлению различных религ. культов. О почитании на территории Британии божеств греко-рим. пантеона, а также Исиды, Митры, многочисленных кельт. племенных богов свидетельствуют их бронзовые, каменные и терракотовые изображения, амулеты, надписи. На распространение здесь христианства указывают ранние находки с изображениями Распятия и монограммы Христа, в частности амулет со сценой Распятия и арам. надпись: «Иисус М(ессия)». В Б. м. хранится мозаика из Хинтон-Сент-Мэри (Дорсет), украшавшая пол романо-брит. виллы (1-я пол. IV в.). В центре мозаики — погрудное изображение человека, сопровождающееся греч. монограммой Христа (возможно, самое раннее из известных мозаичных изображений Спасителя). Жемчужиной отдела являются сокровища из Саттон-Ху — предметы утвари и вооружения из погребальной ладьи англо-саксон. короля VII в., свидетельствующие о языческих верованиях герм. племен, завоевавших Британию.

Отдел располагает также памятниками средневек. церковного искусства (детали храмового убранства, предметы утвари, ювелирные украшения) как англ., так и континентального происхождения.

Отдел монет и медалей первоначально существовал в составе отдела рукописей, затем — древностей; как самостоятельный функционирует с 1861 г. Его фонд составляют ок. 645 тыс. монет, медалей и жето-

нов (примитивные формы денег и банкноты в собрании не представлены). В коллекции имеются самые ранние электролитические монеты из природного сплава золота и серебра VII–VI вв. до Р. Х. из Лидии и греч. городов запада М. Азии. Хорошо представлены монеты ведущих полисов Греции — Афин, Коринфа и Эгины, на к-рых изображены главные божества города или их символы. Особым изяществом отличаются серебряные монеты Сиракуз V в. до Р. Х., напр. декадрахмы с изображениями нимфы Аретузы и квадриги. В собрании имеются портретные монеты греко-бактрийских царей.

Коллекция рим. денег представлена самыми ранними образцами в виде бронзовых пластин с изображениями (aes signatum), крупными бронзовыми монетами и чеканными серебряными монетами начиная с III в. до Р. Х. Среди рим. серебряных динариев выделяются монеты Цезаря (44 г. до Р. Х.) и Брута (43/2 г. до Р. Х.). В музее хранится клад рим. золотых монет (ауреусов), отчеканенных Цезарем и первыми рим. императорами — от Августа до Клавдия (зарыт после завоевания римлянами Британии в 43 г. до Р. Х., найден в 1957 в графстве Кент). Большим разнообразием мифологических и исторических сюжетов отличаются рим. монеты эпохи Антонинов. В чеканке поздней Римской империи выделяется крупный золотой медальон имп. Константина Великого. В этом же разделе хорошо представлена чеканка кельт. племен, творчески перерабатывавших сюжеты греч. и рим. монет.

В собрании имеется подборка раннесредневек. англ. монет, в частности золотых динариев и серебряных пенни VIII в. Оффы, кор. Мерсии. Представлены монеты Византии, Франции, гос-в Италии и Германии, а также Ахеменидской державы, Парфянского царства, Финикии, Карфагена, Иудеи, Индии, егип. подражания афинским монетам. Имеется хорошая подборка монет исламского мира и монет Китая. Среди медалей средневек. эпохи — экземпляры, созданные А. Дюрером и Г. Шварцем.

Лит.: *Edwards E.* Lives of the Founders of the British Museum. L., 1870; *Guide to the Mediaeval Room and to the Specimens of the Mediaeval and Later Times in the Gold Ornament Room.* Oxf., 1902; *Guide to the Antiquities of Roman Britain.* L., 1951; *De Beer G.R.* Sir Hans Sloane and the British Museum. L., 1953;

Kitzinger E. Early Medieval Art in the British Museum. L., 1963; *The Treasures of the British Museum.* L., 1975 (рус. пер.: Сокровища Британского музея / Сост. Ф. Фрэнсис. М., 1984).

О. В. Томашевич,

О. В. Дмитриева, А. В. Стрелков

БРИТАНСКИЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ — см. *Сообщество Церквей Британии и Ирландии.*

БРИТВАЛЬД [Бертвальд; англ. Brithwald, Bertwald] (ок. 650 — янв. 731), свт. (пам. зап. 9 янв.), архиеп. Кентерберийский. Получил образование в Кентерберийской епископальной школе, имел репутацию знатока Свящ. Писания. Согласно *Уильяму из Малмсбери*, Б. был другом и соучеником св. *Альдхельма*. Приняв постриг, в 670 г. стал аббатом бенедиктинского монастыря Ракулф (позже Рикалвер) в Кенте. После смерти свт. *Теодора*, архиеп. Кентерберийского, Б. в 692 г. был избран на Кентерберийскую кафедру и на следующий год рукоположен во архиепископа митр. Галлии Годвином. В 703 г. председательствовал на Соборе в Остерфилде. Собор низложил св. *Вильфрида*, еп. Йоркского, к-рый отказался признать разделение Йоркского еп-ства, предпринятое свт. Теодором. В 705 г. на Соборе на р. Нидд по инициативе Б. было принято компромиссное решение, согласно к-рому Вильфрид получил кафедру г. Хексем, а кафедра г. Йорка оставалась за его преемником Иоанном из Беверли. Б. был похоронен в ц. св. апостолов Петра и Павла (позже монастырь св. Августина) в Кентербери.

Ист.: *William of Malmesbury.* Gesta pontificum Anglorum, libri V / Ed. N. A. Hamilton. L., 1870. P. 7, 53–55, 235–242, 376; *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англо-СПб., 2001. С. 160, 189, 234, 235.

Лит.: *Zimmermann A. M.* Brithwald // ЛТК. Bd. 2. Sp. 697; *Ware R. D.* Brithwald of Canterbury // NCE. T. 2. P. 806–807.

А. И. Макаров

БРИТОНИЙ [Брито; лат. Britonius] († ок. 386), свт. (пам. зап. 5 мая), еп. Треверский с 374 г. Участвовал в Соборе галльских епископов 374 г. в Валенции (совр. Валанс) и в Римском Соборе 382 г., к-рый был созван по инициативе папы *Дамаса I*. В письме вост. епископов, адресованном Собору, имя Б. как первенствующего епископа Галлии указано сразу после папы Дамаса и свт.

Амеросия, еп. Медиоланского. Б. много способствовал борьбе с ересью *присциллиан*.

Ист.: ActaSS. Mai. T. 2. P. 11 sq.

Лит.: Duchesne. Fastes. T. 3. P. 36; *Allemand G. Briton* // DHGE. T. 10. Col. 772–773.

К. Жульеви

БРИХНИЧЁВ Иона Пантелеймонович (15.06.1879, Тифлис — 28.03.1968, Москва), поэт, публицист, издатель, лидер движения «голгофских христиан». Род. в семье кузнеца. Окончил кутаисское церковноприходское уч-ще. В 1893 г. поступил в Тифлисскую ДС,



Свящ. И. П. Брихничёв.
Фотография. 1906 г.

учился в одном классе с И. В. Джугашвили (*Сталиным*). После окончания семинарии был рукоположен во священника и назначен на приход в с. Пасанаури, вскоре переведен настоятелем храма в Тифлис. В 1906 г. активно включился в политическую жизнь, стал членом «Христианского братства борьбы», возглавляемого В. Ф. Эрном и В. П. Свенцицким. В тифлисской газ. «Возрождение» опубликовал 2 «Открытых письма» с осуждением гос. церковной политики и «черносотенного» духовенства. С кон. апр. 1906 г. издавал радикальную газ. «Встань, спящий!», вскоре запрещенную и выходящую до кон. июня под др. названиями («Наша мысль», «Ходите в свете», «Маяк», «Встань и ходи»). 21 июня 1906 г. арестован, приговорен к году тюремного заключения, решением Святейшего Синода лишен священнического сана. С июня 1907 г. находился в ссылке в г. Егорьевске Рязанской губ. В 1908 г. жил в Ростове-на-Дону, в 1909 г. — в Саратове и Царицыне, издавал ряд журналов («Пойдем за ним», «К свету», «Слушай, земля») и

2 газеты («Царицынская мысль» и «Город и деревня»).

В сент. 1909 г. Б. переехал в Москву. Находясь под сильным влиянием старообрядческого еп. *Михаила (Семёнова)*, вместе с С. И. Гусевым-Оренбургским и Свенцицким создал религиозно-политическое движение «голгофских христиан», провозгласившее самопожертвование («Голгофу») единственным путем к спасению и призывавшее к радикальной реформе Церкви и разрушению существующего гос. строя. В 1910–1912 гг. для пропаганды своих идей Б. издавал ж. «Новая земля». После разрыва с еп. Михаилом и запрещения журнала в поисках новой идеологии обратился к учению Н. Ф. *Фёдорова*. В 1912 г. Б. выпустил 1 номер ж. «К новой земле» и 3 номера ж. «Новое вино». В 1913 г. был выслан из Москвы, жил на юге России, являлся одним из редакторов и авторов сб. «Вселенское дело» (1914), посвященного памяти *Фёдорова*. В 1912–1917 гг. Б. опубликовал 4 сборника своих стихотворений, написанных под влиянием символизма; им составлены антологии «Молитвы Вселенской Церкви» (М., 1912) и «Христос в мировой поэзии» (М., 1912).

Октябрьскую революцию 1917 г. Б. встретил восторженно, вступил в РКП(б), воспел в стихах В. И. *Ленина* (Пролетарский сборник. М., 1918. Кн. 1. С. 18–20). Работал в Наркомпросе, Всероссийском комитете по ликвидации неграмотности; участвовал в обороне Гомеля и Могилёва от польск. армии; заведовал Гомельским отделом народного образования. С 1921 г. работал в Грузии, занимался пропагандой революционной культуры. В 1922–1923 гг. являлся секретарем ЦК Помгола. В брошюре «Патриарх Тихон и его церковь» (1923) обвинил РПЦ и лично Патриарха в «контрреволюционности» и «черносотенстве»; оправдывал кампанию по *изъятию церковных ценностей* и вызванные ею судебные процессы. В 1924–1925 гг. был секретарем Центрального совета *Союза воинствующих безбожников*. Делегат VII и VIII съездов Советов РСФСР. После конфликта с председателем Антирелигиозной комиссии при Главполитпросвете ЦК РКП(б) Е. М. *Ярославским* в 1925 г. был исключен из РКП(б). В 1928–1929 гг. работал в Наркомпросе Казахстана, затем вы-

шел на пенсию и вернулся в Москву. С 1932 г. являлся членом Белорусской АН, по заданию к-рой собирал материалы для многотомной «Истории науки». Умер в доме для престарелых.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 516; РГАЛИ. Ф. 341. Оп. 1. Д. 356; МФ. 4 письма к свящ. Павлу Флоренскому (1907 г.).

Соч.: Капля крови: Стихотворения. М., 1912; Что такое голгофское христианство. М., 1912; Горькая правда. СПб., 1913; Огненный сеятель. М., 1913; Какого он хотел рождественского подарка. М., 1913; Огонь я принес на землю. М., 1913; Последние слова великих людей. М., 1913; Современные реформаторы. М., 1913; Дело Иисуса // Вселенское дело. Од., 1914; Осанна: 2-я кн. стихов. Од., 1914; Пути живые: (Цветопесни — кн. 3-я). М., 1916; Литургия целому: 4-я кн. стихов. М., 1917; Методы и формы агитации в области ликвидации безграмотности. М., 1920; Патриарх Тихон и его церковь. М., 1923; Книга в жизни великих людей. М., 1931.

Лит.: Эрн В. Ф. Пастырь нового типа. М., 1907; *Михаил (Семёнов)*, еп. Иона Брихничёв: (Открытое письмо «голгофским христианам») // Совр. слово. 1909. № 601, 16 авг.; *Брихничёва В. М.* Пламенное сердце: (Пророчество о новой земле). М., 1912; *Базанов В. Г.* Трудная биография // Звезда. 1979. № 12; *Семёнова С. Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 334–336, 384; Взыскующие Града: Хроника частной жизни рус. религ. философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 95–96.

О. Т. Е.

БРОДНИКИ [древнерус. бродничичи, бродници], обитатели южно-рус. степей от Подунавья до Подонья, сформировавшие в сер. XII — 1-й пол. XIII в. военно-политические образования по соседству с Киевской Русью, половцами и Венгрией. Источники свидетельствуют о многочисленности Б. и наличии у них своих воевод. В древнерус. летописях Б. упоминаются вместе с половцами как участники усобиц рус. князей (под 1147 и 1216). Во время битвы на Калке в 1223 г. часть Б. («бродницы старые») во главе с воеводой Плоскыней перешла на сторону монголов, нарушив союз с рус. князьями. В 1254 г. венг. кор. Бела IV в письме к папе *Иннокентию IV* упоминает Б. (лат. Brodnici) в одном ряду с Русью, Куманией и Болгарией как вост. соседей Венгрии — данников татар.

Происхождение и этническая принадлежность Б. остаются предметом дискуссий. Важнейшим свидетельством является одна из речей византийского историка *Никиты Хониата* (произнесена в 1190), где Б. (по наиболее вероятному толкованию греч. этнонима οἱ ἕκ Βορδόνῃ) определя-



ются как ветвь «тавроскифов» (традиц. название русских в визант. источниках того времени), что четко отличает их как от команов (половцев), так и от владов. На основании этого Ф. И. Успенский высказал мнение о преимущественно древнерус. этническом характере Б. На сегодняшний день эта гипотеза остается наиболее обоснованной, хотя высказывались и иные т. зр. Относительно социального происхождения Б. в историографии существует мнение, что их основу составляли беглые холопы и крестьяне из соседних и отдаленных областей Руси, стекавшиеся в степи, где они стали своего рода предшественниками южнорус. казачества, обитавшими в поселениях у речных бродов (Н. Ф. Котляр). В румын. историографии утвердилось мнение о румын. этнической принадлежности Б., однако в наст. время не имеется свидетельств, дающих основания для отождествления этого народа с предками совр. румын (В. П. Шушарин).

Среди Б. было, очевидно, распространено правосл. христианство, о чем свидетельствует упомянутый в рус. летописи факт принесения их воеводой Плоскыней присяги на кресте киевскому кн. Мстиславу Романовичу в 1223 г. В послании кор. Белы 1254 г. русские и Б. названы племенами «неверных», как православные (наряду с язычниками) нередко именовались в зап. источниках. Римская Церковь стремилась обратить Б. наряду с половцами в католичество. Так, в 1227 г. папа Григорий IX послал миссионеров «к куманам и в соседнюю страну бродников» (in Cumanis et Brodnici terra vicina).

Ист.: Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus et civilis. Bdptst., 1829. Vol. 1, pars 1. P. 108; Vetera monumenta historiam Hungariae Sacram illustrantia. R., 1860. Vol. 1. P. 93. N 127; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 494, 508; Т. 2. Стб. 342; НПЛ. С. 63; *Nicetae Choniatae* Orationes et Epistulae / Ed. J. L. van Dieten. В.; N. Y., 1972.

Лит.: Успенский Ф. И. Образование Второго Болгарского царства. Од., 1879. Прил. 5. С. 36–37; Пашуто В. Г. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968; Котляр М. Ф. Хто такі бродники // Український іст. журнал. 1969. № 5; Князький И. О. Славяне, волохи и кочевники Днестровско-Карпатских земель (кон. IX – сер. XIII в.). Коломна, 1997. С. 204–207.

И. О. Князький

БРОДОВИЧ Иосиф Александрович (1871, Волынская губ.— после 1917?), правосл. богослов, библеист. Род. в семье священника. В 1884–

1887 гг. обучался в Житомирском ДУ, в 1887–1893 гг.— в Волынской ДС. В 1897 г. окончил КДА со степенью канд. богословия. Канд. соч. Б. «Книга пророка Осии» было признано рецензентами (проф. А. А. Олесницким и В. П. Рыбинским) весьма удовлетворительным и рекомендовано к переработке в магист. диссертацию. По определению учебного совета академии Б. был оставлен профессорским стипендиатом на 1897/98 уч. г. и назначен исполняющим должность доцента по кафедре общей церковной истории. В 1899 г. церковно-археологическое об-во избрало его помощником зав. церковно-археологическим музеем при КДА. Под рук. профессора этой кафедры архим. Димитрия (Ковальницкого) Б. подготовил и в дек. 1900 г. представил в совет КДА в переработанном виде соч. «Книга пророка Осии: Введение и экзегезис» в качестве магист. диссертации. За это сочинение он был удостоен Макария (Булгакова), премией. После защиты, в нояб. 1901 г., Святейший Синод утвердил Б. в степени магистра богословия, а в дек. удостоил звания доцента. 1 апр. 1903 г. Б. был переведен в Харьковский ун-т и после конкурса назначен на должность экстраординарного профессора по кафедре истории Церкви.

Магист. сочинение Б. является первым и единственным комментарием на рус. языке библейской Книги пророка Осии, включающим текстологический анализ LXX и МТ и подробный анализ лексического состава книги. Исследуя обстоятельства и место написания книги, Б. в противовес зап. комментаторам доказывает ее подлинность, с помощью анализа содержания и языка книги показывая несостоятельность мнений о ее принадлежности разным авторам и наличии многочисленных интерполяций. Слабой стороной работы, как отмечали рецензенты, являлось использование комментатором сир. и араб. источников только в переводах. Б. полемизирует с представителями т. н. эволюционной гипотезы (Ю. Вельгаузен, К. Г. Граф, А. Кюнен, Р. Сменд, Б. Штаде и др.), к-рые на примере прор. Осии обосновывали идею позднейшего происхождения монотеизма. Б. считает, что о пророке можно говорить лишь как об обличителе и вразумителе народа, призывающем вернуться к изначаль-

ному откровению. В отличие от протестант. библеистов Б. показывает, что Осия не был принципиальным противником отраженной в Пятикнижии культовой традиции, а боролся только с языческими влияниями. Последующие авторы, занимавшиеся этой темой, в своих исследованиях во многом опирались на его книгу (свящ. Е. Капралов, В. С. Яворский). Б. также автор многочисленных статей и рецензий в периодических изданиях.

Соч.: Книга пророка Осии: Введ. и экзегезис. К., 1901; Речь перед защитой, соч. «Книга пророка Осии» на магистерском коллоквиуме // ТКДА. 1901. № 12; 30-летие церковно-археол. музея при КДА // Там же. 1903. № 2; Североамериканская епископская церковь // Харьковские ГВ. 1903. № 265; Христианство в Японии // Мирный труд. 1904. № 9; ИППО: К открытию отделения его в Харькове // Южный край. 1904. № 8037; Профессор прот. Т. И. Буткевич: К 25-летию юбилею // Там же. 1905. № 8411; Палестинское Православное Общество (по поводу 25-летия его деятельности) // Там же. 1907. № 7. С. 35–49; Е. Е. Голубинский // Сб. Харьковского ист.-филол. об-ва в память проф. Е. К. Редина. Х., 1910. Т. 19; К избранию епископа на Харьковскую кафедру. Х., 1917.

Лит.: Ист.-филологич. фак-т за первые 100 лет его существования. Х., 1908. С. 301–303.

А. Е. Петров

БРОК [англ. Brock] Себастиан Пол (род. 24.02.1938, Лондон), англ. сиролог, специалист по сир. лит-ре, культуре и церковной истории, библеистике (Септуагинта, Пешитта), иудаике (таргумы, арамеоязычные источники). Член Британской академии (с 1977), чл.-кор. сир. секции Иракской академии (с 1979), почетный доктор Папского Восточного ин-та в Риме (1992), активный участник англикано-несторианского диалога, консультант католическо-несторианского и католическо-монофизитского диалога в рамках орг-ции «Pro Oriente». В 1965 г. окончил Оксфордский ун-т (Тринити-колледж) по отд-нию классической филологии, впосл. занялся арменистикой и сир. исследованиями. В 1964–1967 гг. лектор отд-ния богословия Бирмингемского ун-та. С 1967 г. лектор Оксфордского ун-та и сотрудник его Восточного ин-та, с 1998 г. почетный доктор Бирмингемского ун-та. Автор более 20 монографий и более 300 статей.

В область научных интересов Б. прежде всего входит изучение сир. и араб. христ. источников. Его исследования араб. и сир. библейских переводов позволили говорить о многослойном характере *Пешитты*.





Изучение Б. сир. богословской лит-ры и ввод в научный оборот мн. источников помогли лучше понять историю монофизитской и несторианской схизм. Богословские различия между Православием, несторианством и монофизитством, с т. зр. Б., сводятся гл. обр. к различиям в богословском языке, прежде всего в христологии. Изучение Б. сир. версии схолий Псевдо-Нонна к речам свт. Григория Богослова позволило яснее понять аудиторию и восприятие риторического и богословского наследия свт. Григория в Византии и на христ. Востоке. Исследования жизни и учения прп. *Ефрема Сирина* обогатили науку целостной концепцией его богословских взглядов и особенностей лит. стиля. Б. опубликовал также ряд статей, посвященных развитию сир. аскетической и исторической лит-ры и хронистики, араб. лингвистике, издал 2-й том сочинений прп. Исаака Сирина, сир. версию т. н. монофелитского жития прп. *Максима Исповедника*, сир. перевод письма свт. Кирилла Иерусалимского о попытке воссоздания иерусалимского храма в 362 г. и др. сир. источники.

Изд.: Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece: Testamentum Iobi. Leiden, 1967; The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia. Camb., 1971. (Oriental Publ.; 20); Vetus Testamentum Syriace III, 1: Liber Isaiae. Leiden, 1987; *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. [Ascetical Homilies]. The Second Part: Chap. IV–XLI. Louvain, 1995. (CSCO; 554. Syr 224–225); Two Unpublished Texts by *St. Isaac the Syrian* // Sobornost. 1997. Vol. 19. P. 7–33.

Соч.: Syriac Perspectives on Late Antiquity. L., 1984. (Variorum CS; 199); Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem. R., 1985; Studies in Syriac Spirituality. Kottayam, 1988; Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Aldershot; Brookfield, 1992. (Variorum CS; 357); Holy Women of the Syrian Orient. Berkeley, 1987, 1998 (with S. Harvey); The Bible in Syriac Tradition. Kottayam, 1989; The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие Христ. Востока: Мат-лы междунар. конф. / Д. Е. Афиногенов, А. В. Муравьев. М., 1996. С. 159–179 (рус. пер.: ВДИ. 1995. № 2. С. 39–53); From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity. Aldershot; Brookfield (GB), 1999. (Variorum CS; 664).

Библиогр.: The Bibliography of Dr. S. P. Brock // A Festschr. for S. Brock. Oxf., 1993. P. 4–22.

А. В. Муравьев

БРОКГАУЗА И ЕФРОНА ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ, универсальное справочное издание, в 86 (82 основных и 4 дополнительных) полутомов, издавался в 1890–1907 гг. Ф. А. Брокгаузом

(Лейпциг) и И. А. Ефроном (С.-Петербург) (репр.: М., 1991). Первые 8 полутомов вышли под ред. И. Е. Андреевского, последующие — под ред. К. К. Арсеньева и Ф. Ф. Петрушевского. Содержит значительное число статей из различных разделов церковной науки (богословие, религиозная философия, каноническое право, история христианства, религиоведение).

подавляющее большинство статей, вошедших в первые выпуски словаря, являются переводами из нем. энциклопедии Брокгауза. Статьи публиковались анонимно, содержали самую краткую информацию и были лишены к.-л. оценок, большое число материалов было посвящено протестант. богословам. В рецензиях на первые тома Б. и Е. с. отмечались недостатки, вызванные следованием нем. образцу, давались резкие оценки, вплоть до обвинений в псевдонаучности (Богосл. библиогр. листок. 1890. № 10/11. С. 435–447). Учитывая критику, издатели словаря изменили редакционную политику: они начали активно привлекать рус. авторов и вводить авторский стиль изложения (новая позиция редакции отразилась в предисловии к 9-му полутому; начиная с 4-го полутома в словаре публиковался список авторов, «поместивших самостоятельные статьи»).

Статьи по богословию и религиозной философии. В первых выпусках издания большое число статей по богословию было написано П. П. Васильевым: «Благодать», «Богоматерь-Богородица», «Богословие», «Богослужение», «Богоявление», «Бог» и др. В ст. «Бог» автор подробно остановился на доказательствах бытия Бога (космологическом, телеологическом, онтологическом и нравственном), уделив наибольшее внимание философам и богословам Нового времени. В ст. «Богословие», дав краткий очерк развития богословской науки от древности до XIX в., Васильев подчеркнул особое значение для нее святоотеческого наследия.

В 1891–1900 гг. редактором отдела философии Б. и Е. с. являлся Вл. С. Соловьёв, написавший для издания большое число статей (одна из первых — «Василий Великий»). Для работ Соловьёва характерны стремление к объективности в сочетании с отчетливо выраженной авторской позицией, подход к богословским и

религиоведческим темам с позиции философии (напр., ст. «Вера» в основном свелась к философскому определению веры как разумной достоверности). Перу Соловьёва принадлежат историко-богословские статьи «Манихейство», «Монофизитство, монофизиты» и «Монофелитство, монофелиты», сочинения, посвященные *гностицизму и мистицизму*: «Валентин и валентиниане», «Гермес Трисмегист», «Гностицизм», «Каббала», «Мистика, мистицизм», «Сведенборг». В статьях о философах («Гегель», «Дунс Скот», «Кант», «Ориген», «Платон», «Плотин») Соловьёв стремится не только изложить философскую систему, но и обрисовать личность мыслителя, зачастую с собственными оценками. В Б. и Е. с. представлены рус. религ. философы XIX — нач. XX в.: Соловьёву принадлежат статьи о Н. Я. Данилевском и К. Н. Леонтьеве, в к-рых автор критикует славянофильские теории, Я. Н. Колубовскому — статьи о С. С. Гогоцком, прот. Ф. А. Голубинском, А. А. Козлове и др.

Автором мн. статей на библейские и богословские темы в Б. и Е. с. был Б. М. Мелиоранский. Его перу принадлежит ст. «Христос», состоящая из 2 частей: 1-я часть посвящена евангельскому повествованию об Иисусе Христе, 2-я — церковному учению о Христе — Спасителе мира. Вместе с Ф. Ф. Зелинским Мелиоранский написал ст. «Христианство», к-рая включает в себя очерк возникновения и первоначального распространения христианства, обзор раннехрист. лит-ры I–II вв., очерк истории христианства в Римской империи, изложение христ. вероучения I–III вв. в сравнении с иудаизмом, языческой религией и философией. Дополнительно даны статьи «Христианство в Абиссинии» Б. А. Тураева, «Христианство в Средней Азии» В. В. Бартольда, «Христианство у германцев» А. Г. Готлиба, «Христианство у славян» и «Христианство в России» А. Л. Липовского.

Большой научный интерес представляют статьи С. Н. Трубецкого «Религия» и «Эсхатология». Трубецкий критикует религ. индивидуализм протестант. толка и отстаивает понимание религии, основанное на Свящ. Писании и культе. По мнению философа, религия имеет 2 пути развития: отрицательный в буддизме и положительный в моно-





теизме, наивысшим выражением к-рого является христианство. В ст. «Эсхатология» Трубецкой, считая веру во Второе пришествие Христа неотъемлемой частью христ. верования, раскрыл эсхатологические идеи на примере ВЗ и НЗ. Он видел сущность этих идей в стремлении религ. мыслителей дать ответ на вопрос о «конечной судьбе мира и человека». Не потеряла своего научного значения статья Зелинского «Язычество греко-римское», в к-рой подробно освещены все стадии эволюции религ. сознания у древних греков и римлян.

Статьи по другим отраслям церковной науки. Большое место в Б. и Е. с. занимают материалы по истории зап. и вост. христианства, в т. ч. по рус. церковной истории. Для словаря активно писал проф. СПбДА Н. И. Барсов, к-рый постепенно стал одним из ведущих авторов по церковной истории и каноническому праву. Ему принадлежат статьи «Духоборцы», «Единоверие», «Ересь», «Жития святых», «Иконы», «Иоанн Златоуст», «Католическая Церковь», «Кирилл и Мефодий», «Климент», «Лютеранство», «Православие», «Протестантизм в России» и др. В ст. «Православие» Барсов наибольшее внимание уделил догматическим отличиям Православия от католичества и протестантизма. Автор также дал обзор мнений, касающихся правосл. верования и получивших распространение в XIX в. (А. С. Хомяков, свт. Филарет (Дроздов), архиеп. Филарет (Гумилевский), прот. А. В. Гурский, Вл. Соловьёв и др.). В материалах, посвященных католичеству и протестантизму, Барсов сосредоточил внимание на их отличиях от Православия в догматике, богослужении, адм. устройстве, каноническом праве. Особой информативностью отличается ст. Барсова «Протестантизм в России», в к-рой подробно изложено распространение протестантизма на территории Российского гос-ва, гос. законодательство в отношении протестантов, перечислены секты, сложившиеся под протестант. влиянием. В ст. «Реформация» ее автор Н. И. Кареев (редактор отдела истории Б. и Е. с.) проанализировал сущность Реформации и причины ее возникновения, особенности реформационных движений в европ. странах.

Статьи о рус. мон-рях и архиереях, помещенные в Б. и Е. с., обычно

содержат краткую информацию и являются анонимными. Отдельные материалы написаны известными историками: статьи В. А. Мякотина о Патриархе Московском сщмч. *Ермогене*, М. А. Дьяконова и А. С. Архангельского о Новгородском архиеп. *Геннадии (Гонзове)* и др.

Ряд фундаментальных материалов в Б. и Е. с. посвящены понятиям канонического права. М. И. Горчаков в ст. «Церковь» разбирает этимологию этого слова, его значение в разных языках и текстах Свящ. Писания, дает определение Церкви с т. зр. правосл. верования, описывает религ. законодательство Российской империи. Горчакову принадлежат также статьи «Синод Святейший», «Соборы церковные», «Церковное право». Н. П. Василенко является автором ст. «Духовенство», в к-рой изложены история духовенства на Руси, социальные особенности и материальное положение духовного сословия, разд. «Духовенство в настоящее время» написан Барсовым.

О. Т. Ермишин

БРОНЕВСКИЙ [польск. Broniewski] Мартин (1564/65–1624), протестант, польск. парламентский и религ. деятель, активный участник борьбы против *Брестской унии*. Сын П. Броневского, одного из покровителей общины Чешских братьев в Вел. Польше, и А. Белевской. В 1581–1587 гг. учился в Германии, сначала в Виттенбергском, затем в Гейдельбергском ун-тах. В 1595 г. участвовал в работе Торунского синода польск. протестантов в качестве представителя Русского воеводства, проявил себя тонким дипломатом, готовым для достижения поставленной цели — объединения польских протестантских конфессий — отбросить все спорные догматы. В 1596 г. принимал участие в работе Варшавского сейма как посол от шляхты Русского воеводства. В этот период сблизился с кн. К. К. Острожским, возглавлявшим борьбу против Брестской унии.

По заказу кн. Острожского Б. под псевдонимом Христофор Филалет написал соч. «Апокрисис, или Ответ на книги о Брестском Соборе», направленные против книги иезуита П. Скарги «Брестский Собор и его защита» (изд. в 1597). Труд Б. был опубликован в кон. того же года в Кракове на польск. языке и в Виль-

но на рус. В своем сочинении Б. проявил большую эрудицию, прекрасное знание церковной лит-ры, истории, права и классической лит-ры, им были использованы труды ок. 60 церковных авторов, различные переводы Библии. Значительное по объему сочинение состоит из 4 частей. В 1-й части автор доказывает правильность решений Собора, названного в Бресте правосл. противниками унии, — заключив унию с католич. Церковью без ведома своей паствы, Киевский митрополит и др. западнорус. епископы нарушили свою присягу К-польскому Патриарху и права своей паствы, поэтому решение правосл. Собора о лишении сана митрополита и епископов является обоснованным. Во 2-й части Б. опровергает утверждение Скарги о том, что только епископы являются полноправными участниками Собора, а миряне должны не рассуждать о вере, но повиноваться духовным властям. Б. пишет, что долг мирян — повиноваться только таким властям, к-рые преподают им истинное учение. В 3-й, наиболее обширной, части сочинения Б. дает развернутую критику католич. учения о папе как главе вселенской Церкви. В своих рассуждениях автор основывается на том, что св. ап. Петр обладал благодатью в той же мере, что и др. апостолы, поэтому преемники ап. Петра на Римской кафедре не могут претендовать на исключительное положение в христ. Церкви. В течение долгого времени папы не пользовались особыми привилегиями в сравнении с др. епископами и не посягали на них. В этой части трактата Б. использовал аргументы, почерпнутые из «Институций» Ж. Кальвина и соч. кальвинист. теолога С. Любберта «О Римском папе», к-рые дополнил рядом новых доводов. В 4-й части «Апокрисиса» автор опровергает обвинения Скарги в адрес греч. духовенства, будто бы отступившего от христианства под властью османов, и указывает на пороки, присущие Римской Церкви. В ответ на призывы Скарги сохранять церковное единство Б. пишет о невозможности жертвовать ради единства чистотой веры.

В заключительных разделах трактата Б. резко критикует гос. власть, преследовавшую правосл. противников Брестской унии. Он доказывает, что эти действия незаконны,



т. к. противоречат присяге, принесенной королем при вступлении на трон, а также общегос. актам (напр., Варшавской конфедерации 1573 г.), гарантировавшим сохранение в стране религ. мира. «Апокрисис» завершается обращением автора к сенаторам и шляхте Польско-Литовского гос-ва. Б. пишет о том, что принуждение в вопросах веры приведет к взаимоистребительной гражданской войне, кроме того, религ. насилие может породить др. формы принуждения, опасные для «вольностей» всей шляхты без различия исповедания. Б. призывает сенаторов и шляхту во имя собственных интересов заставить короля отказаться от гонений на православных. В концовке «Апокрисиса» отразились представления правосл. шляхты и ее лидера кн. Острожского (заказчика произведения) на пути преодоления кризиса, вызванного Брестской унией.

В сочинении Б. нашли определенное отражение протестант. взгляды автора: Б. выступает против учения о пресуществлении Св. Даров в таинстве Евхаристии (при издании «русского» перевода «Апокрисиса» эти высказывания были опущены), считает, что епископы лишь благодаря обычаю постепенно выделились из среды пресвитеров, отводит мирянам исключительную роль в жизни Церкви («светские лица не лишены права делать постановления в вопросах веры»). Следует отметить, что эти взгляды в тексте трактата не получают систематической разработки и остаются на уровне отдельных заявлений, соседствующих часто с высказываниями на ту же тему в правосл. духе.

В награду за написание «Апокрисиса» Б. получил от кн. Острожского большое имение Вильск на Киевщине. В 1598 г. Б. участвовал в качестве посла от Киевского воеводства в работе сейма, на к-ром выступил против преследований православных со стороны правительства. В 1599 г. Б. присутствовал на Виленском съезде православных и протестантов, где по поручению кн. Острожского организовал диспут протестантов с иезуитами. Деятельность Б. в защиту православных была высоко оценена К-польским Патриархом *Мелетием Пигасом*, приславшим польск. шляхтичу благодарственное послание.

В 1599 г. Б. перешел под покровительство главы литов. протестантов Кшиштофа Радзивилла Перуна и его сына Януша, связанных родственными узами с кн. Острожским. По их просьбе Б. уехал в Вел. Польшу и оттуда информировал Радзивиллов о происходящих событиях. В нач. XVII в. Б. выступал в качестве одного из наиболее активных деятелей шляхетской оппозиции политике кор. Сигизмунда III, практически постоянно участвовал в работе сейма (был послом на сеймах 15 раз). В 1606–1607 гг. принимал деятельное участие в вооруженном выступлении против королевской власти («рокоше Зебжидовского»), являясь советником руководителей восстания М. Зебжидовского и Я. Радзивилла. Активную общественную деятельность Б. не прекращал вплоть до своей смерти, поддерживал тесные контакты с Радзивиллами, а также с Бранденбургским курфюрстом.

Соч.: *Apokrysis, або Odpowiedź na xiażki o synodzie Brzeskim, imieniem ludzi starożytnej religiey greckiey* // Памятники полемич. лит-ры в Зап. Руси. СПб., 1882. Стб. 1003–1820. (РИБ; Т. 7).

Лит.: *Скабаланович Н.* Об «Апокрисисе» Христофора Филалета. СПб., 1873; *Vyliški J. Marcin Broniewski – trybun szlachty wielkopolskiej w czasach Zygmunta III.* Wrocław, 1994.

Л. В. Соболев, Б. Н. Флоря

БРОНЗОВ Александр Александрович (7.08.1858, с. В. Чужбой Белозерского у. Новгородской губ. — 1936/37, Ленинград), богослов, церковный историк, публицист. Род. в семье псаломщика. Окончил Белозерское ДУ (1873), Новгородскую ДС (1879) и СПбДА (1883). С 1883 г. преподавал Свящ. Писание, нем. и древнеевр. языки, библейскую историю в Курской ДС. В 1885 г. защитил магист. дис. «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учениям о нравственности пред лицом Евангелия», в к-рой показал генетическую связь системы *Фомы Аквинского* с учением *Аристотеля* и их принципиальное различие, поскольку этика Аристотеля противоречит нравственным принципам Евангелия. С 1886 г. Б. преподавал греч. язык (в нек-рые периоды Свящ. Писание и лат. язык) в С.-Петербургской ДС, выполнил ряд переводов с греч. языка. С 1894 г. доцент на кафедре нравственного богословия СПбДА, с 1897 г. экстраординарный профессор, с 1902 г. ординарный профес-



*А. А. Бронзов.
Фотография. Нач. XX в.*

сор, в окт. 1903 — июне 1906 г. член правления СПбДА.

В 1901 г. Б. представил к защите на соискание докторской степени дис. «Преподобный Макарий Египетский» (1899. Т. 1), в к-рой проанализировал относящиеся к биографии преподобного источники и рассмотрел вопрос о подлинности приписываемых прп. *Макарию Великому (Египетскому)* творений. Ученый стремился показать, что нравственное учение занимает центральное место в сочинениях прп. Макария. Несмотря на отрицательные отзывы рецензентов В. В. *Болотова* и Т. А. *Налимова* и решение Совета СПбДА, Б. получил степень д-ра богословия указом Святейшего Синода от 5 апр. 1901 г. по ходатайству С.-Петербургского митр. *Антония (Вадковского)* и отзыву Киевского митр. *Феоноста (Лебедева)*. Докт. диссертация Б. была отмечена *Макария (Булгакова)*, премией. 2-й т. исследования о прп. Макарии Египетском был подготовлен автором к печати, но не издан.

В своих печатных трудах и лекциях Б. отказался от схоластического подхода к проблемам нравственного богословия, ранее распространенного в рус. богословской науке, и опирался на систему своего учителя протопр. Иоанна *Янышева*. В кн. «Нравственное богословие в России в течение XIX ст.» (1901) Б. выделил 2 основных направления в этом разделе рус. богословской науки: во-первых, учебные курсы, составленные по зап. образцам и ориентированные преимущественно на нравственную философию И. *Канта* с его учением об автономной морали, и, во-вторых, работы, опирающиеся на живой аскетический опыт, в первую очередь на труды свт. *Феофана (Говорова)*, к-рый активно



привлекал святоотеческое наследие для понимания христ. нравственности.

Б. был активным публицистом, живо откликался на совр. ему церковные и общественные события, идеологические и научные движения. Он опубликовал большое число статей, заметок и рецензий в церковных и светских периодических изданиях: «Богословском вестнике», «Трудах Киевской духовной академии», «Христианском чтении», «Церковных ведомостях», «Церковном вестнике» и др. Б. является также автором многочисленных статей по нравственному богословию для ПБЭ, биографических очерков и некрологов, путевых заметок, воспоминаний о Белозерском ДУ, статей о положении духовенства, обзоров духовных журналов в ж. «Странник» (1905–1906).

28 окт. 1913 г. Б. вышел в отставку, но остался сверхштатным ординарным профессором СПбДА и продолжил чтение лекций в академии. С 1914 г. являлся почетным членом КазДА, МДА и Археологического ин-та в Петрограде, с 1915 г. — Киевского православного религиозно-просветительского об-ва. В 1915–1917 гг. член Миссионерского совета при Святейшем Синоде. С 23 июля 1918 г. кандидат в члены, с 5 дек. 1919 г. член Петроградского епархиального совета. В 1918 г. опубликовал статьи «Пастырь-мученик» (о прот. Петре Скинпетрове), «Крестный ход в Петрограде 21 января» и «Христианство и социализм». После закрытия СПбДА в февр. 1919 — апр. 1923 г. работал старшим архивистом в Главархиве и заведующим архивом бывш. Петроградской духовной консистории, затем в Гос. Публичной б-ке, архивах Леноблсполкома и Главного управления НКВД.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 194. Оп. 2. № 33 [Док-ты по делу о докт. дис. А. А. Бронзова]; Ф. 194. Оп. 1. № 345 [Письма А. А. Бронзова к Н. Н. Глубоковскому]; Ф. 253. № 800; Ф. 585. Оп. 1. № 384; Архив С. Н. Шубинского. Оп. 1. № 116. Л. 61.

Соч.: Св. блгв. вел. кн. Александр Невский // Странник. 1880. Кн. 6/7. Июнь/июль. С. 167–217; Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учениям о нравственности пред лицом Евангелия. СПб., 1884; Краткая этимология Геродотовского наречия. СПб., 1888; Лекции по истории учения о нравственности. СПб., 1889; Синтаксис греческого языка. СПб., 1891; Лекции по нравственному богословию, читанные студентам 3-го курса СПбДА в 1895/96 уч. г. СПб., 1895. Литогр.; Конспект лекций по истории

греч. лит.-ры. СПб., [1896]. Литогр.; Преподобный Макарий Египетский. СПб., 1899. Т. 1: Жизнь и творения прп. Макария Египетского; Протопресвитер И. Л. Янышев как профессор нравственного богословия в СПбДА. СПб., 1899; Протопресвитер И. Л. Янышев в его научно-богословской деятельности // ЦВ. 1900. № 39. Стб. 1233–1236; Протопресвитер И. Л. Янышев как проповедник // Там же. № 40. Стб. 1265–1274; Что сделал для нравственного богословия протопресвитер И. Л. Янышев? // Там же. Стб. 1274–1279; Нравственное богословие в России в течение XIX ст. СПб., 1901; А. П. Лопухин († 22 авг. 1904 г.) // Странник. 1904. № 9. С. 289–303; В Борисовском Тихвинском жен. мон-ре: Путевые заметки и наблюдения // Там же. № 9. С. 221–260; Декадентский бред: По поводу очерка Л. Андреева «Иуда Искариот и другие» // Там же. № 10. С. 366–386; Бесплодно ли христианство? // Там же. № 12. С. 619–649; В духовном училище: Восп. // Там же. 1908. № 5. С. 716–727; № 6. С. 859–873; № 7/8. С. 70–94; № 9. С. 240–259; Белозерское духовное училище за 100 лет его существования (1809–1909). СПб., 1909; Друг или враг Христов — Толстой? // ХЧ. 1912. № 3, 4; Рай на земле: Валаамские впечатления // Там же. № 9. С. 954–978; Архим. Иероним, настоятель Ново-Афонского Симоно-Кананитского мон-ря († 14 авг. 1912) // Там же. 1913. № 3–6; Христианство и жизнь: По поводу 1600-летнего христ. юбилея (313–1913) // Там же. № 9; Свято-Владимирская жен. церк. учительская школа в Петрограде за 25 лет ее существования (1889–1914). Пг., 1914; Пастырь-мученик // ЦВед. 1918. № 2. С. 87–89; Крестный ход в Петрограде 21 янв.: (Впечатления) // Там же. № 3/4. С. 151–153; Христианство и социализм // Голос Церкви. 1918. № 1. С. 6–11; Икона Божией Матери «В скорбех и печалех утешения». Пг., 1921. Пер.: *Иоанн Златоуст, св.* Письма к диакониссе Олимпиаде. СПб., 1892; *Иоанн Дамаскин, св.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893; *он же.* Точное изложение православной веры: Пер. с объяснит. примеч. СПб., 1894. Р.-н/Д., 1992^а.

Лит.: Юбилей проф. А. А. Бронзова // Странник. 1908. Дек. С. 756–757; *Зарин С. М.* 30-летие учено-богословской и духовно-учебной деятельности проф. А. А. Бронзова // ЦВ. 1913. № 43. Стб. 1332–1338; *Мешков А., прот.* Богословское наследие проф. СПбДА А. А. Бронзова и его вклад в развитие науки нравственного богословия: Канд. дис. / СПбДА. СПб., 2000. Ркп.

А. А. Бовкало, Т. А. Богданова

БРОННИЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО Московской епархии, названо по г. Бронницы Московской обл., создано для противодействия обновленчеству. 7 окт. 1923 г. во епископа Бронницкого был хиротонисан Иоанн (Васильевский). После перевода его в 1927 г. на Воскресенское викариатство Московской епархии Б. в. не замещалось. В 1934 г. Бронницким епископом был назначен *Сергий (Воскресенский)*, ранее викарный еп. Коломенский. В февр. 1936 г. он был переведен на Дмит-

ровское викариатство и Б. в. прекратило существование.

С 22 мая 1922 по 1924 г. существовала обновленческая Бронницкая кафедра, к-рую занимал Иоанникий (Чанцев).

Б. в. было возобновлено 16 июля 1995 г., когда Бронницким епископом стал *Тихон (Емельянов)*, ранее еп. Новосибирский, одновременно назначенный председателем Издательского совета МП и главным редактором Изд-ва МП. 28 дек. 2000 г. архиеп. (с 15 февр. 2000) Тихон вернулся на Новосибирскую кафедру. После этого на Б. в. новых назначений не было.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Ч. 4. С. 282; Ч. 5. С. 96.

БРУКЛИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Нью-Йоркской и Алеутской епархии РПЦ (первоначально *Алеутской и Североамериканской епархии*), учреждено 1 февр. 1904 г. для духовного окормления правосл. арабов, живших в Америке, названо по г. Бруклину (ныне р-н Нью-Йорка). Со времени создания первой на Североамериканском континенте миссионерской правосл. епархии — *Камчатской, Курильской и Алеутских о-вов*, учрежденной решением Святейшего Синода РПЦ 21 дек. 1840 г., до нач. 20-х гг. XX в. РПЦ осуществляла церковное управление всеми православными, жившими в Сев. Америке (принятыми Православие коренными жителями Аляски и Алеутских о-вов, правосл. выходцами из России, др. стран Европы, из стран Ближ. Востока). 4 февр. 1904 г. указом Святейшего Синода РПЦ клирику араб. Николаевской ц. в Бруклине архим. *Рафаилу (Хававини)* было определено стать викарным епископом Бруклинским, хиротония состоялась 29 февр. После кончины еп. Рафаила († 27 февр. 1915) Сиро-арабскую миссию Алеутской епархии возглавил архим. *Евфимий (Офейш)*, 31 мая 1917 г. хиротонисанный во епископа Бруклинского. К 1918 г. в Б. в. действовали 22 приходских храма, кафедральным являлся собор в Бруклине во имя свт. Николая, клир викариатства насчитывал 24 священника.

В 1923 г. митр. *Платон (Рождественский)*, управлявший Североамериканской епархией, возвел еп. Евфимия в сан архиепископа. В 1924 г. указом Патриарха Московского и





всего Руси св. *Тихона* митр. Платон был отстранен от управления Североамериканской епархией, однако последний указу не подчинился и объявил о создании в Сев. Америке *Митрополичьего округа*, в состав к-рого вошло Б. в. во главе с архиеп. Евфимием. 29 апр. 1933 г. архиеп. Евфимий вступил в брак и был в связи с этим лишен сана сначала Патриархом Антиохийским *Александром III*, затем Свящ. Синодом РПЦ.

После кончины митр. Платона († 20 апр. 1934) главой Митрополичьего округа стал *Феофил (Пашковский)*, 13 окт. 1935 г. назначивший на Б. в. Бостонского еп. *Макария (Ильинского)*, к-рому было поручено участвовать в создании *Владимира святого семинарии* в Нью-Йорке. Семинария открылась 3 окт. 1938 г., ее первым деканом стал Бруклинский епископ. Еп. Макарий управлял Б. в. до 26 янв. 1946 г., когда он восстановил канонические отношения со священноначалием РПЦ. Затем в течение года Б. в. не замещалось. 11 мая 1947 г. во епископа Бруклинского был хиротонисан клирик Митрополичьего округа архим. *Иоанн (Шаховской)* с назначением деканом Свято-Владимирской семинарии. Еп. Иоанн управлял Б. в. до дек. 1950 г., когда был назначен на Сан-Францисскую кафедру. Впосл. архиереи Митрополичьего округа на Б. в. не назначались.

22 февр. 1963 г. Б. в. Нью-Йоркской епархии РПЦ возглавил еп. *Досифей (Иванченко)*; с 5 апр. 1970 архиеп., с 10 апр. на покое). После дарования 10 апр. 1970 г. Русской Церковью автокефалии *Православной Церкви в Америке* Б. в. прекратило существование.

Лит.: Юбилейный сб. в память 150-летия РПЦ в Сев. Америке. Н.-Й., 1944. Ч. 1. С. 172; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965 гг. Т. 3. С. 96, 97, 145, 146; Т. 4. С. 145, 215, 216; Т. 5. С. 469–473, 490, 491; Т. 6. С. 408, 409; *Orthodox America, 1794–1976*. N. Y., 1975. С. 95, 144, 195, 225 и др.; «ЖМП, 1931–1935 гг.». М., 2001. С. 180, 200–201.

А. С. Бувеский

БРУНЕЙ [Бруней Даруссалам; Brunei], гос-во в Юго-Вост. Азии на севере о-ва Калимантан (Борнео). Территория: 5,77 тыс. кв. км. Столица: Бандар-Сери-Бегаван (прежнее название Бруней; 74,7 тыс. чел. (2002)); основные города: Куала-Белайт, Сериа, Тутонг, Муара. Офиц. язык — малайский, употребляются также англ. и кит. **География**. Б. со-

стоит из 2 анклавов, разделенных малайзийским шт. Саравак, и имеет сухопутную границу только с Малайзией, с севера омывается Южно-Китайским м. Климат экваториальный, влажный тропический, жаркий. **Население**: 354,5 тыс. чел. (2002), 67% составляют малайцы, 22% — китайцы, 11% — аборигенные народности: даяки, ибаны, келабиты, кедаяны и др. **Государственное устройство**. 1 янв. 1984 г. Б. стал независимым гос-вом с конституционной монархией. Избирательное право отсутствует. Состоит из 4 округов (даерахов). Глава гос-ва — султан, к-рый назначает и возглавляет Совет министров. Законодательная власть принадлежит султану, однопалатный Государственный консультативный совет имеет только совещательные функции; существуют также Религиозный совет, Тайный совет и Совет по наследованию. Все члены 4 советов назначаются султаном. Основной закон — Конституция, принятая 29 сент. 1959 г., дополнения и изменения вносились в дек. 1962 г. и 1 янв. 1984 г. Юридическая система основана на базе англ. общего права, в ряде областей в отношении мусульман действуют нормы шариата. Члены Верховного суда назначаются султаном. В 1992 г. в стране была введена т. н. Малайская исламская монархия, по к-рой в основу гос-ва были положены исламские законы, монархическая система управления и малайские культурные ценности.

Религия. Большинство населения Б. (68%) исповедует *ислам* суннитского направления шафийтского толка, имеющий статус гос. религии; 14% — буддизм, 8% — христианство (протестанты и католики) и 10% — приверженцы традиц. культов. Число *православных* в стране незначительно, в основном это сотрудники дипломатических миссий и проживающие в стране иностранцы; православные храмы отсутствуют. **Католическая Церковь** с 1997 г. имеет свой диоцез в ранге апостольской префектуры, число католиков приближается к 11 тыс. чел. Имеются 3 католич. прихода. Протестантские Церкви представлены Англиканской Церковью (диоцезом Кучинг, Церковью провинций Юго-Вост. Азии) Методистской церковью и Евангелической церковью Борнео. В стране имеются также общины адвентистов, в т. ч. седьмого дня.

Буддизм является религией проживающих в стране китайцев, к-рые также практикуют конфуцианство, даосизм, действует 1 буддийский храм. **Индуизм** исповедуют выходцы с п-ова Индостан, индуистских храмов нет. **Традиционные верования** по-прежнему исповедуют большинство даяков и др. аборигенных народностей Калимантана.

Христианство в Б. Существование мусульм. султаната на Борнео (Калимантан) известно с XV в.; в период наибольшего расцвета, в XV–XVII вв., он распространил свою власть на сев. побережье острова и ряд соседних островов. В 1580 г. Б. захватили испан. колонизаторы, после их изгнания территория султаната заметно уменьшилась. Первыми миссионерами в стране были 2 испан. монаха-францисканца, прибывшие в султанат в 1587 г. по пути в Манилу. Один из них был убит и обезглавлен. В нач. XIX в. Б. стал центром пиратства и рынков работорговли. В 1841 г. англичанин Дж. Брук захватил Саравак (ныне шт. Малайзии), в 1847 г. Великобритания овладела о-вом Лабуан и навязала Б. неравноправный договор. Новую попытку крестить местных жителей, исповедующих традиц. культы, предпринял итал. миссионер о. Раве, в 1857 г. основавший миссию в Барамбангане неподалеку от г. Бруней. Поначалу его деятельность была довольно успешной, но из-за растущей враждебности мусульм. окружения он был отозван, а крещенные им даяки вернулись к прежним культам. В 1877 г. султан передал в аренду англичанин Сабах (ныне шт. Малайзии). В 1888 г. Б. стал брит. протекторатом. В 1906 г., после открытия нефтяных месторождений, в Б. был назначен брит. представитель. В 1942–1945 гг. Япония оккупировала Б. В 1959 г. была введена Конституция, сохранявшая колониальный режим. В 1962 г. произошло восстание под рук. Народной партии, подавленное в нач. 1963 г. Колониальная зависимость сохранялась до 1984 г.

Успехи деятельности католич. миссионеров были отмечены лишь после первой мировой войны, когда в Б. переселились с о-ва Лабуан неск. католиков-китайцев, первое крещение было зафиксировано 5 марта 1919 г. Поначалу прихожан окормляли священники, приезжавшие





с Лабуана, но затем появились и постоянные. До 1952 г. территория Б. входила в состав диоцеза Лабуан, затем была передана в апостольское викариатство Кучинг (Саравак), в 1959 г. от него отделилось апостольское викариатство Мири (Малайзия), а в 1997 г. из последнего была выделена апостольская префектура Б. В 30-х гг. XX в. среди местных китайцев, связанных с чиновниками брит. администрации, и представителей аборигенных народностей началась миссионерская деятельность протестантов. Особенно заметный рост числа христиан в Б. наблюдался в 80–90-х гг. XX в.

Законодательство о вероисповедании. Конституция провозглашает свободу вероисповедания, однако ислам считается офиц. гос. религией страны. Религ. главой мусульман в Б. является султан. Гос-во занимается строительством мечетей (их насчитывается более 50) и подготовкой мусульм. духовенства, в школах ведется преподавание Корана. Несмотря на декларируемую свободу вероисповедания, изучение основ христианства запрещено даже в частных миссионерских школах. Запрещен прозелитизм в отношении всех религий, кроме ислама. Но правительство ведет борьбу с радикальными исламскими группировками, движение «Аль-Аркам» находится под запретом с 1995 г.

Н. А. Толмачёв

БРУНЕЛЛЭСКИ [Брунеллеско; итал. Brunelleschi, Brunellesco] Филиппо (1377, Флоренция — 15.04.1446, там же), итал. архитектор, скульптор и ученый. Сын нотариуса, начинал художественную деятельность как ювелир и скульптор, с 1398 по 1404 г. работал в мастерской ювелира Линардо ди Маттео Дуччи в Пистое, в 1401 г. принял участие в конкурсе на исполнение дверей флорентийского Баптистерия, создал деревянное Распятие в Капелле Гонди ц. Санта-Мария Новелла (между 1410 и 1419). В дальнейшем Б. работал как архитектор и инженер, с его именем связано появление теории перспективы. В основном Б. выполнял заказы различных цехов и гильдий Флоренции, был активным участником общественной жизни республики.

Главным проектом Б. стало строительство купола собора Санта-Мария дель Фьоре (проект с 1417, воз-



*Внутренний вид купола
Капеллы Пацци*

ведение в 1420–1436), первого крупного памятника ренессансного зодчества и выдающегося достижения инженерной мысли. Сооружение купола завершило строительные работы в соборе и определило силуэт Флоренции. Восьмигранный шатер (диаметр 42 м), состоящий из 2 оболочек, связанных нервюрами и горизонтальными кольцами, был построен без лесов. В 1436 г. 25 марта прошло освящение собора папой Римским Евгением IV, в 1471 г. фонарь купола был увенчан шаром с крестом.

Б. возвел во Флоренции целый ряд зданий, придавших итал. архитектуре принципиально новый импульс. Он искал опору и вдохновение в архитектуре древнего Рима, а также в классических деталях зданий романского стиля в Тоскане, напр. флорентийского Баптистерия. Выраженный с наибольшей четкостью в интерьерах Старой сакристии (1421–1428, ризница приходской ц. Сан-Лоренцо семьи Медичи) и Капеллы Пацци (во дворе ц. Санта-Кроче; начата в 1429), этот

стиль отличается ясной логикой композиционного решения и визуальной гармонией. Квадратное в плане пространство Капеллы Пацци перекрыто легким зонтичным куполом, лежащим на парусах. Отдельные части зданий объединены системой пропорций и повторяемостью строгих геометрических форм. Выделенные более темным цветом камня ордерные элементы, пилястры, антаблемент и арки четко выражают гармоничное соотношение опоры и нагрузки. По замыслу архитектора, двор мон-ря должен был восприниматься как церковь под открытым небом, а капелла — как главный алтарь. Б. смог добиться неожиданно впечатления: внутреннее пространство капеллы кажется значительным, большим.

В базиликах Сан-Лоренцо (1421–1459) и Санто-Спирито (проект 1436, начата в 1446), спроектированных Б. и законченных после его смерти, в центральной части Палаццо Питти (начато в 1440) была впервые в итал. зодчестве творчески осмыслена и оригинально истолкована античная ордерная система. В базиликах Б. разделил нефы колоннами, несущими аркады, и расчленил пилястрами стены, стройность вертикальных элементов ордера усилена помещенными над капителями отрезками антаблемента.

Воспитательный дом (Оспедале дельи Инноченти, 1424–1445) рядом с ц. Сантиссима-Аннунциата — ансамбль, необычный с т. зр. типологии и композиции средневеков. архитектуры. Сложный комплекс, объединивший жилые, хозяйственные и культовые помещения, строится вокруг центрального двора. Б. украсил фасад галереей, широкие арки к-рой опираются на тонкие колонны, связал здание с площадью, придав его монументальному облику легкость и открытость. Композиционный замысел, ясно отражающий общественное назначение

*Собор Санта-Мария дель
Фьоре во Флоренции.
1296–1436 гг.*



сооружения, простота форм и четкость пропорций напоминают зодчество античной Греции.





Церковь Санта-Спирито.
Интерьер

Б. приписывается также создание камерного дворца Пацци-Куартези (до 1445). Недостроенными остались дворец партии гвельфов (1420–1442) и центрическая (8-гранная изнутри, 16-гранная снаружи) ц. Санта-Мария дельи Анджели (начата ок. 1434). Б. много работал и как строитель укреплений (гл. обр. в Пизе).

Ист.: Vita di Filippo Brunelleschi: preceduta da la novella del grasso / Ed. critica di D. de Robertis. Mil., 1976; Filippo Brunelleschi, 1377–1446: la naissance de l'architecture moderne / Biogr. de A. Manetti et de G. Vasari. P., 1980², 1985³; Vita di Filippo Brunelleschi / A. Manetti; A cura di C. Perrone. R., 1992.

Лит.: Fabriczy C., von. Filippo Brunelleschi, sein Leben und seine Werke. Stuttg., 1892; Штегман К., фон, Геймоллер Г., фон. Архитектура Ренессанса в Тоскане. М., 1936. Вып. 1: Ф. ди Сер Брунеллеско; Argan G. C. Brunelleschi. Mil., 1955; Luporini E. Brunelleschi: forma e ragione. Mil., 1964; Filippo Brunelleschi: l'uomo e l'artista: mostra documentaria / Cat. a cura di P. Benigni. Firenze, 1977; Ragghianti C. L. Filippo Brunelleschi, un uomo, un universo. Firenze, 1977; Брунеллески и Микелоццо // Лазарев В. Н. Начало раннего Возрождения в итальянском искусстве: Архитектура, скульптура, живопись, трактаты. М., 1979. С. 35–72; Filippo Brunelleschi: la sua opera e il suo tempo. Firenze, 1980. 2 vol.; Данилова И. Е. Брунеллески и Флоренция: творческая личность в контексте ренессансной культуры. М., 1991; Savelli D. La Rotonda del Brunelleschi: storia e documenti. Firenze, 1992; Saalman H. Filippo Brunelleschi, the Buildings. L., 1993; La cupola di Santa Maria del Fiore / A cura di T. Verdon. Firenze, 1995; Capolei F., Sartogo P. Brunelleschi anticlassico. Torino, 1999; Di Pasquale S. Brunelleschi: la costruzione della cupola di Santa Maria del Fiore. Venezia, 2002.

М. А. Маханько

БРУНИ [итал. Bruni] Леонардо (1370 или 1374, Ареццо – 9.03.1444, Флоренция), итал. христ. мыслитель, гуманист. Прозвище Аретино получил по месту рождения. С кон. 80-х гг. XIV в. учился во Флоренции, в ун-те и частном кружке гуманиста К. Салутати. Изучал лат. и греч. языки, право, этику, риторiku. В 1405–1415 гг. (с перерывом в неск. месяцев в нач. 1411, когда был одним из секретарей Флоренции) служил секретарем в папской курии в Риме. В 1415 г. вернулся во Флоренцию, где через 10 лет получил гражданство. С 1427 г. и до конца жизни занимал пост канцлера Флорентийской республики. Автор многочисленных сочинений на темы морали, политических и военных трактатов, исторических и биографических трудов. Много внимания Б. уделял проблемам этики (в соч. «Введение в науку о морали» (Isagogicon moralis disciplinae, 1421–1424), «Диалоги к Петру Павлу Гистрию» (Dialogi ad Petrum Paulum Histrum, ок. 1405), «Против лицемеров» (Oratio in hyrocritas, 1417), письмах). Он развивал тезис Аристотеля, что человек – существо социальное, раскрывающее свои моральные качества в общении с др. людьми. Следуя гуманистической традиции, Б. видел нравственный идеал не в аскетизме и религ. созерцании, а в активной жизни человека в обществе, в патриотизме и подчинении личных интересов принципу «общего блага». Основную цель моральной философии Б. связывал с воспитанием доблестных граждан, следуя в этом идеям Цицерона. В сочинениях историко-политического плана – «Восхваление города Флоренции» (Laudatio florentinae urbis, 1403–1404), «О флорентийском государстве» (Περὶ τῆς τῶν Φλωρεντινῶν πολιτείας, 1430-е), «История флорентийского народа» (Historiarum florentini populi libri XII, 1430–1439), «Комментарии к событиям своего времени» (Commentaria rerum suo tempore gestarum, охватывают период с 1438 по 1440) – Б. развивал идеи республиканизма, обосновывал преимущества флорентийской демократии, хотя и отмечал ее эволюцию в сторону олигархии, власти «знатных и богатых». Исторические труды Б. заложили основу ренессансной историографии с ее обращением к документам, строгостью в изложении фактов,

выработкой критического метода исследования.

Ему принадлежат также переводы с греч. на лат. язык произведений Аристотеля и Платона, Плутарха, Ксенофонта и Демосфена. Как переводчик Б. стремился к точной передаче мысли античных авторов, искаженной средневек. версиями, и свои позиции изложил в трактате «О правильном переводе» (De interpretatione recta, 1420).

Соч.: Historiarum florentini populi libri XII / A cura di E. Santini. Città di Castello, 1927; Humanistisch-philosophische Schriften / Hrsg. von H. Baron. Lpz.; B., 1928; Commentaria rerum suo tempore gestarum. Bologna, 1926; Epistolarum libri VIII / Ed. L. Mehue. Firenze, 1941. 2 vol.; Против лицемеров // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963. С. 45–54; О научных и литературных занятиях // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 51–66; Введение в науку о морали; О флорентийском государстве // Соч. итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.). М., 1985. С. 49–71; Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni / A cura di P. Viti. Torino, 1996.

Лит.: Santini E. Leonardo Bruni Aretino e i suoi «Historiarum florentini populi libri XII». Pisa, 1910; Beck F. Studien zu L. Bruni. B.; Lpz., 1912; Корелин М. С. Ранний итальянский гуманизм и его историография. СПб., 1914. Т. 4. С. 22–138; Baron H. From Petrarca to L. Bruni: Stud. in Humanistic and Political Literature. Chicago, 1968; Ревякина Н. В. Проблемы человека в итал. гуманизме 2-й пол. XIV–1-й пол. XV в. М., 1977; Luisio F. P. Studi sull'epistolario di L. Bruni. R., 1980; Эльфонд И. Я. Леонардо Бруни и греческая философия // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 58–66; Per il censimento dell'epistolario di L. Bruni / A cura di L. Gualdo Rosa e P. Viti. R., 1991; Баткин Л. М. Итальянский гуманизм: Проблемы и люди. М., 1995; Брагиня Л. М. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Идеалы и практика культуры. М., 2002.

Л. М. Брагиня

БРУНИ Федор Антонович (27.12.1799, Милан – 11.09.1875, С.-Петербург), рус. живописец, график. Сын итал. худож. Антонио Бруни. В 1807 г. приехал с отцом в Россию. Первоначально обучался у своего отца, в 1809–1818 гг. в С.-Петербургской имп. АХ по классу живописи у В. К. Шебуева. За картину «Улисс, потерпевший кораблекрушение, перед царицей Навзикаей» был удостоен звания классного художника. В 1818 г. на средства своего отца уехал в Италию для дальнейшего изучения живописи, где жил до 1835 г. В 1824 г. был избран членом рим. Академии св. Луки за картину «Смерть Камиллы, сестры Горация» (ГРМ), написанную по заказу кн. Барятинского. В 1834 г. в России за эту картину Б. получил



звание академика. В 1836 г. был удостоен звания профессора 2-й степени, в 1846 г. — профессора 1-й степени. В 1827 г. по заказу имп. Николая Павловича копировал фрески Рафаэля «Изгнание Илиодора из Иерусалимского храма» и «Галатей». В этот период им написаны: «Моление о чаше», «Богоматерь с Предвечным Младенцем», картон с изображением Крещения св. Ольги. В 1830 г. Б. создает цикл офортов на тему рус. истории по заказу Об-ва поощрения художников.

В 1836 г. Б. был вызван в С.-Петербург для выполнения живописных работ в Исаакиевском соборе, одновременно начал преподавательскую деятельность в имп. АХ. В эти годы Б. создает иконы-картины для церкви Екатерининского дворца в Царском Селе «Мадонна», «Тайная вечеря», «Св. Екатерина» и «Св. Александр»; для парусов Большой ц. в Зимнем дворце — «Четыре Евангелиста», для церкви Павловского кадетского корпуса — «Св. Архангел Михаил», копию с «Мадонны Альба» Рафаэля.

В 1838 г. Б. вновь отправился в Рим, где, обращаясь к ветхозаветному сюжету, создал программное полотно «Медный змий» (1841, ГРМ). Картина, написанная по всем правилам классицистического искусства и не чуждая романтическим веяниям эпохи, произвела огромное впечатление на современников, вызвав много откликов и публикаций.

В 1841–1845 гг. в Риме Б. работал над эскизами для росписи Исаакиевского собора. Им были исполнены композиции (25 картонов, ГТГ и ГРМ) «Сотворение мира», «Всемирный потоп», «Ноево жертвоприношение», «Омовение ног», «Спаси-

тель, вручающий Петру ключи от Царствия Небесного», «Явление Господа Апостолам по Воскресении». Для полукружия над аттиком Б. написал картоны «Творец, благословляющий все созданное» и «Св. Дух в сонме ангелов». На плафонах собора — «Введение Первородного Сына Божия во Вселенную», «Второе пришествие Сына Божия», «Пророцы на кости», «Егда сотворены быша звезды, восхвалиша Мя вси ангелы». Оригиналы по ним Б. частично исполнил сам, нек-рые



Евангелист Лука. Эскиз стеной живописи для Исаакиевского собора. 1841–1845 гг. (ГРМ)

были выполнены его учениками. Для Казанского собора Б. в 1841 г. написал композиции «Покров Богородицы», «Мадонна с Младенцем и двумя ангелами». Выполнил в технике энкастики образ Богородицы для церкви-капеллы в Петергофе, ряд картонов. Созданные Б. картины на религ. сюжеты являются типичными для офиц. академического иконописания, стиль к-рого формировался под влиянием живописи мастеров эпохи Возрождения. Однако они более сдержанны, лишены жанровых элементов, что придает им торжественно-возвышенный характер.

Сотворение мира. Эскиз стеной живописи для Исаакиевского собора. 1841–1845 гг. (ГРМ)

Сотворение мира. Эскиз стеной живописи для Исаакиевского собора. 1841–1845 гг. (ГРМ)

С 1846 по 1871 г. Б. был преподавателем имп. АХ, с 1849 по 1864 г. — хранителем

картинной галереи в Эрмитаже. В 1855–1871 гг. Б. исполнял должность ректора в АХ по классу живописи и ваiania, с 1866 г. заведовал мозаичным отд-нием при АХ.

Изд.: Картоны Ф. А. Бруни на темы религ. содержания. СПб., 1886–1887. 2 т. (тетр. 1–2). Лит.: Серафимов В., Фомин М. Описание Исаакиевского собора. СПб., 1865; Ровинский. Словарь гравюров. Стб. 80–82; Половцев А. В. Ф. А. Бруни: Биограф. очерк. СПб., 1907 [Библиогр.: С. 119–121]; Савинов А. Н. Ф. А. Бруни. М., 1949; он же. Русское искусство 1-й пол. XIX в. М., 1954; Колотов М. Г. Исаакиевский собор. Л., М., 1965; Художники народов СССР: Биограф. словарь. М., 1972. Т. 2. С. 82–83; Верещагина А. Г. Федор Антонович Бруни. Л., 1985 [Библиогр., сост. А. В. Половцевым: С. 215–252]; Каталог ГРМ: Живопись 1-я пол. XIX в. (А–И). СПб., Т. 2. С. 81–85.

Н. А. Топурия

БРУННЕР [нем. Brunner] Генрих Эмиль (23.12.1889, Винтертур — 6.04.1966, Цюрих), швейцар. реформатский богослов, один из основателей *диалектической теологии* (20-е гг. XX в.), с нач. 30-х гг. — сторонник *естественной теологии*. В 1916–1924 гг. реформатский пастор в кантоне Гларус; в 1924–1955 гг. профессор Цюрихского ун-та, преподавал в ряде богословских учебных заведений США и Японии. Один из издателей ж. «Знаки времени» (Zeichen der Zeit).

Испытав, как и мн. др. европ. богословы, после первой мировой войны крах оптимистической веры в прогресс, Б. отрицает всякое богословие, в основании к-рого лежит благочестивое чувство человека. Типичным представителем такого богословия для Б. является Ф. Шлейермахер. В кн. «Мистика и слово» (Die Mystik und das Wort. Tüb., 1924), анализируя совр. ему богословскую ситуацию, Б. противопоставляет веру, основанную на благочестивом опыте человека, и веру, возникшую из слушания Слова Божия. Первая, по Б., является «мистикой», этим словом он обозначает всякую теологию *неопротестантизма*; вторую Б. находит в вере апостолов и реформаторов. Задачами богословия, с его т. зр., являются именно актуализация такого богословия, отказ от попыток связать мистическую философию с библейским христианством (Die Mystik und das Wort. S. 10).

В кн. «Природа и благодать» (Natur und Gnade: Zum Gespräch mit K. Barth. Tüb., 1934) Б. занимает отличную от К. Барта позицию. Если,





по Барту, природа и благодать — абсолютные противоположности и это исключает любую возможность «естественной теологии», то Б. рассматривает их как равные величины и стремится найти истинное соподчинение обеих при сохранении суверенности благодати. Ссылаясь на ап. Павла (Рим 1. 18–20; 2. 14–15) и учение М. Лютера и Ж. Кальвина, Б. развивает учение об откровении Бога в творении, к-рое предшествует откровению примирения во Христе (Natur und Gnade. S. 11 f.). Это представление о естественном откровении отражается на учении Б. о человеке как *образе Божиим*. Для Б. он состоит в том, что отличает человека от остального творения: человек есть субъект, и как таковой он обладает «могуществом слова» (Wortmächtigkeit) и «ответственностью» (Verantwortlichkeit). Даже будучи грешником, человек не перестает быть «тем, с кем может также говорить Сам Бог» (Ibid. S. 10). Поэтому в человеческой природе возникает «точка соприкосновения» (Anknüpfungspunkt) для спасительной вести Евангелия. Образ Божий состоит не в к.-л. остатке Божественного подобия, к-рое сохранил человек, но в чисто формальной «возможности обращения» (Ansprechbarkeit). «Могущество слова», к-рым человек обладает и после грехопадения, образует предпосылку для того, чтобы он вообще мог слышать слово Откровения.

Б. утверждал, что его т. зр. ближе к позиции реформаторов, чем т. зр. Барта. В ответ Барт подверг высказывания Б. суровой критике (*Barth. Nein! Antwort an E. Brunner*). Барт опасался, что Б. своим «естественным богословием» открывает дверь для нового либерализма, в к-ром человеческое понимание Бога будет контролировать и искажать Откровение Божие.

Как и др. протестант. богословы того времени, Б. находился под влиянием диалогической философии (см. статьи М. Бубера, Ф. Эбнера), где отношение человека с Богом понимается как персональная встреча между Божественным Ты и свободным ответом человека. Исходным моментом в антропологии Б. было осознание того, что человек есть существо вопрошающее прежде всего о самом себе и, следов., ищущее себя в более высоком. Это стремление к истинному бытию приходит к чело-

веку не со стороны объекта (Es), к-рый предлежит его Я, но со стороны субъекта, от Божественного Ты (Du), к-рое не только противостоит человеческому Я, но и определяет это Я как личность. (*Der Mensch im Widerspruch*. В., 1937). Истинный человек (*der wahre Mensch*), по Б., — тот, кто имеет свои истоки в Божественном слове, и, т. о., его способность к ответу от начала и до конца определена этим словом. Действительный человек (*der wirkliche Mensch*), хотя и имеет свое происхождение в Божественном слове, отвергает его.

Роковыми событиями всей истории Церкви Б. считает смещение акцента в понимании веры от личного к интеллектуальному, отказ от динамического представления о библейском откровении и подмене его представлением, выраженным статическими философскими категориями бытия. Под влиянием греч. философской мысли христ. теология перенесла общее рациональное понятие истины на библейское откровение. Божественное откровение превращается в сообщение сверхъестественного учения, к-рое само по себе недоступно человеческому разуму, соответственно вера — в субъективное принятие этого сверхъестественного откровения как достоверного. По Б., библейское откровение — по ту сторону субъективизма и объективизма, что проявляется в понятии «истина как встреча» (*Wahrheit als Begegnung*), отражающем 2 основных момента библейского понятия истины: историчность и персональность. Согласно Библии, Божественная истина приходит к человеку извне, из трансцендентной реальности, и «происходит» среди людей во времени и пространстве. С историчностью откровения связана и его персональность. То, что Бог открывает Свою истину в определенном историческом событии в пространстве и во времени, означает, что Он Сам есть содержание этого события.

Вера и познание — также персональные события. Вера есть не предмет знания, но акт доверия: человек теперь готов получить настоящую жизнь от Бога и ответить на слово Божие. Т. о., между Богом и человеком существует отношение «личностного соотношения» (*personale Korrespondenz*) — понятие, к-рое, по Б., является «фундаментальной ка-

тегорией» всего, что Библия говорит о Боге и человеке.

Учение Б. об откровении в творении определяет и его этическое учение. Бог проявляет Себя милостивым по отношению к человеку в самом творении, установив определенные «порядки сотворенного бытия» (*Schöpfungsordnungen*), напр. брак.

Критикуя либеральную теологию, Б. одновременно отвергал и протестант. *фундаментализм*, в особенности буквализм в толковании Свящ. Писания. Основу религии, по Б., составляет индивидуальная вера, что делает неприемлемым авторитаризм в любом проявлении.

В послевоенные годы Б. утверждал мысль о благотворности связи веры с общим развитием культуры, к-рое понимается как развитие философии, морали, психологии. В своих статьях он высказывал опасение в связи с негативными последствиями для человечества научно-технического прогресса. Б. поддерживал *экуменическое движение*, принимал участие в деятельности *Всемирного Совета Церквей*.

Соч.: *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*. Tüb., 1921, 1933⁵; *Die Grenzen der Humanität*. Tüb., 1922; *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. Münch., 1927; *Das Gebot und die Ordnungen*. Tüb., 1932; *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit K. Barth*. Tüb., 1934; *Das Wort Gottes und der moderne Mensch*. В., 1937; *Der Mensch im Widerspruch*. В., 1937; *Offenbarung und Vernunft*. Zürich, 1941; *Dogmatik*. Zürich, 1946–1960. 3 Bde; *The Scandal of Christianity*. Phil., 1951; *Das Missverständnis der Kirche*. Stuttgart, 1951; *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*. Phil., 1952. 2 vol.; *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Zürich, 1953; *Gott und Sein*. Hamburg, 1958; *О христологическом обосновании государства* // Социально-политическое измерение христианства: Избр. теологические тексты XX в. М., 1994. С. 66–86. Лит.: *Barth K. Nein! Antwort an E. Brunner*. Münch., 1934; *Volken L. Der Glaube bei E. Brunner*. Freiburg, 1947; *Баумер Ф. Л.* Апокалиптика 20-го ст. // *Вестн. истории мировой культуры*. 1957. № 2. С. 39–47; *Момджян Х. Н.* Об идеологии социального пессимизма // Там же. С. 47–55; *Lovin R.* Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Barth, Brunner and Bonhoeffer. Phil., 1984; *Исаев С. А.* Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М., 1991. С. 204–209.

Архим. Августин (Никитин),
К. В. Неклюдов

БРУНО [лат. Bruno] (925 — 11.10. 965), св. (пам. зап. 11 окт.), архиеп. Кельнский (953–965), младший сын герм. кор. Генриха I, брат герм. имп. Оттона I, один из основоположников «имперской Церкви» (*Reichs-*





Бруно, архиеп. Кёльнский. Миниатюра из сборника XIII в. (Hauptstaatsarchiv. Düsseldorf. G. V. 2. Fol. 133v)

kirchensystem) как системы взаимодействия Церкви и гос-ва, сложившейся в Германской империи в X–XI вв., в эпоху саксон. и салических императоров. С детства готовившийся для духовной карьеры, Б. уже в 929 г. был отдан в обучение Утрехтскому еп. Бальдериху (918–975). С началом правления Оттона I Б. оказался при королевском дворе, где, еще не будучи клириком (посвящен во диакона в 941), был назначен канцлером королевской канцелярии, затем — аббатом неск. монастырей (в т. ч., ок. 950, Лоршского монастыря) и, наконец, в 951 г. — главой королевской капеллы (archicapellanus — высшая придворная духовная должность), к-рым оставался до конца жизни. На эти годы пришлось завершение духовного образования Б. (в 951–952 — под рук. богослова *Ратхера Веронского*), утонченность к-рого, преувеличенная с т. зр. нек-рых представителей церковных кругов (inanis philosophiae executio.— *Die Chronik Bischof Thietmars von Merseburg*. Cap. 2. 16 / Hrsg. R. Holtzmann. B., 1935. P. 58), иногда даже ставилась Б. в упрек. В 953 г. Оттон I организовал избрание Б. на Кёльнскую архиепископскую кафедру. На всех этих должностях Б. проявил себя неутомимым организатором Церкви и незаурядным политиком. Его заслугой явилось умиротворение Лотарингии (с 953 Б. было также поручено осуществление герцогской власти в Н. Лотарингии); наряду с Майнцским архиеп. Вильгельмом он вел гос. дела в 961–965 гг., во время пре-

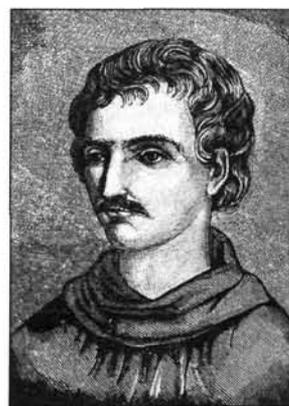
бывания Оттона I в Италии. Именно Б. стоял у истоков типичной для 2-й пол. X–XI в. практики назначения на епископские кафедры питомцев придворной капеллы, наделения епископов фискальными и адм. полномочиями, что сделало имперский епископат надежной опорой королевской и имп. власти, создав тем самым упомянутую специфическую систему «имперской Церкви». В высшей степени проникнутый личным благочестием, Б. много сделал для укрепления монастырской жизни в подвластных ему обителях в духе реформы аббатства *Горце*, для благоустройства Кёльнского архиеп-ства. Так, он заново отстроил Кёльнский собор, где были помещены приобретенные усилиями Б. посох и вериги св. ап. *Петра*, в Кёльне же им были основаны мон-ри св. ап. Андрея, св. Мартина и вмч. Пантелеимона (в последнем упокоились доставленные из Рима мощи вмч. Пантелеимона) и др. В мон-ре св. Пантелеимона находится и гробница самого Б.; монокхом этого мон-ря Руотгером ок. 968 г. было написано житие Б., к-рое и является основным источником сведений о нем. Местная канонизация Б. была предпринята при Кёльнском архиеп. Арнольде II (1151–1156).

Ист.: *Ruotgeri Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis* / Ed. I. Ott. B., 1951. (MGH. Script. rer. Germ. NS. T. 10); *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter* / Hrsg. F. W. Oediger. Bonn, 1954. Bd. 1. N 347–483. Лит.: *Strebitzki J.* Quellenkritische Untersuchungen zur Geschichte des Erzbischofs Brun I. v. Köln. Neustadt in Westpreussen, 1875; *Hauck A.* Kirchengeschichte Deutschlands. B.; Lpz., 1952. T. 3. S. 40–46; *Lotter F.* Die Vita Brunonis des Ruotger: Ihre historiograph. u. ideengeschichtl. Stellung. Bonn, 1958; *idem.* Das Bild Brunos I. von Köln in der Vita Ruotgeri // JKGv. 1966. Bd. 40. S. 19–40; *Fleckenstein J.* Die Hofkapelle der deutschen Könige. Stuttgart, 1966. Bd. 2. (Schriften der MGH; Bd. 16/2); *Stehkämpfer H.* Erzbischof Brun I. und das Mönchtum // JKGv. 1966. Bd. 40. S. 1–18; *Corbet P.* Les saints ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil. Sigmaringen, 1986. P. 51–80.

А. В. Назаренко

БРУНО [итал. Bruno] Джордано (мирское имя Филиппо; 1548, Нола, близ Неаполя — 17.02.1600, Рим), итал. философ и поэт.

Жизнь. Б. род. в католич. семье небогатого дворянина Джованни Бруно. Самоименование «Нолаец». С 1558/59 г. учился в школе в Неаполе, в дальнейшем брал уроки диалектики у гуманиста Теофило



Дж. Бруно. Гравюра на меди. XIX в.

Вайрано. В 1565 г. стал послушником в доминиканском мон-ре Сан-Доменико Маджоре в Неаполе, где через год был пострижен в монашество. Насмешливый отзыв Б. о книге, посвященной Богородице, и пренебрежение к иконам стали в 1566 г. первым поводом для расследования орденой *инквизиции*, но дело было прекращено. В мон-ре Б. изучал логику, естествознание, богословие, древнегреч. и, вероятно, древнеевр. языки; в окт. 1571 г. приглашался папой *Пием V* в Рим для демонстрации искусства памяти. В 1572 г. Б. был рукоположен во пресвитера. В 1576 г. началось новое расследование инквизиции по обвинению Б. в еретических проарианских высказываниях, в ходе к-рого у него были найдены запрещенные книги. Б. бежал в Рим, а оттуда, сбросив монашеское одеяние, в Геную. В течение неск. лет скитался по городам Сев. Италии, зарабатывая преподаванием; затем поселился в кальвинист. Женеве, где работал редактором-типографом, преподавал в ун-те и, вероятно, формально принял кальвинизм. Попытка издания брошюры с критикой кальвинист. проповедника А. Делафе привела его к тюремному заключению, книга была сожжена, сам он был подвергнут отлучению и принудительному покаянию под угрозой сожжения на костре. После освобождения Б. переехал в Францию и в 1580 г. в Тулузском ун-те полгода читал лекции по космографии (о Сфере), затем, получив степень магистра свободных искусств, — по философии. С сер. 1581 г., будучи экстраординарным профессором, в Парижском ун-те читал лекции о 30 атрибутах Бога по *Фоме Аквинскому*, позднее — об искусстве памяти, развивая идеи *Луллия Раймунда*. Франц. кор.

Генрих III, заинтересовавшийся мнемоникой и искусством памяти, оказал покровительство Б. С рекомендательным письмом короля в 1583 г. философ отправился в Англию, где более 2 лет плодотворно работал, издал ряд своих сочинений. Несмотря на расположение представителей англ. двора и кружка гуманистов, преподавание Б. в Оксфорде вызвало враждебные выступления сторонников схоластической традиции. В 1585 г. Б. возвратился в Париж. Попытка публичной защиты тезисов против физики и космологии *Аристотеля* на диспуте в коллеже Камбре в мае 1586 г. окончилась для Б. скандалом, после чего он переехал в Германию. Вскоре уже принятому в Марбургский ун-т Б. было отказано в преподавании философии. Благодаря поддержке лютеранской партии в том же году он становится профессором философии в Виттенбергском ун-те, однако усиление влияния кальвинистов в Саксонии заставило Б. в 1588 г. покинуть Виттенберг. Полгода философ провел в Праге, пытаясь установить контакты с кругом имп. Рудольфа II. В 1589 г. Б. без зачисления в члены преподавал в Юлианской академии в Хельмштедте (герц-ство Брауншвейг), но за богохульство в окт. того же года был осужден и отлучен от церковного общения лютеранским суперинтендантом. С 1590 г. Б. жил в кармелитском мон-ре во Франкфурте-на-Майне, центре европейской книжной торговли, где редактировал и издавал свои труды. Поводом для возвращения Б. в Италию в нач. 1592 г. стало приглашение Дж. Мочениго, молодого венецианского дворянина, интересовавшегося искусством памяти. Но главной целью Б. был расположенный в Венецианской республике Падуанский ун-т, где он на нек-рое время стал частным преподавателем. Переехав в Венецию к Мочениго, поддерживал связь с венецианской Академией Морозини. Подозревая Б. в ереси, Мочениго в мае 1592 г. задержал его у себя дома и передал церковным властям. В следственных показаниях Б. убеждал венецианскую инквизицию в ортодоксальности своих воззрений, признавая еретическими лишь нек-рые мнения. В нач. 1593 г. он был передан рим. инквизиции, к-рая предъявила ему обвинения в отступничестве от сана, Церкви, веры, а также в ереси. Б.

признал первые 2 пункта, остальные отверг. В 1599 г. член инквизиционного трибунала кард. Роберт *Беллармин* сформулировал 8 еретических положений учения Б. (не сохр.), от к-рых тот должен был отречься. Вначале Б. согласился отречься от нек-рых из них, затем решительно отказался. 8 февр. 1600 г. был объявлен приговор о лишении его сана и смертной казни через сожжение. 17 февр. Б. был сожжен на пл. Кампо-деи-Фьори в Риме.

Сочинения. Лат. диалоги: «*De umbris idearum*» (О тенях идей, 1582), о проявлении Божественных идей в мире (ранний вариант учения Б., еще без ярко выраженного пантеизма), и «*Ars memoriae et Cantus Circaeus*» (Искусство памяти и Песнь Цирцеи, 1582), о магическом преобразовании мира Цирцеей. Трактат «*De compediosa architectura et complemento artis Lullii*» (О сокращенном построении и дополнении искусства Луллия, 1582) излагает искусство памяти Луллия. Книга (не позднее 1583), включающая отрывок из «Песни Цирцеи», а также «*Explicatio triginta sigillorum*» (Изъяснение тридцати печатей) и «*Sigillus sigillorum*» (Печать печатей), представляет описание системы запоминания при помощи особых эмблем.

Итал. диалоги: «*La Cena de le Ceneri*» (Пир на пепле, или Великопостная вечеря, 1584), содержит полемику с аристотелизмом и учением об ограниченности вселенной и неподвижности Земли в защиту гелиоцентрической теории Н. *Коперника*, прокламирует восстановление герметической философии (см. *Герметизм*); «*De la Causa, Principio et Uno*» (О причине, начале и едином, 1584), обосновывает пантеизм и исследует отношения материи и формирующей ее силы; «*De l'Infinito, Universo e Mondi*» (О бесконечности, вселенной и мирах, 1584), разрабатывает физику и метафизику бесконечной вселенной; «*Spaccio de la Bestia Trionfante*» (Изгнание торжествующего зверя, 1584), посвящен обоснованию новой системы нравственности, переустройству посредством астральной магии земных порядков и человеческой души, в нем усматривается сатира на христианство; «*Cabala del cavallo Pegaseo, con l'aggiunta Dell' Asino Cillenico*» (Каббала Пегаса, с приложением Килленского осла; краткое название

«Тайна Пегаса», 1585), аллегорический рассказ о перевоплощениях души, описывающий историю оккультного знания. Комментированный сб. стихотворений «*De gl'heroici furori*» (О героическом энтузиазме, 1585) излагает учение об обожествлении человека (уподоблении его Божественному) посредством любви к Богу.

Др. сочинения: «*Centum et viginti Articuli de Natura et Mundo adversus Peripateticos*» (Сто двадцать положений о природе и мире против перипатетиков, 1586) — положения, к-рые Б. собирался защищать на диспуте в Камбре, при перепечатке в Виттенберге получившие название «*Cameracensis Acrotismus*» (Камераценский акротизм, 1588); «*Artificum perorandi*» (Искусство завершать речи, ок. 1587); «*De progressu et Lampada Venatoria Logicorum*» (О продвижении вперед и ловчем светильнике логиков, 1587); «*Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*» (Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов сего времени, 1588); «*De Lampade combinatoria Lulliana*» (О Луллиевом комбинаторном светильнике, 1589); «*Medicina Lulliana*» (Луллиева медицина, 1591) — трактат по медицинской магии; «*De imaginum, signorum et idearum compositione*» (О сочетании образов, знаков и идей, 1591) — трактат об образной памяти (воображении); «*Summa terminorum metaphysicorum*» (Свод метафизических терминов, 1591).

Важными работами Б. по метафизике, физике и геометрии бесконечного и атомистике по образцу соч. «О природе вещей» Лукреция стали 3 лат. поэмы с автокомментариями, создававшиеся много лет и изданные во Франкфурте: «*De triplici minimo et mensura*» (О тройном наименьшем [минимуме] и измерении, 1591), «*De Monada, Numero et Figura*» (О монаде, числе и фигуре, 1590) и «*De immenso et innumerabilibus*» (О неизмеримом и неисчислимых, 1591).

В XIX–XX вв. были изданы и др. не публиковавшиеся ранее или уничтоженные, уже опубликованные сочинения Б. о луллианском искусстве, образной памяти, магии, магической медицине, математике, среди к-рых — «*Lampas triginta statuarum*» (Светильник тридцати статуй), «*De magia*» (О магии), «*De vinculis in*



genere» (О связях вообще), написанные философом перед возвращением в Италию. В «следственном деле» Б. есть упоминание о несохранившемся соч. «*Dei Segni dei tempi*» (О знамениях времени), изданном в Венеции во время первого скитания Ноланца по Сев. Италии.

Б. является автором комедии «*Il Candelaio*» (Подсвечник, 1582) и несохранившейся поэмы «*L'Arca di Noè*» (Ноев ковчег). Известны его речи: «*Oratio valedictoria*» (Прощальная речь, 1588), произнесенная в Виттенберге; «*Oratio Consolatoria*» (Утешительная речь, 1589), на смерть брауншвейгского курфюрста Юлия II.

Учение. Сложность интерпретации учения Б. обусловлена особенностью его метафорического, поэтического языка. Его философия («ноланская философия», «философия рассвета») является характерным для эпохи Возрождения синтезом разнородных представлений. Учение Б. возводится к идеям ренессансных неоплатоников, герметиков и каббалистов: М. Фичино, Дж. Пико делла Мирандола, Агриппы Неттесгеймского; средневек. и ренессансных авероистов и пантеистов: Давида Динантского, П. Помпонации, С. Порцио. Б. также активно использовал нек-рые идеи Фомы Аквинского, Николая Кузанского, Эпикура (точнее, эпикурейско-стоического синтеза Лукреция). Отвергая схоластический аристотелизм, Б. восторженно принимал открытия астрономии и математики своего времени, но его пророческий склад ума, поэтическая натура придавали научным теориям мистическо-философский, окультирный смысл. Он считал свою философию началом нового религиозно-этического учения, новой магики-неоплатонической синкретической религии, соединяющей древнюю мудрость, магию, достижения естествознания и якобы способной заменить все исторические религии, в т. ч. христианство. Несмотря на попытки заинтересовать этим протестант. государей и протестант. ун-ты, Б. относился к протестантизму прохладно, возлагая надежды на реформирование католич. Церкви на основе своего учения. Обретение новой религиозности он видел на пути «возвращения» к «древнеегипетской» религии, представленной в сочинениях «Герметического корпуса».

Главная интуиция философствования Б. — единство и бесконечность мира. Понятие единства (идея Единого) пронизывает все основные положения его учения, но в отличие от неоплатонизма Единое у Б. не высшая ступень иерархии бытия, а сама вселенная. Вселенная, согласно Б., представляет собой совпадение природы и Бога («природа есть Бог в вещах» — Изгнание торжествующего зверя. 1914. С. 162), материи и формы, единства и множественности. «...Все вещи находятся во вселенной, и вселенная во всех вещах... все сходится в совершенном единстве» (О причине, начале и едином // Диалоги. С. 278). Единое является одновременно и сущностью бытия, и формой его существования: «...Сущность ничем не отличается от бытия» (О безмерном и неисчислимых // Избранное. С. 487). Вселенная «не рождается, ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать и ожидать, так как она обладает всем бытием» (О причине, начале и едином. С. 273). Духовная и телесная субстанции (основные категории философии Аристотеля, использовавшиеся в схоластическом дискурсе) имеют, с т. зр. Б., «одно бытие, единый корень» (Там же. С. 247). Согласно учению Б., сущность вещи и ее существование, все атрибуты Бога, в т. ч. Его проявления в телесной и духовной субстанции, а также материя и бесконечный Божественный свет (форма) различаются только логически, в разуме, в интеллекте, но не субстанциально. «...Все сообразно субстанции едино» (Там же). Сближение Бога и природы позволяет Б. представить материю в понятиях, отличных от аристотелевско-схоластических: он говорит об активности материи. Используя взгляды Лукреция, Б. утверждает, что, поскольку главной характеристикой вселенной является единство, материя предстает самодвижущейся, оформляющей себя сама, порождающей из себя все новые и новые формы, к-рые имеет в себе самой. В результате материя становится самотворящей, «необходимым, вечным и божественным началом» (Там же. С. 236), «божественным бытием в вещах» (Там же. С. 271), отождествляется с природой. Вселенная у Б. предстает равной Богу, что противоречит христ. учению о творении мира Богом.

Следуя за античными атомистами, Б. рассматривает материю как состоящую из атомов, минимальных неделимых однородных частиц, что является в свою очередь условием единства всех вещей. Опираясь на идеи Николая Кузанского, Б. говорит, что самоорганизация материи происходит через развертывание (развитие) возможности формы, к-рая содержится свернутой в единстве минимума (Там же. С. 242–243, 267). Минимум определяет все в мире, весь максимум. Наивысшим максимумом является Бог как всеобщность; наименьшим оформленным минимумом — единичность (геометрическая точка, физический атом, метафизическая монада). Тайны устройства вещей постигаются исследованием максимумов и минимумов, противоречий и противоположностей во всякой области (Там же. С. 291).

Бог в философии Б. в силу совпадения максимума и минимума не имеет различий в Себе и в этом смысле является Монадой монад, «простотой всякой величины, субстанцией состава» (*De triplici minimo et mensura* // *Opera latine conscripta*. Vol. 1. Pt. 3. P. 136). В отличие от христ. триадологии Б., отрицая ипостасные свойства Лиц Св. Троицы, толкует ипостаси Бога не как личное бытие, а фактически как модусы: ипостась Отца — как ум, или могущество Бога, ипостась Сына — как интеллект, или мудрость, ипостась Св. Духа — как любовь, или благодать, душу вселенной, источник разлитой в ней жизни. Бог тождествен мировой душе, Он присутствует в каждой точке вселенной и является ее единой субстанцией и единым телом. Все вещи носят отпечаток Божественного единства, связаны между собой в Боге. «...Дух, душа, жизнь находится во всех вещах... наполняет всю материю... является истинным действием и истинной формой всех вещей», «душа мира» есть действующая причина оформления вещей, «формальное образующее начало вселенной и всего, что в ней содержится» (О причине, начале и едином. С. 213). При этом мировая душа есть причина не внешняя и чуждая материи, а внутренняя и собственная. «Душу мира» Б. называет «внутренним художником», изнутри действующим на материю (Изгнание торжествующего зверя. С. 14), отождествляет ее



с мировым светом и эфиром, занимающим пространство между атомами и воздействующим на них (О бесконечности, вселенной и мирах // Диалоги. С. 329–330). При создании любой вещи материя является пассивной потенцией, «приемником форм», а формирующая сила души — активной потенцией, «источником форм» (О причине, начале и едином. С. 235). Следуя гностико-герметической доктрине, Б. полагает, что все вещи в той или иной степени одушевлены Богом и являются живыми: «Мир одушевлен вместе с его членами» (Там же. С. 208). Всеобщей одушевленностью он объясняет также причины движения в природе, движение Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца. Эта концепция конституирующей роли «мировой души» определяется как пансихизм. Б. подменяет живого Бога библейского Откровения характерным для герметизма божеством как деятельным принципом бытия мира.

Вслед бесконечного всемогущества Бога совпадающая с Ним, по учению Б., природа не может быть конечной. Опираясь на идеи Николая Кузанского об актуальной бесконечности Бога, Б. стремится дать принципу бесконечности физическую и астрономическую конкретизацию: не только Бог, но и материя и пространство вселенной бесконечны и безмерны и взгляду всякого наблюдателя открываются как сфера или «гемисферический горизонт эфира» с бесконечным радиусом (О бесконечности, вселенной и мирах. С. 397–398). При этом Б. переосмысливает гелиоцентрическую теорию Коперника: любое светило, а не только Солнце допустимо рассматривать как центр вселенной, потому что центр находится везде и нигде. Солнце есть не абсолютный, а лишь относительный центр универсума. Монада Божества порождает (как в неоплатонизме) число и множество, к-рое становится множеством бесчисленных вещей, находящихся в бесконечной сфере. Отсюда возникает идея множества миров в единой вселенной (О безмерном и неисчислимых. С. 483). Вездесущность мировой души означает также, что вселенная всюду населена живыми и даже, возможно, разумными существами (О бесконечности, вселенной и мирах. С. 441).

Утверждая физическую однородность мира, признавая одушевленность всю природу, Б. встает на позиции гилозоизма и сводит уникальность духовно-телесного существа человека к частице единой природы, что ведет к отрицанию личного бессмертия (см. «О причине, начале и едином». С. 232–234). Это противоречит смыслу свящ. истории, смыслу христианства, в центре к-рых — конкретно-исторические события Боговоплощения, Распятия, Воскресения. Отрицая христ. путь преодоления смерти, Б. находит способ оправдания краткости и конечности земной человеческой жизни в призыве к активному действию. Действование человека в мире становится у Б. философской концепцией. На этой идее «героического энтузиазма», сознательно противопоставленной христ. аскетике, молитве, строится этика Б. Деятельность, в к-рой человек осуществляет свое предназначение, выступает критерием нравственности. Конечную цель человека философ представляет как соединение воли и познавательных способностей в любви к Богу, предполагающей растворение личности в предмете любви. Соединение с божеством Б. описывает то как неоплатоническое восхождение души, то как *метемпсихоз*.

Б. различает 4 уровня познания (влияние *Плотина*): чувства, воображение, рассудок (*ratio*), интеллект, границы между к-рыми нечетки, так что весь познавательный процесс представляется непрерывным единым целым и по сути является процессом воображения (в широком смысле), восхождением к высшему созерцанию. Рассудок, согласно Б., преодолевает ограниченность и ошибочность чувств, а интеллект и ум (*mens*), высшая способность познания человека, наиболее близкая Божественному уму, — ограниченность и ошибочность рассудка (О бесконечности вселенной и мирах. С. 304–305). Если Николай Кузанский считал, что к гипотезе о бесконечности мира приходит разум, а превосходящее его учение незнание возвращается к конечности мира, то, по Б., рассудок мыслит только конечное, а бесконечность постигается высшим созерцанием-интуицией, посредством интеллекта и ума (*Michel*. P. 70–71). Лишаясь трансцендентного личного Бога, «ноланская философия» обращает-

ся к магии как к познанию и использованию тайн природы путем подражания ей. Отсюда возникает особая, 5-я ступень познания, интуитивное постижение единства божества, характеризующее Б. «религиозной магией» (*Йейтс Ф. А.* Искусство памяти. С. 325–326). Учение о всеобщей связанности вещей предполагает способность мага установить связи («сцепления») со стихиями, демонами, светилами, душой мира для управления вселенной (*Йейтс Дж.* Бруно и герметическая традиция. С. 236–237). Свидетельством единства вещей в мире и их причастности Богу являются красота и порядок, поэтому совершенный, достигший интуиции философ, т. е. маг, должен быть художником и поэтом. Поэзия в виде заклинаний и пения и изобразительное искусство в форме талисманов («образов», «печатей», «символов») служат одним из средств установления магической связи. Но главным средством является подготовка души мага к принятию демонических сил воздействием на его воображение с помощью особого искусства памяти, синтезированного Б. из образного искусства памяти (эмблемы, образы) и искусства памяти Луллия (комбинаторные круги).

Проблему веры и разума Б. решает в духе полного разделения их предметов, не допуская вмешательства религ. знания в философию и науку. «Вера, — согласно Б., — требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы, а доказательства — для созерцающих истину, которые умеют управлять собой и другими» (О бесконечности, вселенной и мирах. С. 320).

Место Б. в истории философии рассматривается по-разному, в зависимости от восприятия понимания им Бога: большинство исследователей считают его пантеистом, некоторые доказывают признание им трансцендентного Бога (А. Корсано, П. Мишель), материалисты рассматривают его учение как материализм и натурализм. Одни определяют Б. как атеиста и рационалиста, антиклерикала (марксисты), др. — как религ. мистика (Л. Чикутини, Корсано), третьи — как герметического и магического или неоплатонического мистика (Л. Джуссо, Ф. Йейтс, Дж. Нельсон), четвертые — как религ. и церковного



реформатора (Джуссо, Йейтс). Богословское учение Б. несовместимо с учением Церкви.

Ист.: Documenti della vita di G. Bruno / A cura di V. Spampanato. Firenze, 1933, 1957; *Mercati A.* Il sommario del processo di G. Bruno. Vat., 1942. Graz, 1961; Джордано Бруно и инквизиция: Протоколы процесса Дж. Бруно в венецианской инквизиции. Документы о выдаче Джордано Бруно римской инквизиции и о его сожжении // ВИРА. 1950. Вып. 1. С. 325–419; Дж. Бруно перед судом инквизиции. Краткое изложение следственного дела Дж. Бруно // Там же. 1958. Вып. 6. С. 349–416.

Соч.: Opera latine conscripta, publicis sumptibus edita / Ed. F. Fiorentino et al. Napoli; Firenze, 1879–1891. Vol. 1. Pt. 1–4; Vol. 2. Pt. 1–3; Vol. 3; Stuttg.; Bad Constanz, 1962; Opere italiane. Bari, 1907–1923; La Cena de le Ceneri / A cura di G. Aquilecchia. Torino, 1955; Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti / A cura di G. Aquilecchia. R., 1957; Dialoghi italiani / Note da G. Gentile. Firenze, 1958; «Praelectiones geometricae» e «Ars informationem» / Testi inediti a cura di G. Aquilecchia. R., 1964; рус. пер.: Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914. Самара, 1997; Неаполитанская улица: (Подсвечник). М., 1940; Диалоги. М., 1949; Печать печатей. О магии (фрагм.) // ВИРА. 1950. Вып. 1; О героическом энтузиазме. М., 1953. К., 1996; О безмерном и неисчислимых. 160 тезисов (фрагм.) // *Горфункель А. X.* Джордано Бруно. М., 1973. С. 158–166; Светильник тридцати статуй (фрагм.) // ФН. 1976. № 3; Философские диалоги. М., 2000; Избранное. Самара, 2000. Лит.: *Грот Н. Я.* Дж. Бруно и пантеизм // Зап. Новорос. ун-та. 1885. Т. 41; *Spampanato V.* Vita di G. Bruno. Bari, 1927; *Corsano A.* Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico. Firenze, 1940; *Giusso L.* Scienza e filosofia in G. Bruno. Napoli, 1955; *Salvestrini V.* Bibliografia di G. Bruno (1582–1950). Firenze, 1958; *Walker D. P.* Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella. L., 1958; *Guzzi A.* Giordano Bruno. Torino, 1960; *Rossi P.* Clavis Universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. Mil., 1960; *Michel P. H.* La cosmologie de G. Bruno. P., 1962; *Штекли А. Э.* Джордано Бруно. М., 1964; *Védrine H.* La conception de la Nature chez G. Bruno. P., 1967; *Aquilecchia G. G.* Bruno. R., 1971; *Горфункель А. X.* Джордано Бруно. М., 1973; *Yates F. A.* Collected Essays: Lull and Bruno. L., 1982. Vol. 1; *Йейтс Ф. А.* Искусство памяти. СПб., 1997; она же. Дж. Бруно и герметическая традиция. М., 2000.

А. А. Коробков

БРУНО АСТИЙСКИЙ [Солерийский; лат. Bruno Astensis] (между 1045–1049, Солеро, близ Асти, Ломбардия — 18.07.1123, Сеньи, Папская обл.), св. католич. Церкви (пам. 18 июля), еп. Сеньи, экзегет. Учился в Болонье и Сиене, там стал каноником при кафедральном соборе. В 1079 г. присутствовал на Соборе в Риме, где вступил в диспут о Евхаристии с *Беренгаром Турским*, чем и обратил на себя внимание папы *Григория VII*, к-рый поставил его епископом г. Сеньи (1080). В 1095–

1096 г. Б. А. сопровождал папу *Урбана II* в поездке по Франции, присутствовал на Соборах в Клермоне и Туре, способствовал распространению идей 1-го *крестового похода*. По возвращении в Италию он был заключен в тюрьму светским правителем г. Сеньи *Айнульфом*, однако в 1103 г. Б. А., не снимая с себя сана епископа, удалился в бенедиктинский мон-рь *Монте-Кассино*, а в 1107 г. стал его настоятелем. Папой Римским *Пасхалием II* в 1105 г. он в качестве легата был отправлен к гр. Рожеру I на Сицилию, также ему было поручено сопровождать кн. *Боэмунда Антиохийского* во Францию, на Соборе в Пуатье (1106) от имени папы он выступил с призывом оказать военную и финансовую поддержку крестоносцам на Востоке. Отношения между Б. А. и *Пасхалием II* ухудшились после 1111 г., когда папа вынужден был уступить право на инвеституру герм. имп. *Генриху V*. Б. А., сторонник сильной папской власти, осудил уступчивость понтифика. Папа же со своей стороны послал легата в Монте-Кассино с требованием к Б. А. немедленно покинуть мон-рь и вернуться на свою кафедру. В 1112 г. Б. А. не явился на проходивший под председательством папы Собор, но впосл., узнав, что на нем было отменено и осуждено принятое годом раньше папское решение, подписал соборное постановление. Принял участие в Соборе в Риме в 1116 г., осудившем передачу инвеституры императору.

Канонизирован папой *Луцием III* в 1181 или 1183 г. Через 20 лет после смерти Б. А. мон. из Монте-Кассино *Петр Диакон* написал его краткую биографию и поместил ее в своем соч. «О знаменитых мужах монастыря Монте-Кассино», неск. более подробные сведения приведены в «Хрониках монастыря Монте-Кассино» *Льва Остийского*. Уже после канонизации Б. А. анонимным каноником из Сеньи было составлено его подробное житие.

Сочинения Б. А. можно условно разделить на 5 групп.

К экзегетическим трудам принадлежат ветхозаветные комментарии: «Expositio in Pentateuchum» (Толкование на Пятикнижие), «Expositio in Job» (Толкование на Иова), «Expositio in Psalmos» (Толкование на псалмы), «Expositio in Cantica Canticozum» (Толкование

на Песнь Песней). Принадлежность Б. А. небольшого комментария на *Притч 31. 10–31 «De muliere forte»* (О добродетельной жене) иногда ставится под сомнение, однако о нем упоминает *Петр Диакон*. Это сочинение представляет собой пролог к «Толкованию на Песнь Песней» и объединено с ним единой темой — аллегорического прообразования таинства Церкви. Новозаветные толкования Б. А. представлены «Commentaria super Evangelia» (Комментариями на Евангелия), где Б. А. последовательно излагает текст 4 евангелий, и «Expositio in Apocalipsim» (Толкование на Апокалипсис). По своему характеру к экзегетическим сочинениям примыкает сборник, содержащий 143 гомилии на воскресные и праздничные дни. Как и мн. др. подобные средневеков. сборники, сборник Б. А. в ряде рукописей фигурирует под именем *Евсевия*, еп. Эмесского (IV в.).

К сочинениям богословского характера относятся 6 книг «Sententiae» (Сентенции). 1-я кн. «De figuris Ecclesiae» (О прообразах Церкви) носит экзегетический характер. В ней Б. А. рассматривает различные ветхозаветные образы (*Ноев ковчег*, *Храм Соломона* и пр.) как подобия Церкви Христовой. Во 2-й кн. «De ornamentis Ecclesiae» (Об украшениях Церкви) Б. А. рассуждает о христ. добродетелях (вере, надежде, любви, послушании). 3-я кн. посвящена *эсхатологии*, 4-я — учению о Боге, Троице и природе воплотившегося Христа; 5-я и 6-я книги — почитанию Пресв. Богородицы и святых. Трактаты: «De incarnatione Domini» (О Воплощении Господа), «De Sacrificio Azumo» (Об опресноках); последний написан по просьбе мон. *Льва*, сообщившего Б. А. о споре между лат. и греч. духовенством в К-поле о составе хлеба для совершения Евхаристии. Б. А. подчеркивает необходимость уважения к местным традициям ради поддержания мира и единства в Церкви, хотя и отмечает укорененность лат. традиции в Евангелии. Трактат «De Sacramentis Ecclesiae» (О таинствах Церкви) посвящен аллегорическому истолкованию богослужебных предметов и церковных обрядов.

Агиографические сочинения Б. А. представлены Житиями папы *Льва IX* (S. Leonis papae IX. vitae) и Житием св. *Петра*, епископа *Ананьи*





(Vita S. Petri, episcopi Anagnini), к-рое в сохранившемся виде имеет следы позднейших интерполяций и добавлений. Б. А., вероятно, составил лишь краткую биографию святого. К житию папы Льва IX Б. А. присоединил апологетическое послание «Почему в то время состояние Церкви находилось в расстройстве», адресованное неизвестному лицу, где писал о том, что святость Церкви и присутствующая в ней благодать священства нисколько не зависят от нравственного образа ее служителей. Послания — «Ad Paschali summum pontificem» (К папе Пасхалию II), «Ad Petrum Portuense episcopum» (К Петру, епископу Портуэнскому), «Ad episcopos et cardinales S. R. E.» (К епископам и кардиналам Римской Церкви) и «Ad B. praepositum et cunctos fratres S. Georgii» (К настоятелю мон-ря св. Георгия в Риме) — написаны в 1111–1112 гг. и касаются вопроса об инвеституре и папской уступке права на нее имп. Генриху V.

Из несохранившихся до наст. времени сочинений Б. А. известны «Толкование на прор. Исаию», о к-ром автор упоминает в своем предисловии к «Толкованию на Апокалипсис», а также комментарии к книгам Иисуса Навина и Судей, к-рые были известны Петру Диакону. В Предисловии к «Толкованию на псалмы» Б. А. сообщает, что еще раньше им были составлены схолии к этой библейской книге, но в основе их лежал текст, к-рый отличался от употреблявшегося в Римской Церкви. Петр Диакон считает, что для своих схолий Б. А. использовал Галликанскую Псалтирь. Кроме того, анонимным автором жития упоминаются якобы составленные Б. А. «Вопросы к книгам Царств», однако приписываемое в нек-рых средневек. рукописях Б. А. сочинение с таким названием принадлежит *Беде Достопочтенному*.

Экзегеза. В отличие от своих предшественников (свт. *Амеросия*, еп. Медиоланского, св. *Иоанна Кассиана* Римлянина, *Беды Достопочтенного*), а также экзегетов каролингской эпохи Б. А. упрощает идею мн. смыслов в Свящ. Писании, сводя их только к 2 основным: буквальному (ad litteram) и аллегорическому (allegoria), строго разграничивая область их использования: «Равно порочно как в том, что должно пониматься буквально, искать

аллегории, так и то, что следует понимать аллегорически, стремиться истолковать только буквально» (In Job. 22). Б. А. сформулировал критерии для использования аллегорического метода истолкования: «Писание само указывает нам, где нужно искать аллегория: необходимо искать ее там, где к этому понуждает сама буква, а именно в том, что либо не имеет пользы, либо лишено смысла» (In Num. 7). «Темные» места в тексте Свящ. Писания, как правило, следует понимать, по мнению Б. А., в прообразовательном смысле. Б. А. имел в виду те стихи, где нет ни исторического описания, ни нравственного назидания, напр. описание устройства скинии, священнических одежд, ритуала жертвоприношений (см.: In Lev. 7; также In Ps. 5–6). В то же время Б. А. предостерегал от попыток широкого использования этого принципа и выведения подобного смысла из простого исторического описания (In Num. 7). В «Толковании на Пятикнижие» он склонен противопоставлять аллегорический и буквальный смысл Писания: одно и то же место Библии может быть истолковано только одним способом. Однако в «Толковании на Иова» он вполне допускает наличие обоих смыслов в одном и том же отрывке Свящ. Писания. В новозаветных комментариях Б. А. в основном затрагивает нравственно-назидательный аспект текста.

Ист.: *Leo Marsicanus et Petrus Diaconus. Chronica Casinensis. I 40; IV 31, 41, 43 // PL. 73. Col. 483, 855–856, 868, 871; Petrus Diaconus. De viris Illustribus Casinensibus, 34 // PL. 173. Col. 1040–1042.*

Соч.: *S. Brunonis Astensis Opera Omnia // PL. 164–165.*

Лит.: *Bruni B. Prolegomena in S. Brunonis Astensis opera // PL. 164. Col. 9–97; idem. De Vita S. Brunonis commentarius // PL. 164. Col. 97–137; idem. Prolegomenon // PL. 165. Col. 9–39; Lazzari P. Prefatio in Commentaria super IV Evangelia // PL. 165. Col. 39–51; Gigalski B. Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte-Cassino, 1049–1123: Sein Leben und seine Schriften. Münster, 1898; Gregoire R. Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique. Spoleto, 1965.*

Д. В. Зайцев

БРУНОВ Николай Иванович (13.11.1898, Москва — 25.11.1971, там же), историк и исследователь мировой и отечественной архитектуры. Проф. кафедры истории архитектуры и градостроительства Московского архитектурного ин-та (с 1932 по 1971), действительный член Академии архитектуры и стро-

ительства СССР (с 1952 по 1962), д-р искусствоведения (1943). За работу в высшей школе и в связи с 55-летием был награжден орденом Ленина.

Б. экстерном окончил Московский ун-т, защитив в 1920 г. диплом по теме «Троицкий собор Троице-Сергиевой лавры». Поступил в Музей изящных искусств (ныне ГМИИ им. А. С. Пушкина) на должность помощника хранителя отдела. После сдачи магистерских экзаменов зачислен в научные сотрудники 1-го разряда Ин-та археологии и искусствоведения РАНИОН (1921–1931), где вел большую научно-исследовательскую работу по истории рус. и визант. архитектуры, много путешествовал по стране и за рубежом: в 1924 г. исследовал памятники К-поля, Никеи, Трапезунда, в 1929 г. посетил Италию, Францию, Германию, Австрию. С 1926 г. чл.-кор., позднее действительный член ГАХН, читал лекции в МГУ (приват-доцент с 1926), ВХУТЕИН (доцент с 1926), Высшем инженерно-строительном уч-ще (с янв. 1932 по июль 1933), в Московском архитектурном ин-те (с 1926). Научные публикации с 1925 г.

Истоки архитектурной образности Б. видел в единстве функционально обусловленных внутренних пространств и внешней материальной оболочки, соотносенной с окружающей средой. Особый вклад он внес в изучение визант. зодчества, сформулировал концепцию его развития, рассматриваемого в связи с христ. мировоззрением. Ключевыми в научном наследии Б. (в т. ч. неопубл.) являются труды, посвященные месту древнерус. архитектуры в истории мирового искусства.

Б. был известен как педагог, отличавшийся не только энциклопедическими познаниями, но и методом преподавания историко-архитектурных дисциплин. В наст. время с особенной очевидностью выявляются масштабы деятельности этого ученого и важность его наследия в борьбе за сохранение гуманитарного начала в архитектурной науке и практике. В 1998 г. в Московском архитектурном ин-те состоялась научная конференция в связи со 100-летием со дня рождения Б.

Соч.: К вопросу о так называемом «русском барокко» // Барокко в России. М., 1926. С. 43–55; Модель иерусалимского храма, привезенная в 17 в. в Россию // Сообщ. Рос. Палестинского об-ва. Л., 1926. Вып. 29. С. 139–





148; Die Panagiakirche auf Insel Chalki in der Umgebung von Konstantinopel // BNGJ. 1926–1928. Bd. 6. S. 509–520; Die fünfschiffige Kreuzkuppelkirche in der byzantinischen Baukunst // BZ. 1927. Bd. 27. S. 63–98; Une église byzantine à Chersonèse // L'art byzantine chez les Slaves. P., 1930. Part. 3. P. 25–34; Очерки по истории архитектуры: В 2 т. М.; Л., 1935–1937; М., 2002; Альбом архитектурных стилей. М., 1937; Дворцы Франции XVII и XVIII вв. М., 1938; Киевская София — древнейший памятник рус. архитектуры // ВВ. 1950. Т. 3. С. 154–200; Мастера древнерус. зодчества. М., 1953; Памятники Афинского акрополя: Парфенон и Эрехтейон. М., 1973; Архитектура Византии // Всеобщая история архитектуры. М.; Л., 1966. Т. 3. С. 16–160; Храм Василия Блаженного в Москве: Покровский собор. М., 1988. Лит.: *Комеч А. И.* Памяти Н. И. Брунова // ВВ. М., 1973. Т. 34. С. 307–311 (Библиогр.: с. 309–311); *Савааренская Т. Ф., Швидковский Д. О. Н. И.* Брунов: К 100-летию со дня рождения // Архитектурный вестник. 1998. № 5 (44). С. 74–77; *Герасимов Ю. Н.* Выдающийся историк архитектуры: К 100-летию со дня рождения Н. И. Брунова (1898–1971) // Архитектурная наука в МАРХИ. М., 1999. С. 40–45; *Душкина Н. О.* Памяти Н. И. Брунова (к 100-летию со дня рождения) // Ежегодник МАРХИ 98/99. М., 1999. С. 155–159.

А. Л. Баталов

БРУНО КАРТУЗИАНЕЦ [лат. Bruno Cartusianensis] (ок. 1030 или 1035, Кёльн — 6.10.1101, Ла-Торре (совр. Серра-Сан-Бруно), Калабрия), св. католич. Церкви (пам. 6 октября), основатель ордена *картузианцев*. Род. в знатной семье Хартефауст. Учился в школе при ц. св. Куниберта в Кёльне, потом в Реймсе и, возможно, в Париже (ок. 1050). Вернувшись в Кёльн, стал каноником капитула св. Куниберта. В 1056 г. по приглашению архиеп. Гервасия Б. К. возглавил школу в Реймсе, преподавал там богословие и теологию, среди его учеников был буд. папа Римский *Урбан II*. В 1067 г. умершего архиеп. Гервасия при поддержке франц. кор. Филиппа I сменил Манассес, к-рый, желая использовать в своих интересах популярность Б. К., назначил его в 1075 г. канцлером Реймского архиеп-ства. Однако вслед конфликта с Манассесом I, противником *григорианской реформы*, Б. К. был лишен всех должностей и части имущества и вынужден был вернуться в Кёльн. В 1080 г. папа *Григорий VII* сместил Манассеса и предложил Б. К. занять его место, однако тот отказался. В 1083 г. Б. К. удалился в бенедиктинское аббатство Молам (Бургундия) и с 2 последователями, Ламбертом и Петром, начал строительство в мест. Сеш-Фонтен (еп-ство Лангр) от-

шельнической обители. Из последовавших за ним учеников он избрал 6, с к-рыми отправился к еп. Гренобля Гуго, тот пожаловал Б. К. горное мест. Шартрèз в 24 км от Гренобля, где ок. 1084 г. был основан первый картузианский мон-рь — Гранд-Шартрèз. Основными принципами для монахов стали созерцательная жизнь и полная отстраненность от мира. Учреждение нового ордена, видимо, не входило в намерения Б. К.; он не составил устава для мон-ря, к-рый жил по сформулированным им устным обычаям на основе устава св. *Венедикта Нурсийского*.

В 1090 г. по приглашению своего ученика папы Римского Урбана II Б. К. прибыл в Рим, где папа поручил ему ц. св. Кириака. Поначалу Б. К. помогал Урбану II в управлении католич. Церковью, в т. ч. сопровождал папу в Юж. Италию. Именно тогда герц. Апулии Рожер пожаловал Б. К. мест. Ла-Торре в Калабрии, где в 1092 г. были основаны мон-ри в честь Девы Марии (S. Maria dell'Eremo) и св. Стефана (S. Stephano del Bosco). Последние годы жизни Б. К. провел в мон-ре Девы Марии, где и умер. Был похоронен в мон-ре св. Стефана, но в 1122 г. его останки были перенесены в мон-рь Девы Марии. С 1135 г. почитался картузианцами как основатель ордена. В 1674 г. канонизирован папой *Климентом X*.

Из сохранившихся сочинений наиболее важными являются 2 экзегетических трактата «Expositio in omnes psalmos davidicos» (Толкование на псалмы) и «Expositio in omnes Epistolas Pauli Apostoli» (Толкование на Послания ап. Павла), написанные, вероятно, в период преподавания в Реймсе.

Соч.: Expositio in omnes psalmos davidicos // PL. 152. Col. 637–1420; Expositio in omnes Epistolas Pauli Apostoli // PL. 153. Col. 11–566; De contemptu divitiarum // PL. 153. Col. 569–570.

Ист.: Vita S. Brunonis fundatoris ordinis cartusianensis ... auctore anonymo // PL. 152. Col. 481–492; Vita altera auctore *Francisco a Puteo, Cartusiae Majoris priore* // PL. 100. Col. 491–526; Vita tertia // PL. 100. Col. 526–552; Annales ordinis cartusianensis / Ed. V. C. Le Couteulx. Montreuil-sur-Mer, 1887–1891. 8 vol.

Лит.: *Lefebvre F. A.* S. Bruno et l'Ordre des Chartreux. P., 1883. 2 vol.; *Bligny B.* Les premiers Chartreux et la pauvreté // Le Moyen Âge. 1951. Vol. 57. P. 27 sqq.; *idem.* S. Bruno, le premier chartreux. Rennes, 1984; *Ravier A.* S. Bruno, the Carthusian. San Francisco, 1995.

Н. Д. Прокофьева

БРУНО КВЕРФУРТСКИЙ [Бонифаций; лат. Bruno Querfordensis] (ок. 974, Кверфурт, Саксония — 9.03.1009), сщмч. (пам. 15 окт., 19 июня), миссийный архиепископ, агиограф. Происходил из знатного восточносаксон. рода, учился в школе при магдебургском кафедральном соборе, с 995/97 г. состоял в придворной капелле имп. *Оттона III*, с к-рым был очень близок. Сопровождая императора, в 996/98 г. Б. К. попал в Рим, где под впечатлением мученической кончины пражского еп. сщмч. *Адальберта* († 997) поступил в греко-лат. мон-рь в честь святых Алексия и Бонифация (Вонифатия) на Авентине, в к-ром ранее пребывал и св. Адальберг. Возможно, именно здесь Б. К. принял (монашеское?) имя Бонифаций. В Италии он оказался под влиянием идеологов и практиков пустынножительства — св. Нила Нового, бывш. игумена греч. мон-ря в Россано, в 990-е гг. подвизавшегося в одном из дочерних обителей мон-ря *Монте-Кассино*, и блж. *Ромуальда* (буд. основателя конгрегации *камальдулов*). Покинув Рим, видимо, после восстания там против Оттона III в февр. 1001 г., вместе с блж. Ромуальдом Б. К. принял участие в создании общины пустынножителей близ Равенны, где вместе с императором разрабатывал миссионерские планы с исходной базой в Польше. После внезапной кончины Оттона в 1002 г. Б. К. заручился поддержкой этих планов со стороны папы *Сильвестра II*, к-рый вручил Б. К. архиепископский *паллий* и просил нового герм. кор. *Генриха II* санкционировать рукоположение Б. К. в archiepiscopus gentium, т. е. миссийного архиепископа без определенного диоцеза. Рукоположение состоялось в 1004 г., однако вспыхнувшая польско-нем. война вынудила Б. К. изменить первоначальные намерения и посвятить себя миссионерским трудам в Венгрии, среди т. н. черных венгров (вероятно, трансильванских секеев) (1004–1007). Есть нек-рые основания полагать, что в 1005–1006 гг., в период краткого мира между Германией и Польшей, Б. К. из Венгрии совершил поездку в Польшу, где встречался с польск. кн. *Болеславом I Храбрым* и откуда отправил миссийного епископа в Швецию (после первых успехов сведения об этой миссии теряются). Намереваясь





приступить к проповеди христианства среди кочевавших в южнорус. степях печенегов, Б. К. из Венгрии прибыл в янв. 1008 г. в Киев, где совещался об устройении печенежской миссии с киевским кн. св. блгв. *Владимиром* (об этих событиях довольно подробно повествуется в послании Б. К. к Генриху II). Не раз высказывавшееся в рус. науке предположение, будто на Руси Б. К. действовал в качестве политического эмиссара то ли польск. князя, то ли герм. короля, неосновательно. При поддержке Владимира, по всей видимости, в кон. февр. 1008 г. Б. К. отправился из Киева в степь, где оставался до конца лета. Результатами его усилий стали крещение 30 знатных печенегов, заключение русско-печенежского мира и организация Печенежской епископии, на к-рую был поставлен один из прибывших с Б. К. миссионеров. Судя по отсутствию дальнейших сведений об этой епископии, она оказалась эфемерной. Из Руси Б. К. двинулся в Польшу, где с помощью Болеслава I организовал миссионерскую поездку к «пруссам», во время к-рой и претерпел мученическую кончину вместе с 18 спутниками где-то «на прусско-русском пограничье» («in confinio ... Rusciae». Thietm. VI 95; «in confinio Rusciae et Lituae». Annales Quedlinburgenses // MGH. SS. 1839. Т. 3. Р. 80), т. е., очевидно, в земле ятвягов (в междуречье Немана и Зап. Буга). Содержащиеся в источниках 30-х гг. XI в. (Житии блж. Ромуальда, написанном *Петром Дамиани*, и хронике *Адемара Шабанского*) апокрифические сведения о Крещении Руси в результате проповеди Б. К. возникли, вероятнее всего, вслед. контаминации с воспоминаниями о пребывании на Руси нем. миссионеров в 70-х гг. X в., при киевском кн. *Ярополке Святославиче*.

Перу Б. К. принадлежат 3 весьма значительных сочинения, отличающиеся художественными достоинствами: помимо упомянутого послания к кор. Генриху II это Житие пяти братьев-пустынников, пострадавших ок. 1003 г. в Польше, и Житие св. Адальберта Пражского. Эти тексты, равно как и биографические данные, характеризуют Б. К. не только как деятельного миссионера-практика неразделенной Церкви, но и как видного церковного идеолога, к-рый ратовал за сотруд-

ничество христ. государей в деле проповеди среди язычников (Б. К. резко упрекал Генриха II за военный союз с языческим слав. племенным союзом лютичей против христианина Болеслава I). Позиция Б. К. в отношении церковной организации недавно христианизированных земель к востоку от Германской империи не до конца ясна. Похоже, что он был сторонником политики имп. *Оттона I*, направленной на включение их в церковную юрисдикцию империи, и потому сдержанно относился к политической программе *Оттона III* «renovatio imperii Romanorum» (возрождения Римской империи), приведшей к учреждению в 1000 г. самостоятельной Гнезненской архиепископии в Польше. Соч.: Monumenta Poloniae Historica: N. S. Warsz., 1969. Т. 4. Pars 2; 1973. Т. 4. Pars 3; *Гильфердинг А. Ф.* Неизданное свидетельство современника о Владимире Святом и Болеславе Храбром // Рус. беседа. М., 1856. Кн. 1: Науки. С. 1–34 [рус. пер. послания к Генриху II; новый пер. «русского» фрагмента послания см.: Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 1999. С. 314–315]. Ист.: *Wibert*. Historia de predicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Prussia et martyrio eorum // *Kolberg A.* Der hl. Bruno von Querfurt, zweiter Apostel von Preussen // Zschr. für Geschichte und Altertumskunde des Ermland. 1884. Bd. 8. S. 105–108; *Adémar de Chabannes*. Chronique. III 37 / Ed. J. Chavanon. P., 1897. P. 152–153. Not. f.; Vita et passio S. Brunonis episcopi et martyris Querfordensis / Ed. H. Kauffmann // MGH. SS. 1934. Т. 30/2. P. 1350–1367; Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. VI 94–95 / Hrsg. R. Holtzmann. B., 1935. P. 386–388; *Petri Damiani Vita beati Romualdi*. 26–28 / A cura di G. Tabacco. R., 1957. P. 54–64.

Лит.: *Voigt H. G.* Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer. Stuttgart, 1907; *Kahl H. D.* «Compellere intrare»: Die Wendepolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterliches Missions- und Völkerrechts // Zschr. für Ostforschung. 1955. Bd. 4. S. 161–193, 360–401; *Meysztowicz W.* Szkice o świętym Brunie-Bonifacym // Sacrum Poloniae Millennium. R., 1955. Т. 5. S. 445–501; *Wenskus R.* Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt. Münster; Köln, 1956; *Widera B.* Brun von Querfurt und Russland // Jb. für Geschichte der UdSSR und der volksdemokratischen Länder Europas. 1959. Bd. 3. S. 365–381; *Wattenbach W., Holtzmann R.* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Die Zeit der Sachsen und Salier. Köln; Graz, 1967. Т. 1. S. 48–52; 1971. Т. 3. S. 18*–21*; *Karwasińska J.* Świadek czasów Chrobrego: Brunon z Kwerfurtu // Polska w świecie. Warsz., 1972. S. 91–105; *Звіздецький Б. А.* Письмове повідомлення початку XI ст. німецького архієпископа-місіонера Бруно про Русь у світлі нових археологічних досліджень // Укр. іст. журнал. 1987. № 6. С. 119–124; *Sansterre J.-M.* Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l'Aventin et l'expansion du christianisme dans le cadre de la «Renovatio Imperii Romanorum»

d'Otto III // RBén. 1990. Т. 100. Р. 493–506; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 339–356.

А. В. Назаренко

БРУСАРСКИЙ МОНАСТЫРЬ ВО ИМЯ СВ. АРХАНГЕЛА МИХАИЛА [болг. Брусарски манастир «Св. Архангел Михаил»] Видинской епархии Болгарской Православной Церкви. Расположен на холмистой возвышенности к востоку от с. Брусарци Ломского р-на обл. Монтана. По преданию, Б. м. был основан в XI в. В ср. века в нем подвизалось многочисленное монашество, обители принадлежало ок. 500 га земель и лесов. Ок. 1739 г. Б. м. был разграблен и сожжен янычарами, в 1840 г. возобновлен. В 1852 г. мон-рь полностью восстановлен. В 1859 г. в нем открылась школа, настоятелем стал архим. Иларион (Костиков), после него вплоть до освобождения Болгарии от власти Османской империи в 1878 г. — иером. Харитон. Следующий настоятель Б. м. хаджи Агапий в 1880 г. задумал перенести обитель на др. место, что вызвало недовольство жителей с. Брусарци; произошел конфликт, из-за к-рого монахи разбежались и мон-рь опустел. Лишь в 1930 г. свящ. Петр Попмихайлов решил возобновить обитель. В 1934 г. был воздвигнут храм, резной иконостас для к-рого создал мастер Илья Кушлев. Было выстроено одноэтажное здание с кельями. В 1966 г. мон-рь снова остался без насельников, однако в 1987 г. был возобновлен, и в наст. время в нем подвизаются 2 монаха. Лит.: *Кушлев Д.* История на град Видин. София, 1932. С. 186–187; *Антоний, еп. Провагски.* Манастирите в България // ДК. 1973. Кн. 1. С. 11–14.

Х. Темелски

БРУСЕНСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Московской епархии) в г. Коломна (Московская обл.), первоначально муж. Основан ок. 1552–1554 гг. при каменной ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в Коломенском кремле. Ее сооружение, по-видимому, на месте деревянной церкви, датируется 1552 г., о чем свидетельствует известная по прориси (находится в Проектно-сметном объединении «Мособлстройреставрация») и фотографии (Гос. научно-исследовательский музей архитектуры. Фото-тека. Кол. 5. Негатив 46889) храмо-





По преданию, первыми насельниками Б. м. были участники казанского похода. В описании

«Успенский
Брусенский монастырь».
Худож. Г. Савинов.
2001 г.

1577/78 г. упоминается «старый игумен Корнилий», возможно первый настоятель обители. Из построек мон-ря в описи названы помимо

каменного Успенского храма 2 игуменские кельи и 14 келий братии, деревянная ограда, строящаяся каменная трапезная. Монастырские св. врата находились недалеко от Ивановских ворот городского кремля, вся территория была обнесена бревенчатой оградой. В Успенском храме, отличавшемся богатым убранством, находились особо почитаемые иконы свт. Николая «Можайского», свт. Николая с житием, Богоматери «Одигитрия» и храмовый образ Успения в серебряном вызолоченном окладе, украшенном драгоценными камнями. Позже в Успенском храме появилась запрестольная *Казанская икона Божией Матери* — один из первых списков с чудотворного образа, явленного в 1579 г. В описи указаны земельные владения мон-ря: Ефремовская пустошь и сельцо Труново, завещанные обители коломенским вотчинником В. И. Наумовым.

Согласно писцовой книге Коломны 1577/78 г., в Б. м. было значительное по тем временам (65 т.) книжное собрание (правда, в нем было много дублетов — напр., 2 годовых комплекта Служебных Миней и т. п.), в т. ч. 5 древних пергаменных рукописей («Апостол опракос на хоратье», «Шестодневец с Минеею... на харатье в десть», «Лествица в полдесть на хоротье», «Шестодневец в десть на хоротье», «Псалтирь в четвертку на хоратье»), датируемых по писчому материалу не позднее 2-й четв. XV в.

По всей вероятности, мон-рь подвергся разорению в *Смутное время* (видимо, в эти годы погибло книжное собрание мон-ря). В 20-х гг. XVII в. он был возобновлен как особожительный девичий. По-видимому, в том десятилетии в Б. м. была построена теплая деревянная ц. во имя свт. Иоанна Златоуста с трапезной. Успенский храм с сев. и зап. сторон был обнесен галереями (в зап., на 1-м этаже, была малая трапезная). В 1698 г. сгорели все монастырские здания, кроме Успенской ц., к к-рой с юго-зап. стороны вскоре была пристроена трапезная с приделом во имя свт. Иоанна Златоуста.

Осенью 1701 г. по указу царя Петра I мон-рь был описан стольником И. В. Кикиным: в обители в то время жили игум. Агафия, 25 сестер, 3 белицы. Игумении и монахиням было приказано жить в мон-ре «неисходно» и никого из др. мон-рей не принимать; мирян в Б. м. пускали лишь на богослужения. В нач. 1725 г. было решено закрыть обитель, игумению и часть сестер перевели в *тульский Успения Пресв. Богородицы мон-рь*. Однако благодаря ходатайству оставшихся в обители монахинь и жителей Коломны указом Синода от 18 марта 1725 г. перевод был отменен, насельницы возвращены при условии, что горожане будут достаточно «довольствоваться» обителью. В монастырской описи 1763 г. упомянут Успенский храм с приделом свт. Иоанна Златоуста и «новостроящимся» приделом в честь Казанской иконы Божией Матери (располагался на 2-м этаже). К 1763 г. в Б. м. имелась небольшая каменная однокомнатная келья настоятеля, остальные насельники жили в 26 деревянных кельях, построенных на собственные средства; свободные участки земли использовались под огород. В 1764 г. необщительный Б. м. был отнесен к 3-му классу, по указу Святейшего

зданная надпись на белокаменной плите: «Лет[а] 7060 го прославлена бы[сть] сия церков... при бл[а]говерном ц[а]ре и великом кн[я]зе Иване Васильевич[е] и при еп[иско]п[е] колом[енском] Феод[осии]». Успенский храм относится к памятникам раннего шатрового зодчества и занимает особое место среди подобных храмов. Особенностью его архитектуры является отсутствие восьмерика, в результате чего шатер опирается непосредственно на четверик храма. Отсутствие восьмерика, позволяющего осуществить переход к шатру, строители компенсировали тем, что углы четверика в интерьере были срезаны и вместо них появились диагональные скосы. Прясла стен четверика завершены кокошниками, скрывающими переход к шатру. В композиционном построении храма можно увидеть тенденцию сближения нового для рус. архитектуры шатрового храма с традиц. типом кубической постройки. Успенский храм можно также считать едва ли не наиболее ранним шатровым храмом, получившим традиц. трехчастную апсиду. Ее юж. компартимент отделен от алтаря глухой стеной, что говорит о том, что здесь предполагалось устроить придел, однако наиболее раннее описание Б. м. 1577/78 г. не содержит упоминания о посвящении этого придела.

Каменный Успенский храм был воздвигнут, вероятно, в память взятия Казани, можно предположить, что сразу после завершения постройки при нем сложился мон-рь. Название обители имеет неск. объяснений. Большинство историков считали, что монастырские кельи, а также, вероятно, первоначальный деревянный Успенский храм были поставлены из квадратных в сечении брусев.

Церковь в честь Успения
Божией Матери. 1552 г.
Фотография. 2003 г.





освящен в сент. 1858). Собор является образцом стиля эклектики, сочетающего приемы

Зап. корпус келий мон-ря и стена Коломенского кремля. Фотография. 2003 г.

ставрация Успенской ц.: были снесены обветшавшие приделы, вместо к-рых пристроили теплую трапезную церковь, соединенную с двухэтажной кирпичной богадельней-богадельней. Между юж. апсидой собора и монастырской стеной находится могила игум. Олимпиады.

К нач. XX в. в Б. м. проживали игумения, 20 штатных и 16 сверхштатных монахинь, 187 послушниц. Обитель владела 150 дес. леса в Богородском у., более 200 дес. земли в Непецинской и Парфентьевской волостях Коломенского у., 3 домами в Коломне. На средства прихожан Б. м. содержал церковноприходскую школу, в к-рой в 1909 г. обучались 56 детей. Заведовал школой священ. Василий Парусников, др. монастырский священ. А. М. Лебедев состоял действительным членом Совета братства им. свт. Филарета,

Синода от 1832 г. в мон-ре полагалось 17 монашествующих и 17 послушниц.

В кон. XVIII в. над монастырскими св. воротами была сооружена трехъярусная колокольня (не сохр.). В 1818 г. обитель купила у города Ивановские ворота кремля, над воротной аркой стояла резная белокаменная икона Божией Матери с Младенцем и предстоящим ап. Иоанном Богословом, выполненная предположительно итал. мастером. В 1822 г. мон-рю было предписано взять «под опеку» сопредельную кремлевскую стену, позднее в Грановитой башне кремля устроили часовню во имя вмц. Параскевы Пятницы с ее деревянным скульптурным изображением. В 20-х гг. XIX в. из кирпича и бута разобранных стен кремля была сооружена монастырская ограда в стиле псевдоготики и ампира с 4 башнями и 2 воротами. Очень декоративны круглые в 2 яруса башни ограды, увенчанные каменными шпильями, украшенные белокаменными стрельчатыми арками, медальонами и звездами.

Духовное и материальное возрождение Б. м. в сер. XIX в. связано с деятельностью игумении прп. *Олимпиады* (1848–1873), особое попечение о мон-ре имел Московский митр. свт. *Филарет (Дроздов)*. При игум. Олимпиаде в обители были введены общая трапеза для сестер, чтение неусыпаемой Псалтири, устроен новый хор. Была отремонтирована Успенская ц., построены кирпичные зап. и сев. келейные корпуса и двухэтажный игуменский дом. Увенчало сложение монастырского ансамбля возведение грандиозного собора в честь Воздвижения Креста Господня с приделами в честь Казанской иконы Божией Матери и во имя свт. Иоанна Златоуста (строился в 1852–1855 по проекту А. С. Кутепова, отделан и

классицизма и псевдорус. стиля. Квадратный в плане четырехстолпный храм крестово-купольного типа с 3 апсидами поставлен на полуподвале. Перекрытый системой парусных и коробовых сводов, он завершался 5 шатрами (не сохр.) на глухих угловых и центральном световом граненых барабанах. В зап. притворе наверху помещались хоры. При ордерном членении фасады разделены на прясла



действовавшего в Коломне до 1917 г.

В 1919 г. в Б. м. провели обыск, в 1920 г. были закрыты церкви

Могила игум. Олимпиады. Фотография. 2002 г.

с помощью парных полуколонн в стиле XVII в. Основным мотивом убранства служат наличники, имитирующие формы московского барокко. Декоративность архитектуры усилена цветовым контрастом краснокирпичных стен с многочисленными белокаменными деталями. Храм возведен на средства благотворителей, в т. ч. купца Я. Я. Ермакова. В 1881–1883 гг. на средства его сына Ф. Я. Ермакова прошла ре-

шатровое пятиглавие Крестовоздвиженского собора, в 1939 г.— колокольню; почти все кельи были проданы частным лицам, но неск. сестер жили в мон-ре до 70-х гг. Часть инокинь переселилась в город, они работали санитарками в больнице, портнихами, прислуживали в незакрытых храмах. Монахинь Б. м. в 20-х гг. окормлял Коломенский еп. Феодосий (Ганецкий), в 1928–1931 гг.— Шлиссельбургский еп. Григорий (*Лебедев*), сын монастырского священ. А. Лебедева, проживавший

на покое в Коломне. В мае 1931 г. 23 монахини были арестованы и сосланы в Казахстан, затем вернулись в

Успенская церковь с трапезной и богадельней. Фотография. 2003 г.



на покое в Коломне. В мае 1931 г. 23 монахини были арестованы и сосланы в Казахстан, затем вернулись в





Коломну. В 1937–1938 гг. были расстреляны мн. насельницы Б. м., в т. ч. преподобномученицы *Мария* и *Матрона (Грошевы)*, монахини Анна (Степанова) и Нимфодора (Журавлёва), стойко державшиеся на следствии, и мн. др.

В 1985–1990 гг. в связи с 800-летием Коломны был отреставрирован Успенский храм, в к-ром в 1991 г. открылся филиал Коломенского краеведческого музея «Шатровое зодчество Подмосковья». В 1989–1991 гг. в сев. келейном корпусе начал работу общественный музей худож. К. Васильева (впосл. Культурный центр «Лига»). В эти годы были разобраны остатки колокольни и рухнувшая часть монастырской ограды, на территории обители устроили теннисные корты. В нарушение действующего законодательства отдельные здания были приватизированы, игуменский корпус продан.

3 окт. 1997 г. решением Свящ. Синода РПЦ в Б. м. возобновилась монашеская жизнь. 29 сент. 2002 г. Видновский еп. *Тихон (Недосекин)* совершил первое после открытия мон-ря архиерейское богослужение. К апр. 2003 г. обители переданы Крестовоздвиженский храм, зап. и сев. келейные корпуса, Успенская соборная ц., в Казанском и Златоустовском приделах к-рой совершаются богослужения. В мон-ре живут 5 монахинь и 5 послушниц, настоятельница — мон. Анастасия (Печёнкина). В мон-ре существует небольшой музей.

Арх.: РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 58. Л. 693–712 [опись 1701 г.]; Ф. 280. Оп. 3. Д. 693 [опись 1763 г.]; ЦГИА. Ф. 1399. Оп. 1. Ед. хр. 489 [План кон. XVIII в.]; Воспоминания прихожанки Успенского храма З. И. Ильиной // *Материалы комнаты-музея Брусенского мон-ря.*

Ист.: Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872. Ч. 1. Отд. 1. С. 306–307; Города России XVI в.: Материалы писцовых описаний. М., 2002. С. 21–22.

Лит.: *Григорий (Воинов-Борзецовский)*, архим. Игум. Олимпиада — настоятельница коломенского Успенско-Брусенского мон-ря // *Московские Ев.* 1874. № 23, 26, 29, 47; Древний храм в Коломенском девичьем мон-ре, его возобновление и освящение. М., 1883; *Ильин М. А.* Русское шатровое зодчество середины XVI века. М., 1980. С. 111–112; *Самойлов С. И.* Археологические исследования в Брусенском мон-ре г. Коломны // *Мат-лы для энциклопедии «Коломенский край».* Коломна, 1997. Вып. 3. Ч. 1. С. 28–35; *Словацкий Р.* Тихая обитель // *Благовестник.* Коломна, 2002. Авг. № 8 (112).

А. Б. Мазуров

БРУСИЛОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Овручской и Коростенской епархии, названо по пос. Брусилов Житомирской обл. 9 авг. 1995 г. на Б. в. был назначен еп. *Пантелеимон (Романовский)*, ранее еп. Вольнянский, вик. Запорожско-Мелитопольской епархии. В 1998 г. еп. Пантелеимон был переведен викарным епископом в Кировоградско-Александрийскую епархию, где 5 нояб. 1998 г. стал правящим архиереем. Новых назначений на Б. в. не последовало, и т. о. вик-ство прекратило существование.

В. И. Петрушко

БРЧЁЛЕ МОНАСТЫРЬ, Черногорско-Приморской митрополии Сербской Православной Церкви. Б. Доне (серб. Доње — Нижний) и Б. Горне (Горње — Верхний) находятся в одноименных селах близ г. Вирпазар Црмничского р-на Черногории.

Б. Доне муж. мон-рь, действующий (с 1977), настоятель — иером. Григорий (Траилович). Основание его церкви связывают с именем Елены Балшич, дочери св. кн. *Лазаря*, и относят к нач. XV в. В ранних источниках монастырская ц. во имя свт. Николая Чудотворца названа «церковью Елены» и описана как маленькая постройка «простой отделки». Позднее на ее фундаменте был возведен большой храм. В 60–80-х гг. XVIII в. Црмница была духовным и адм. центром Черногории и мон-рь стал резиденцией митр. Скендерийского *Саввы (Петровича)* и его преемника митр. Черногорского *Арсения (Пламенаца, 1781–1784)*. С 1770 г. в обители жил и правил Черногорией самозванец Степан Малый, выдававший себя за чудом уцелевшего рус. царя Петра III. В 1773 г. он был здесь убит подосланными турками слугой (см. статьи: *Черногория, Черногорская митрополия*). В 1891 г. черногорский кн. Никола I Петрович Негош восстановил церковь. Она представляет собой вытянутую в плане, одоннефную, сложенную из каменных тесаных блоков постройку с высокой апсидой и звонницей на зап. фасаде. С запада над входом установлена мраморная плита с гербом князя и датой восстановления храма. В центре зап. фасада находится 8-лепестковая розетка. Иконостас выполнен Василием Джиновским в нач. XX в. В ризнице хранится бо-

гослужбная утварь, гл. обр. рус. происхождения. В годы второй мировой войны были разрушены кельи и монастырская школа (основана в 1861 в соседнем мон-ре, переведена в 1868). Во время ремонтных работ после землетрясения 1979 г. были открыты остатки фундамента старой церкви.

Б. Горне жен. мон-рь, действующий, проживающие в нем 5 насельниц занимающие иконописью, настоятельница — мон. Еликонида (Евтич). Согласно преданию, мон-рь был основан в эпоху Балшичей в кон. XIV — нач. XV в. В XVIII в. Черногорским митр. *Даниилом I (Петровичем Негошем)* обновлен и сделан зимней резиденцией. В 30-х гг. XIX в. в обители проживал еп. Ужичский *Никифор (Максимович)* и вместе с архим. *Петром (Петровичем Негошем)*, впосл. митр. Черногорским, готовил кандидатов во священники. В 1906 г. мон-рь снова обновлялся, при землетрясении в 1979 г. частично пострадал и был восстановлен. Небольшой одоннефный монастырский храм в честь Покрова Пресв. Богородицы сложен из чередующихся горизонтальных рядов квадратов серого и белого цвета. Полукруглая апсида перекрыта полуциркульным сводом, к-рый усиливают 2 поперечные арки, опирающиеся на пилоастры. Над входом в неглубокой нише высечен крест. Иконостас выполнен Петром Чолановичем (1928). Келейный корпус сложен из того же камня, что и церковь. Мон-рь опоясывает высокая каменная стена, над главными юж. воротами возведена однопролетная звонница.

Лит.: *Зировевић О.* Цркве и манастири на подручју Печке патриаршије до 1683 г. Београд, 1984; *Пејовић Т.* Манастири на глугу Црне Горе. Нови Сад; Цетиње, 1995. С. 93–98; *Вујић Р.* Споменици културе Црне Горе. Београд, 1997. С. 101–107.

С. Милеуснич, О. А. Кузванов

БРЫНКОВЕНИ [румын. Brîncoveni], жен. общежитийный мон-рь с соборным храмом свт. Николая Чудотворца в *Рымникской епископии* (входит в Олтенийскую митрополию) Румынской Православной Церкви. Расположен в жудеце Олт (Юж. Румыния), в 15 км к югу от г. Слатина. В обители 70 насельниц, настоятельница Даниила (Станчу) (2000). Основан в XVI в. в Валахии. Ц. свт. Николая была построена





боярами Крайовешти в XVI в. и перестроена господарем Матеем Басарабом в 1635–1640 гг. От построек XVII в. сохранились башня-колокольня, дом настоятеля и часть монастырской стены. При господаре св. *Константине (Брынковяну)* в 1699 г. возвели новую большую церковь на месте разобранной старой, в 1704 г. она была расписана. В 1700 г. построена больница. В главной церкви монастыря находится захоронение П. Брынковяну, отца господара Константина Брынковяну. Во время австро-тур. войны в 1716–1718 гг. Б. был частично сожжен. В 1838 г. серьезно пострадал от землетрясения. Игумен Феодосий в 1842 г. восстановил церковь и частично — росписи. В 1876 г. в монастыре скончался и был похоронен известный участник революции 1848 г. свящ. Раду Шапкэ. Вслед проводимой правителем Румынии А. Кузой политики секуляризации церковной собственности в 60-х гг. XIX в. мон-рь лишился своих угодий и запустел. В 30-х гг. XX в. Б. отстраивал еп. Рымникский Варфоломей (Стэнеску). В 1950–1951 гг. мон-рь был отреставрирован Дирекцией исторических памятников. Согласно принятому румын. властями в 1959 г. декрету № 410, мон-рь был упразднен, а в его зданиях разместился дом для престарелых. Только после 1980 г. в Б. были направлены неск. монахинь из мон-ря Клокочов (Слатина) и начались восстановительные работы. Епископы Герасим (Кристя) и Каллиник (Аргату) много потрудились в деле возвращения мон-рю былого благолепия. Были полностью отреставрированы церкви — свт. Николая и св. архангелов Гавриила и Михаила, проложена подъездная дорога; Б. была возвращена часть принадлежавших ему земель и разбиты сады с плодовыми деревьями. В мон-ре оборудована

экспозиция каменных скульптур из разрушенных церквей Бухареста. Лит.: Eparhia Rîmnicului și Argeșului. Vâlcea, 1976. Vol. 2; Vlase M. Drumuri spre mănăstiri. Bacău, 1997.

В. Я. Гросул, М. Влазе

БРЫНКОВЯ́НУ [румын. Brîncoveanu; второе назв.— Сымбэта-де-Сус], муж. общежительный мон-рь Румынской Православной Церкви. Относится к Сибиуской архиепископии, к-рая входит в митрополию Трансильвании, Кришаны и Марамуреша. Расположен в с. Сымбэта-де-Сус, на сев. склонах гор Фэгэраш (жудец Брашов). Престольные праздники мон-ря: Успения Пресв. Богородицы и иконы Божией Матери «Живоносный Источник».

Мон-рь был основан в 1657 г. великим ворником Предой Брынковяну, дедом св. *Константина (Брынковяну)*, на месте, где с древних времен подвизались пустынники. В кон. XVII в. (до 1701) св. Константин вместо первоначальной деревянной возвел каменную триконховую, одноклапую церковь, сохранившуюся до наст. времени. Притвор на каменных колоннах пристроен в XX в. В 1766 г. храм расписали мастера Ионашку, Панэ и Михай. Мон-рь просуществовал до 1785 г., когда был разрушен по приказу австр. правительства.

Несмотря на то что мон-рь находился в запустении до 1935 г., правосл. верующие каждый год в престольный праздник иконы Божией Матери совершали паломничество к источнику. В 1928–1936 гг. митр. Трансильвании *Николай (Бэлан)* восстановил монастырскую церковь и кельи и возобновил монашескую жизнь. В 1984 г. по инициативе митр. Трансильвании Антония (Плэмэдялэ) начались строительные работы во всем мон-ре. Были отреставрированы храм и роспись

соборной церкви, вокруг обители возведены каменные стены. Сев. и юж. стены пред-

Мон-рь Брынковени

ставляют собой 2 массивных трехэтажных корпуса, которые соединяются 2 галереями в зап. и вост. сте-



Мон-рь Брынковяну

нах. В сев. корпусе устроили вместительную ц. во имя св. Константина (Брынковяну). В юж. корпусе помимо др. помещений имеется большая б-ка. 15 авг. 1993 г. в праздник Успения Божией Матери освящение церкви и всего вновь отстроенного мон-ря совершили Патриарх Румынской Православной Церкви *Феоктист (Арпашу)*, Патриарх К-польский *Варфоломей*, митр. Трансильвании Антоний (Плэмэдялэ), митр. Молдовы и Буковины Даниил (Чоботя), митр. Олтенийский Нестор (Ворническу), неск. греч. иерархов и множество священников и диаконов Румынской Церкви и К-польского Патриархата.

На 2001 г. в мон-ре было 40 насельников. В Б. размещается иконописная школа росписи по стеклу, к-рой руководит архим. Тимофей (Тохэняну), и хранится большая коллекция икон на стекле.

Лит.: Tohăneanu V. Mănăstirea Brîncoveanu-Simbăta de Sus. Sibiu, 1980; Vlase M. Drumuri spre mănăstiri: Ghid al așezămintelor monahale ortodoxe din România, Bacău, 1997.

М. Влазе

БРЫНКОВЯ́НУ КОНСТАНТИ́Н — см. *Константин (Брынковяну)*, св.

БРЫ́СИН Андрей Иванович (ок. 1860, дер. Поповка Егорьевского у. Рязанской губ. (ныне с. Октябрьское Коломенского р-на Московской обл.) — окт. 1940, там же), старообрядец (принадлежал к *филиповскому* согласию), иконописец, владелец собрания рукописных и печатных кириллических книг. С 14 лет обучался иконописанию





на *Братском дворе* в Москве. Занимался иконописанием, участвовал в полемиках, к-рые проводились в Поповке разными старообрядческими толками и правосл. миссионерами, бывал на старообрядческих соборах в Москве. С 1927 г. Б. жил в Москве, в последние годы — в родной деревне, писал иконы. Похоронен в с. Маливе Коломенского р-на.

Б. был владельцем небольшого, но ценного книжного собрания, состав к-рого определялся интересами владельца — начетчика-полемиста. В 1965 и 1967 гг. собрание рукописных книг Б. (уменьшившееся из-за продажи рукописей владельцами в 20–50-х гг.) было приобретено у его наследников ОР ГБЛ (совр. РГБ) (Ф. 628. 29 ед. хр.). Собрание содержит списки (в основном XIX в.) и гектографы старообрядческих полемических сочинений (посланий), направленных как против правосл. Церкви, так и против старообрядцев различных согласий. В фонде находятся рукописи, посвященные истории отдельных старообрядческих согласий: список краткой редакции филипповского «Сказания о начатке и происхождении странников», «Повесть об отце и старце Филиппе» — основателе филипповского согласия, филипповское соч. нач. XIX в. «Показание известное о новопродшем мудровании прежде бывшего нашего благорачителя Алексея Яковлевича», многочисленные списки постановлений старообрядческих соборов в Москве, Н. Новгороде, Самаре, Угличе и др. местах. Значительную часть собрания составляют сочинения старообрядцев-беспоповцев: поморцев А. и С. Денисовых, Т. Андреева, федосеевцев Д. Битюковского и С. С. *Гусина*, филипповцев И. *Алексеева*, С. Горшкова, М. Михайлова и др. Образцы старообрядческого учительного красноречия содержатся в Торжественнике 1-й четв. XIX в. Старообрядческая житийная лит-ра представлена списком Жития Корнилия Выгорецкого, составленного поморцем Т. Петровым. В собрании имеются отдельные богослужебные рукописи, а также рукописи канонического и агиографического содержания.

Лит.: Рыков Ю. Д. Собрание А. И. и П. П. Брысиных // Рукописные собрания ГБЛ: Указ. М., 1996. Т. 1. Вып. 3. С. 246–254.

Ю. Д. Рыков

БРЭДФОРД [англ. Bradford] Уильям (март 1588 или 1590, Остерфилд, графство Йоркшир, Англия — 9.09.1657, Плимут, колония Массачусетс), губернатор 1-й пуританской колонии в Новом Свете, автор хроники «История поселения в Плимуте», одного из главных ранних источников по истории колонизации англичанами Сев. Америки. Идея пуританской «миссии в дебри» доминирует в сочинении Б., повествующем об истории конгрегации сепаратистов сел. Скруби в Англии и об их духовном наставнике Уильяме Брустере, о причинах, побудивших Б. и его единомышленников эмигрировать сначала в Голландию, а затем в Америку на борту судна «Мэйфлауэр». В 1620 г. ими было основано Плимутское поселение. Хотя это было уже второе англ. поселение в Сев. Америке (первое было основано в Вирджинии), в амер. истории ему отводится особое место. «Отцы-пилигримы», как стали именовать себя плимутские сепаратисты, перед высадкой на амер. берег заключили «Соглашение на «Мэйфлауэре». При создании системы общественного управления сепаратисты распространили идею церковного ковенанта на область гражданских отношений. После смерти Дж. Карвера (21 апр. 1621), губернатора колонии, его место занял Б. На этом посту он учредил совет колонии, ограничивавший власть губернатора, суд, установил добрые отношения с индейцами. Организация общества, введенная Б., носила религ. характер, из-за чего жизнь в колонии протекала замкнуто. Б. был высокообразован: знал греч. и лат. языки, читал труды по философии и истории. Его сочинения написаны хорошим лит. стилем и являются ценными источниками по истории освоения Сев. Америки.

Соч.: A Relation or Journall of the Begining and Proceedings of the English Plantation Settled at Plimoth in New England / Ed. G. Morton. L., 1622. Amst., 1974; History of Plymouth Plantation. Boston, 1856 (рус. пер.: История поселения в Плимуте. М., 1987).

Лит.: Langdon G. D. Pilgrim Colony: A History of New Plymouth. New Haven, 1966; Слезкин Л. Ю. У истоков американской истории: Виргиния, Новый Плимут, 1606–1642. М., 1978; Кревекер С.-Дж. Письма американского фермера. М., 1987; Bremer F. The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards. N. Y., 1976, 1995; Demos J. Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony. Oxf., 2000.

И. Ю. Хрулёва

БРЭДШОУ [англ. Bradshaw] Пол Фредерик (род. 9.08.1945, Престон, Великобритания), литургист, специалист по истории раннехрист. богослужения; англикан. свящ. (рукоположен в 1970), почетный каноник собора св. Иакова (епархия Сев. Индианы Епископальной Церкви США). Изучал богословие в Кембридже; в Лондонском ун-те защитил докт. дис. по истории чинопоследования ординации в англикан. Церкви (The Anglican Ordinal: Its History and Development from the Reformation to the Present Day. L., 1971). В 1983–1985 гг. зам. декана Рипон-колледжа в Каддесдоне (Оксфорд), с 1985 г. профессор литургики фак-та католич. теологии ун-та Нотр-Дам (шт. Индиана, США). Д-р теологии Оксфордского ун-та (1994), главный редактор ж. «Studia Liturgica» (с 1987), президент Североамериканской академии литургики (1993–1994) и Литургического об-ва (Societas Liturgica) (1993–1995), член Британского королевского исторического об-ва и др.

Б. является автором 20 книг и более 70 статей, редактор и соредатор неск. сборников по истории христ. богослужения (напр.: The Study of Liturgy: Rev. ed. N. Y., 1992). Основные работы посвящены исследованию суточного круга богослужения до IV в. (Daily Prayer in the Early Church. N. Y., 1982) и чинов рукоположений (Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. N. Y., 1990). Им также разработаны общие принципы и методика исследования раннехрист. богослужения (The Search for the Origins of Christian Worship. N. Y., 1992; L.; N. Y., 2002²), совместно с др. учеными Б. издал комментированные переводы ряда литургико-канонических памятников, таких как «Каноны Ипполита» и «Апостольское предание» (The Canons of Hippolytus. Nottingham, 1987; The Apostolic Tradition: A Comment. Minneapolis, 2002). С 1992 г. Б. является одним из руководителей международного проекта по исследованию истоков христ. и иудейской литургических традиций (сер. «Two Liturgical Traditions»). Под редакцией Б. вышел подробный комментарий на новую серию англиканских богослужебных книг (L., 2000–2002) (A Companion to Common Worship. L., 2001. Vol. 1; 2-й т. находится в процессе подготовки).



В наст. время готовится издание новой монографии Б. по ранней истории чинопоследования Евхаристии.

А. А. Ткаченко

БРЮЛЛОВ Карл Павлович (12.12.1799, С.-Петербург — 11.06.1852, мест. Манциана, близ Рима), рус. живописец, соединивший в своем творчестве профессионализм академической школы живописи с жизненной достоверностью. Потомок выходцев из Франции. Первые уроки получил у своего отца, живописца Павла Ивановича Брюлло. В 1809–1821 гг. учился в имп. АХ у А. И. Иванова, А. Е. Егорова и В. К. Шебуева. В 1821 г. за дипломную работу «Явление Аврааму трех ангелов у дуба Мамврийского» (ГРМ) получил большую золотую медаль и диплом 1-й степени.



Автопортрет. 1848 г. (ГТГ)

В 1822–1835 гг. пенсионер Об-ва поощрения художников в Италии. Живя в Риме, Б. писал картины на мифологические и лит. сюжеты и бытовые сцены из итал. жизни («Итальянский полдень». 1827, ГТГ; Кат. ГРМ. СПб., 2002. Т. 2. С. 85). В 1836–1849 гг. Б. преподавал в имп. АХ, с 1846 г. профессор 1-й степени. Имел учеников, Б. способствовал освобождению Т. Г. Шевченко от крепостной зависимости. С 1849 г. жил на о-ве Мадейра, с весны 1850 г. — в Италии.

Для исторических картин Б. характерен поиск «большой темы», к-рую он видел в подлинных исторических событиях. Полотно «Последний день Помпеи» (1833, ГРМ), принесшее мастеру европ. извест-



Последний день Помпеи. 1833 г. (ГРМ)

ность, написано по заказу А. Н. Демидова. Источниками для воплощения сюжета стали изучение руин Помпей, свидетельства современников события (Плиния Младшего, Тацита), исследования археологов. Б. соединил классицистический принцип построения композиции, цветового решения, трактовки формы (фигуры людей напоминают статуи) с романтической эмоциональностью.

Портретное наследие Б. можно разделить на 2 группы — парадные и камерные. В отличие от парадного портрета XVIII в. Б. создавал портреты-картины, на к-рых запечатлен эмоционально-восторженный момент в жизни человека, внутренний мир модели в таких работах не раскрывается. В картине «Всадница» (1832, ГТГ) изображение Джованины и Амацилии Пачини передает гармоничные и эмоционально утонченные образы воспитанниц графини Ю. П. Самойловой. Идеально возвышен образ Самойловой в работе «Ю. П. Самойлова с воспитанницей и арапчонком» (1832, Музей искусства Сан-Диего, Калифорния). Легкость и грация присущи «Портрету великой княгини Елены Павловны с дочерью Марией» (1830, ГРМ). В творчестве Б. есть и романтические по-разному решению картины, напр. «Портрет Н. В. Кукольника» (1836, ГТГ).

В 30-х гг. XIX в. Б. написал цикл портретов деятелей культуры: скульптора И. П. Витали (1837, ГТГ), баснописца И. А. Крылова (1839, ГТГ), певицы П. Виардо (1844, ГРМ), в к-рых он стремился раскрыть внутренний мир, психологию человека. Среди лучших произведений этого жанра выделяются «Автопортрет» (1848) и

портрет итал. археолога М. Ланчи (1851, оба в ГТГ). Нек-рые произведения Б. остались

незаконченными, среди них — начатая в 1839 г. монументальная картина на сюжет из рус. истории «Осада Пскова польским королем Стефаном Баторием в 1581 г.» (ГТГ).

В 1843–1847 гг. Б. выполнял живописные работы для Исаакиевского собора (завершил худож. П. В. Басин). Большинство эскизов, картонов для стенной живописи и



Ап. Иоанн Богослов. 40-е гг. XIX в. Этюд к росписи центрального купола Исаакиевского собора (ГРМ)

плафона хранятся в ГРМ и ГТГ. Для Казанского собора он написал «Взятие Божией Матери на небо» (не позднее 1842, ГРМ). В религ. живописи Б. стремился внести черты реальных переживаний. Таково «Распятие», написанное для лютеран. ц. св. Петра в С.-Петербурге (1838, ГРМ, эскиз в ГТГ).

Лит.: Ляковская О. К. Брюллов, М.: Л., 1940; Петров В. Н. К. Брюллов, М., 1940; К. П. Брюллов в письмах, док-тах и восп. современников / Сост. Н. Г. Машковцев. М., 1952; Ацаркина Э. К. П. Брюллов, М., 1963; Корнилова А. В. К. Брюллов в Петербурге. Л., 1976; Леонтьева Г. К. К. Брюллов, Л., 1983; Алленова О. Карл Брюллов: Альбом / О. Алленова, М. Алленов. М., 2000.

Н. А. Топурия



БРЮС [англ. Bruce] Джеймс (14.12.1730, поместье Киннэрд, графство Стерлингшир, Шотландия — 27.04.1794, там же), брит. ученый-путешественник, собиратель рукописей. Происходил из знатного шотл. рода. В 1752 г. отправился в длительное путешествие по Европе, во время к-рого собирал книги по Востоку и начал изучение араб. и эфиоп. языков. В 1762 г. был назначен брит. генеральным консулом в Алжире. В 60–70-х гг. XVIII в. совершил путешествия в Египет, Эфиопию. Научную славу ему принесли не столько географические, сколько археографические исследования. Интересуясь памятниками письменности Востока, Б. впервые привез в Европу ценные эфиоп. рукописи, среди к-рых были эфиоп. национальный эпос «Слава царей», царские хроники и такой важный библейский апокриф, как Книга Еноха. Его находки способствовали развитию исследований и апокрифической лит-ры, и лит-ры христ. Эфиопии. В Египте ему удалось приобрести гностический папирусный кодекс, названный вполн. его именем (Bruce Papyrus).

Записки Б. о его путешествиях вышли в свет в 5 томах в 1790 г. в Эдинбурге, были переведены на франц. и нем. языки, пользовались большой популярностью и выдержали множество переизданий. Эфиоп. рукописи из коллекции Б. были переданы в Бодлианскую б-ку Оксфорда, а бумаги — в Йельский центр британского искусства (Yale Center for British Art).

Соч.: *Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773: In 5 vol.* Edinb., 1790; 1805². 7 vol.

Лит.: *Reid J. McA. Traveller Extraordinary: The Life of James Bruce of Kinnaird.* L., 1968; *Bredin M. The Pale Abyssinian: A Life of J. Bruce, African Explorer and Adventurer.* L., 2000.

С. Б. Чернецов

БРЮСОВ Валерий Яковлевич (1.12.1873, Москва — 9.10.1924, там же), поэт, прозаик, лит. критик. Род. в купеческой семье. В 1885–1889 гг. учился в московской гимназии Ф. И. Креймана, в 1890–1893 гг. — в гимназии Л. И. Поливанова. В гимназические годы Б. серьезно заинтересовался лит-рой, начал писать стихи. В 1893–1899 гг. учился в Московском ун-те, окончил историко-филологический фак-т. В 1894–1895 гг. под влиянием франц. символистов издал 3 выпуска альманаха

«Русские символисты», в к-ром представил в переводах и подражаниях все формы новой поэзии. В 90-х гг. Б. выпустил 3 сборника своих стихотворений: «Chefs d'œuvre» (Шедевры, 1895), «Me eum esse» (Это — я, 1897) и «Tertia vigilia» (Третья стража, 1900).

В истории рус. символизма Б. суждено было сыграть организационную роль. Раньше других он задумался о том, что новой поэзии необходимо иметь лидера и, когда зарождающийся рус. символизм обрел в лице С. А. Полякова мецената, стал одним из создателей и руководителем изд-ва «Скорпион» (с 1899), альманаха «Северные цветы» (1901–1911) и ж. «Весь» (1904–1908). Однако как поэт и прозаик Б. меньше других (А. А. Блока, Андрея Белого, Вяч. И. Иванова и др.) был связан с творческими установками



В. Я. Брюсов.

Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

символизма, не разделял он и религиозно-философских исканий символистов. В момент создания ж. «Новый путь» (1903–1904) З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковскому удалось уговорить Б. стать секретарем редакции и вести в первых номерах разд. «Политическое обозрение».

Лит. признание Б. началось с выхода сборника стихотворений «Urbī et orbī» (Граду и миру, 1903), когда критика всерьез заговорила о его поэзии. Этот сборник вместе со сб. «СТЕФАНΟΣ» (Венок, 1906) составляет «классический период» творчества Б. Стихи последующих сборников становились все более и более экспериментальными, утрачивали поэтическую непосредственность. Б. принадлежал к старшему поколению рус. символистов, к-рых отличало увлечение философией А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, ориентация на франц. символизм и импрессио-

нистическую поэтику. Излюбленные герои лирики Б. — сильные личности (вожди, полководцы, завоеватели, «любимцы веков», оставившие след в истории). В пантеон сильных личностей Б. и сам мечтал войти после смерти, известно его категоричное признание: «Я хочу жить, чтобы в истории всеобщей литературы обо мне было две строчки. И они будут» (*Ходасевич В. Некрополь.* П., 1976. С. 39).

Б. считал, что лит-ра — особая область духовной деятельности, она независима от политики, не преследует к.-л. утилитарных целей и не решает религ. проблем. Поэзия, по мнению Б., развивается по особым законам, главный из них — непрерывное обновление и совершенствование. Вера в новизну как единственную подлинную ценность поэзии заставляла Б. переделывать свои стихи при переизданиях, ему казалось, что с годами они утрачивают силу воздействия на читателя. Религ. мотивы редки в поэзии Б., но, напр., апокалиптические образы в поэме «Конь блед» (1903) обладают такой выразительностью, что ее можно назвать в числе лучших эсхатологических произведений XX в.

Б. не был религ. человеком, его отец с детства воспитывал сына «в принципах материализма и атеизма» (В. Брюсову: Сб., посвящ. 50-летию со дня рождения поэта. С. 13). Б. вспоминал, что «от сказок, от всякой «чертовщины» меня усердно оберегали. Зато об идеях Дарвина и о принципах материализма я узнал раньше, чем научился умножению. Нечего говорить, что о религии в нашем доме и помину не было: вера в Бога мне казалась таким же пред-рассудком, как и вера в домовых и русалок» (Автобиография // Рус. лит-ра XX в. М., 1914. Т. 1. С. 102).

Мировоззрение Б. было сложным и лишенным единого духовного ориентира. В стихотворении «Я» (1899) Б. писал: «Мой дух не изнемог во мгле противоречий, / Не обессилел ум в сцепленьях роковых, / Я все мечты люблю, мне дороги все речи, / И всем богам я посвящаю стих». В период *Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.* и сотрудничества с ж. «Новый путь» Б. ненадолго заинтересовался идеями Мережковского и Гиппиус, но вскоре писал в послании З. Н. Гиппиус (1901): «И Господа, и Дьявола / Хочу прославить я».





На протяжении мн. лет Б. был увлечен оккультизмом, он писал, что «мы жадно исследуем все таинственное и странное, что нашли в своих душах, спускаемся во все ее глубины, чтобы хоть там «коснуться мирам иным»» (*Брюсов В.* Ко всем, кто ищет // *Миропольский А. Л.* Лествица. М., 1902. С. 12). В молодости Б. посещал спиритические сеансы, в 1900–1902 гг. поместил ряд статей в ж. «Ребус». Спиритизм представлялся ему явлением физического мира, не нашедшим научного объяснения. Против увлечения оккультизмом и магией Б. предостерегал в 1904 г. П. А. *Флоренский*: «Магия не проходит даром. Она засасывает в себя, и в тот момент, когда маг торжественно кричит: «они в моих руках», он сам бывает в руках их» (Контекст—1991. М., 1991. С. 53). Интерес к оккультизму отразился в историческом романе Б. «Огненный ангел» (1907), одним из героев его является нем. мистик XVI в. *Агриппа Неттесгеймский*. В центре романа — история молодой женщины, сожженной на костре как ведьма, и влюбленного в нее рыцаря. Б. умело воссоздал историческую жизнь Германии в эпоху Реформации и мистически переосмыслил в «Огненном ангеле» историю своих отношений с Н. И. Петровской и Андреем Белым. Критики отметили талант Б. как исторического романиста, назвав роман «Огненный ангел» одним из наивысших достижений символистской прозы.

В прозе Б. обращался к сюжетам рим. истории и в их контексте также рассматривал христианство. В романах «Алтарь победы» (1911–1912) и «Юпитер поверженный» (не закончен, опубликован в 1934) изображена широкая панорама борьбы между христианством и язычеством в Римской империи в кон. IV в. по Р. Х. Главный герой Юний приезжает в Рим, видит культурный и религ. упадок Римской империи, растущее влияние христианства. Противостояние язычества и христианства в романе «Алтарь победы» ярко изображено в споре Симмаха со свт. *Амвросием*, еп. Медиоланским. В финале романа Юний осознает, что христианство побеждает, а возрождение Рима невозможно. В романе «Юпитер поверженный» повествование ведется уже от лица Юния, принявшего монашество. Б. с любовью изобразил в

романах рим. культуру, идеализированное представление о к-рой во многом повлияло на его общественную позицию после установления Советской власти, т. к. он считал, что при любом, даже «варварском», режиме должны оставаться носители высокой культуры.

Б. сначала настороженно встретил февральские и октябрьские революционные события 1917 г. в России. 26 февр. 1917 г. он писал брату Александру: «Все нелепейшее из нелепого оказалось истиной и действительностью» (Зап. ОР ГБЛ. М., 1967. Вып. 29. С. 220). Занятия античной историей и лит-рой сформировали отношение Б. к послереволюционной действительности; по словам М. Л. Гаспарова, «Брюсов сознательно моделирует свое приятие революции по образцу приятия христианства образованным римлянином IV века» (*Гаспаров М. Л.* Неизданные работы В. Я. Брюсова по античной истории и культуре // Брюсовские чтения. Ереван, 1973. С. 208). После укрепления большевистской власти Б. примкнул к победителям и включился в т. н. культурное строительство, занимал ряд руководящих должностей в советских культурно-просветительских учреждениях, в 1918–1919 гг. был заведующим Московским библиотечным отделом, с 1921 г. лит. подотделом Отдела художественного образования при Наркомпросе; служил в Книжной палате (1917–1919) и Гос. изд-ве (1919), принимал активное участие в деятельности Дома Печати (1920–1923), до конца жизни преподавал в основанном по его инициативе в 1921 г. Высшем литературно-художественном ин-те (ВЛХИ). В 1920 г. вступил в РКП (б). В 1923 г. по случаю 50-летия награжден грамотой ВЦИК. В 1924 г. на похоронах Б. с речами выступали Н. И. Бухарин, А. В. Луначарский и др. Похоронен Б. на Новодевичьем кладбище в Москве. Арх.: РГБ ОР. Ф. 386; ИМЛИ. Ф. 13; ИРЛИ. Ф. 444; РГАЛИ. Ф. 56; РНБ ОР. Ф. 105. Соч.: Полн. собр. соч. и переводов. СПб., 1913–1914. Т. 1–4, 12, 13, 15, 21; Из моей жизни: Моя юность. Памяти. М., 1927; Дневники, 1891–1910. М., 1927; Неизданные стихи, 1914–1924. М.; Л., 1928; Мой Пушкин: Статьи, исслед., наблюдения. М.; Л., 1929; Неизданная проза. М., 1934; Собр. соч. М., 1973–1975. 7 т.; Манифесты, статьи, рецензии. М., 1990; Из моей жизни: Автобиогр. и мемуарная проза. М., 1994. Лит.: *Эллис*. Русские символисты. М., 1910; *Жирмунский В. М.* Брюсов и наследие Пушкина. Пг., 1922; В. Брюсову: Сб., посвящ.

50-летию со дня рождения поэта. М., 1924; Памяти Брюсова. Л., 1924; *Лелевич Г. В. Я.* Брюсов. М.; Л., 1926; *Ашукин Н.* Брюсов в автобиогр. записях, письмах, восп. современников и отзывах критики. М., 1929; *Максимов Д. Е.* Поэзия Брюсова. Л., 1940; он же. Брюсов: Поэзия и позиция. Л., 1969; *Rice M. C. V.* Brjusov and the Rise of Russian Symbolism. Ann Arbor, 1975; Библиография В. Я. Брюсова: 1884–1973/ Сост. Э. С. Даниелян. Ереван, 1976.

Е. В. Иванова

БРЮСОВА Вера Григорьевна (род. 1917, с. Ивановское Юхновского у. Смоленской губ.), исследователь древнерус. искусства, д-р искусствоведения, реставратор монументальной и станковой живописи, общественный деятель. В 1940 г. окончила МИФЛИ им. Н. Г. Чернышевского по отд-нию искусствознания. В 1943–1944 гг. стажировалась в отделе реставрации ГТГ. В 1944 и 1946 гг. в составе бригады реставраторов работала в Новгороде над укреплением храмовых росписей. В 1945–1946 гг. от Гос. художественных научно-реставрационных мастерских им. И. Э. Грабаря (в наст. время ВХНРЦ им. И. Э. Грабаря) участвовала в Петрозаводске в работах по обследованию и учету икон, вывезенных в годы Великой Отечественной войны в Финляндию и затем возвращенных в СССР; обследовала храмы Карелии с целью выявления в них древней живописи. С 1946 по 1951 г. работала в ГТГ. Совместно с художником-реставратором И. А. Барановым участвовала в раскрытии икон «Васильевского чина» работы прп. *Андрея Рублёва*. Во 2-й пол. 50-х гг. Б. работала над укреплением фресок в храмах Ярославля. В 1961–1963 гг. возглавляла отдел монументальной живописи Центральных научно-реставрационных мастерских (в наст. время ВПНРК), участвуя в реставрации росписей и икон храмов Новгорода, Казани, Рязани и др.

Б. был накоплен обширный материал для систематизации, классификации и атрибуции произведений, выявления манеры ведущих иконописцев, опубликованный автором в ряде статей и кн. «Фрески Ярославля XVII–XVIII вв.» (М., 1969 — в соавторстве с В. И. Антоновой). Фундаментальный труд «Русская живопись XVII в.» (М., 1984), основанный на изучении памятников искусства и письменных источников, реконструирует картину развития рус. искусства этого пе-





риода в его главных направлениях. На основе изучения стиля, иконографии, а также письменных источников Б. атрибутировала произведения целого ряда мастеров XVII в. Монографии «Русская живопись XVII в.», «Гурий Никитин» (М., 1982), «Фрески Ярославля XVII–XVIII вв.», «Федор Зубов» (М., 1985) были удостоены Гос. премии РСФСР им. И. Е. Репина за 1986 г. Соч.: Семен Спиридонович Холмогорец — изограф XVII в. // Ин-т истории искусств. Ежегодник, 1960. М., 1961. С. 246–277; Холмогорский летописец и художник XVII в. (об одном из авторов Двинской летописи) // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 445–453; Вновь открытые фрески церкви архангела Михаила в Смоленске // Культура и искусство Древней Руси. Л., 1967. С. 82–89; Ипатьевский монастырь. Ярославль, 1968; Назарий Истомин (мат-лы к биографии) // ГММК. Мат-лы и исслед. М., 1976. Вып. 2. С. 171–191; О содержании росписей XI–XII вв. Мартирьевской паперти Софийского собора Новгорода // ДРИ. М., 1988. [Вып.:] Художественная культура X — 1-й пол. XIII в. С. 156–176; Прекрасное — это Родина: (Зап. искусствовед-реставратора). М., 1989; Симон Ушаков и его время // ГММК. Мат-лы и исслед. М., 1991. Вып. 8. С. 9–19; Материалы к истории иконописного дела в Сибири в XVII–XVIII вв. // ПКНО, 1993. М., 1993. С. 155–162; Андрей Рублев. М., 1994; Икона «Спас» нач. XVI в. и рублевский канон Вседержителя // ПКНО, 1996. М., 1996. С. 257–262; Андрей Рублев и московская школа живописи. М., 1998; О времени построения Успенского собора на Городке Звенигорода // Звенигород за шесть столетий. М., 1998. С. 252–256; Возвращение Гурия Никитина: История открытия фресок выдающегося мастера Древней Руси // Памятники Отечества: Суздаль — град небесный. Суздаль, 1999. № 43/1–2; Никита Федосов: жизнь и творчество. М., 2001; София Новгородская: Памятник искусства и истории. М., 2001.

Е. Э. Спрингис

БРЮССЕЛЬСКАЯ И БЕЛЬГИЙСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, учреждена 11 дек. 1936 г., территория совпадает с территорией Королевства Бельгия. Кафедральный город — Брюссель, кафедральный собор — во имя свт. Николая. Правящий архиерей — с 1987 г. архиеп. *Симон (Ишунин)*. На 1 янв. 2003 г. в епархии действовало 7 приходов (в Брюсселе помимо кафедрального собора: храмы Покрова Богородицы, св. прав. Анны, св. Иоанна Предтечи (приписной к собору), храм во имя свт. Троицы в Шарлеруа, храм Всех святых в земле Российской просиявших в Оттиньи, храм Рождества Христова в Антверпене) и 1 мон-рь (см. «*Всех скорбящих Радость*» иконы *Божией Матери муж. мон-рь в Первейзе*); клир епархии составляют 8 священников и 6 диаконов.



Первый рус. правосл. храм в Бельгии был освящен в честь свт. Николая Мирликийского в 1862 г. в Брюсселе и находился в подчинении С.-Петербургского митрополита. Основателем церкви являлся рус. посланник при Бельгийском королевском дворе кн. Н. А. Орлов, первым настоятелем — прот. Николай Белоросов. До 1876 г. церковь размещалась в городском доме и содержалась на средства устроителя, но еще в 1871 г. был объявлен сбор пожертвований на строительство нового храма. По повелению имп. *Александра II* от 13 дек. 1875 г. с 1 янв. 1876 г. церковь была передана в ведение Мин-ва иностранных дел со статусом «церкви императорской Российской миссии в Брюсселе»; штат был определен в

1 священника и 2 псаломщиков. 1 авг. 1876 г. при настоятеле прот. Евгении Смирнове церковь была перенесена на

Мон-рь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Первейзе. Фотография. 1990 г.

ул. Шевалье, 29, в 1887 г. настоятель храма прот. Афанасий Петров выкупил здание, в 1896 г. храм был расширен и перестроен.

В кон. XIX в. возникла необходимость создания благочиния с центром в Брюсселе, в к-рое могли бы войти рус. посольский храм в Гааге, а также открывающиеся храмы в Бельгии и Нидерландах. В это время в Брюсселе существовала большая греч. колония, окормлявшаяся в Никольском храме, поэтому после кончины прот. Афанасия Петрова в 1904 г. в Брюссель был назначен грек прот. Александр Смирнополо, на к-рого предполагалось вполн. возложить послушание благочинного. Указом Патриарха св. Тихона от 8 апр. 1921 г. брюссельский храм перешел в подчинение архиеп. (с 1922 митр.) Волынскому

БРЮССЕЛЬСКАЯ И БЕЛЬГИЙСКАЯ ЕПАРХИЯ





Евлогию (Георгиевскому). В нач. 1922 г. архиеп. Евлогий, сохранив за Никольским храмом статус церкви при Российской миссии, дал благословение прот. Александру организовать приходское собрание, с этого времени храм стал приходским. После кончины прот. Александра настоятелем храма 18 февр. 1922 г. был назначен прот. Петр *Извольский*, бывш. обер-прокурор Святейшего Синода. Его усилиями в 1924 г. при храме была организована приходская школа для детей эмигрантов, в которой преподавали Закон Божий, рус. историю и рус. язык.

30 авг. 1923 г. был образован Бельгийско-Голландский благочиннический округ во главе с прот. Петром Извольским, настоятелем Никольского храма. В округ вошли храмы Св. Троицы в Шарлеруа, вмч. Пантелеимона и свт. Николая в Намюре (впосл. переведенный в Брюссель), блгв. кн. Александра Невского в Льеже, а также ц. равноап. Марии Магдалины в Гааге. В 1928 г. в Никольский храм был пожертвован ковчег с частицей мощей свт. Николая, по сей день являющийся одной из главных святынь Б. и Б. е.

После смерти в 1928 г. прот. Петра Извольского настоятелем брюссельского храма стал архиеп. *Александр (Немоловский)*; бывш. архиеп. Алеутский и Североамериканский). В 1931 г. клир и приход Никольского храма вслед за митр. Евлогием перешли в юрисдикцию К-польского Патриархата. 11 дек. 1936 г. по ходатайству митр. Евлогия К-польский Патриарх *Вениамин* поставил архиеп. Александра правящим архиереем новоучрежденной Б. и Б. е. На основании Патриаршей грамоты указом бельг. кор. Леопольда III 5 июня 1937 г. архиеп. Александр был утвержден главой всех православных, живших в Бельгии. В 1940 г. за обличение национал-социализма архиеп. Александр был арестован, отправлен в Берлин и там заключен в тюрьму, но вскоре отпущен на свободу под поручительство митр. *Серафима (Ляде)*, архиеп. Александру было запрещено покидать Берлин. После разгрома гитлеризма архиеп. Александр как единственный оставшийся на территории Германии правосл. архиерей вступил в управление правосл. приходами в Германии. 2 сент. 1945 г. владыка Александр вместе с приходами и духовенством *Берлинской и Германской* и Брюссельско-Бельгийской епархий воссоединился с РПЦ. В нояб. 1948 г. по его просьбе был освобожден от управления Берлинско-Германской епархией и вернулся в Брюссель, 28 нояб. 1959 г. был возведен в сан митрополита. После кончины митр. Александра († 11 апр. 1960) Б. и Б. е. с 31 мая 1960 по 1985 г. возглавлял еп. (с 21 июля 1960 архиеп.) *Василий (Кривошеин)*. В эти годы были открыты 2 новых храма в Брюсселе и мон-рь в Первейзе. В новооткрытых храмах служба совершалась на франц., в мон-ре — на фламанд. языке.

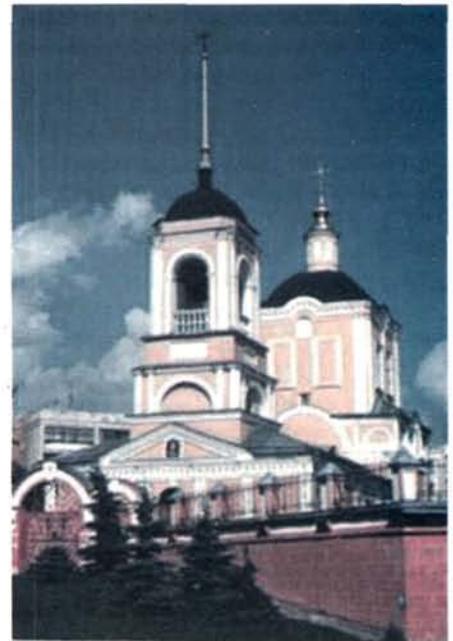
С 11 апр. 1987 г. епархией управляет еп. (с 1994 архиеп.) Симон (Ишунин). Православие в Бельгии является одной из гос. религий, это дает возможность преподавать Закон Божий правосл. ученикам в школах, выделяется время для правосл. программ на радио и телевидении.

Решением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2002 г. образовано Представительство Московского Патриархата при европ. международных организациях в Брюсселе, главой Представительства назначен Подольский еп. *Иларион (Алфеев)*, 7 мая след. года переведенный на Венскую кафедру. Др. назначений на Представительство не последовало. В марте 2003 г. в Брюсселе был освящен храм Св. Троицы, ставший Патриаршим ставропигиальным подворьем. Лит.: *Казем-Бек А.* Знаменательный юбилей: (К полувековому служению архиеп. Брюссельского и Бельгийского Александра в архиерейском сане) // ЖМП. 1959. № 11. С. 13; *Недосекин П., прот.* История Св.-Никольского храма в Брюсселе. Брюссель, 1998, 2000².

Свящ. Владимир Александров

БРЯНСКАЯ И СЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, включает территорию *Брянской обл.*, поделена на 10 благочиннических округов. Кафедральный город — Брянск. Правящий архиерей — еп. *Феофилакт (Моисеев)*; с 20 апр. 2002). К 1 янв. 2003 г. в епархии действовали 130 приходов, 7 мон-рей (4 муж. и 3 жен.), служили 184 священника и 26 диаконов.

1920–1945 гг. В XIII–XVI вв. Брянск неоднократно являлся местопребыванием Черниговско-Брянских епископов (см. *Брянская обл.*). Самостоятельная Брянская епархия была учреждена 22 дек. 1920 г. (или в нач. 1921), после образования Брянской губ. (1 апр. 1920). На территории епархии к моменту образо-



Кафедральный собор в честь Воскресения Христова в Брянске. Фотография. 90-е гг. XX в.

вания действовало более 300 храмов, в 1922–1923 гг. в составе епархии существовало *Новозыбковское викариатство*. В 1920 г. (или в нач. 1921) Брянским епископом был назначен *Амвросий (Смирнов)*. Во 2-й пол. 1922 г. он был арестован за противодействие *обновленчеству* и выслан в Москву, где проживал без права выезда; в 1923 г. он был назначен епископом Рязанским. С 15 нояб. 1923 г. епархией временно управлял викарий Орловской епархии Кара-

Еп. Даниил (Троицкий). Фотография. Нач. 30-х гг. XX в.





чевский еп. *Агапит (Борзаковский)*, 25 мая следующего года назначенный на Брянскую кафедру. В 1924–1926 гг. он находился в ссылке в Тверской губ., в 1927 г. вернулся в Брянск, 21 дек. 1929 г. выехал в Орёл. В 1930 г. на Брянскую кафедру был назначен еп. Матфей (Храмцев), скончавшийся в Брянске 7 апр. следующего года (погребен в Свенском мон-ре). В дек. 1931 г. Брянским епископом стал непоколебимый борец с обновленчеством еп. *Даниил (Троицкий)*, 7 янв. 1934 г. возведенный в сан архиепископа. При еп. Данииле были обретены мощи св. кн. *Олега Романовича* Брянского и перезахоронены под алтарем Введенского храма Петропавловского мон-ря во избежание поругания от безбожников. После ареста в нач. 1934 г. архиеп. Даниила († 1934) 5 апр. того же года Брянским епископом стал Иоасаф (Шишковский-Дрылевский), скончавшийся 15 дек. 1935 г. В 1936 г. на Брянскую кафедру был назначен *Ювеналий (Машковский)*, к-рый в это время находился во Владимире, там он был арестован и вскоре скончался в заключении, затем Брянской епархией временно управлял Волоколамский еп. *Иоани (Соколов)*. Сведений о Брянских епископах в 1936–1942 гг. нет.

Во время нем. оккупации (1941–1943) территория Брянской обл. была включена в Смоленско-Брянскую епархию Белорусской Церкви (см. ст. *Беларусь*, разд. «*Православная Церковь*»), поскольку входила в созданный оккупантами рейхскомиссариат «Остланд», включавший территорию Белоруссии и Прибалтики. Этой епархией управлял еп. Стефан (Севбо), хиротонисанный епископами Белорусской Церкви 17 мая 1942 г. 11 июля 1943 г. епископами Белорусской Церкви по рекомендации еп. Стефана во епископа Рославльского, вик. Смоленско-Брянской епархии, был хиротонисан архим. Павел (Мелетьев), настоятель одного из брянских храмов, прилагавший усилия к тому, чтобы стать правящим Брянским епископом. Осенью 1943 г. в связи с наступлением Красной Армии Смоленско-Брянская епархия Белорусской Церкви была упразднена.

В 1945 – нач. 1994 г. территория Брянской обл. входила в состав Орловской епархии, к-рая именовалась «Орловской и Брянской».



Монастыри	
Действующие	Закрывые
1 Брянский во имя апостолов Петра и Павла жен. мон-рь	1 Белобережская в честь Рождества Иоанна Предтечи муж. пустынь
2 Брянский во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь	2 Поликарпов брянский в честь Пресобращения Господня муж. мон-рь
3 Одрин во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь	3 Каменский в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь
4 Плоцкий в честь Казанской иконы Божией Матери муж. мон-рь	4 Полпинский во имя Иоанна Предтечи муж. пустынь
5 Свенский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь	5 Каташинский во имя свт. Николая муж. мон-рь
6 Севский во имя Св. Троицы муж. мон-рь	6 Чёлнский в честь Рождества Христова муж. мон-рь
7 Севский в честь Воздвижения Креста Господня жен. мон-рь	

В 1923–1937 гг. существовала обновленческая Брянская епархия, к-рую возглавляли Алексей Замараев (21 авг. 1923 – 25 июня 1924), Петр Виноградов (июль 1924 – окт. 1925), Тимофей Успенский (временно управлявший в 1926), Николай Поликарпов (11 мая 1926 – 1928), Александр Цветиков (с 29 янв. 1931), Михаил Соколовский (24 мая 1933 – окт. 1933), Николай Поспелов (нояб. 1933 – 1934), Георгий Константиновский (с 22 марта 1934), Владимир Досычёв (24 февр. 1935 – 11 нояб. 1937).

1994–2002 гг. Брянская епархия была воссоздана решением Свящ. Синода РПЦ 28 февр. 1994 г., архиепископом Брянским и Севским назначили *Мелхиседека (Лебедева)*; с 13 марта 2002 на покое). Ко времени возобновления епархии в Брян-

ской обл. действовали 84 прихода, 3 мон-ря (2 муж. и 1 жен.), численность духовенства епархии составляла 105 священнослужителей.

В 1994 г. в Б. и С. е. началась активная реставрация храмов, к 2003 г. построено 6 новых церквей и 4 часовни, ведется строительство 32 храмов. При епархиальном управлении работают отделы: реставрационно-строительный, миссионерский, издательский, по делам молодежи, по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами, по взаимодействию с медицинскими учреждениями, по благотворительности. В 1995 г. в Трубчевске открылись 2-годичные епархиальные пастырские курсы. При храмах епархии существуют воскресные школы, с 1996 г. действует воскресная школа





Церковь в честь
Сретения Господня в Трубчевске.
Фотография. 90-е гг. XX в.

в брянской детской воспитательно-трудовой колонии. С янв. 2003 г. начато издание «Брянских ЕВ», мн. храмы епархии издают газеты. На брянской радиостанции «Чистые Ключи» выходит в эфир правосл. передача «Благовест», на местном радио в Клинцах — правосл. молодежная программа «Юность». Священники окормляют больницы, дома престарелых, детские дома; по договоренности с Управлением исполнения наказаний Брянской обл. для духовного окормления заключенных и работников к каждому заведению управления прикреплен священнослужитель епархии. Епархия оказывает помощь семьям сотрудников УВД, погибших в Чечне, а также семьям погибших пожарных. В 2001 г. при содействии епархии в здании Управления гос. пожарной службы Брянской обл. открыт храм в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина».

Святые, крестные ходы. Одним из важнейших событий церковной жизни епархии стало 2-е обретение мощей св. кн. Олега Романовича Брянского в 1995 г.; в наст. время мощи святого открыто почивают во Введенском храме Петропавловского мон-ря. В дни памяти блгв. кн. Олега Брянского (20 сент.) и прп. Поликарпа Брянского (23 февр.) в Брянске совершаются крестные ходы. Особо почитаются в епархии иконы Божией Матери Свенская (Печерская) в Свенском мон-ре, «Споручница грешных» в Николо-Одринском мон-ре, Казанская в Площанской пуст., Молченская в Крестовоздвиженском севском

мон-ре, Чолнская в Сретенской ц. г. Трубчевска, Балькинская в Никольской ц. с. Балькина (Погарский р-н), «Одигитрия» в Свято-Аннинской ц. с. Чубковичи (Стародубский р-н). Св. источники: Свенский близ Свенского мон-ря, Казанский, Никольский и Германовский близ Площанской пуст., Никольский в Николо-Одринском монастыре, Громовой колодец близ с. Алешня Дубровского р-на, Казанский близ городища Брянска, Бого-явленский и Знаменский в г. Дятьково.

В епархии особо чтится память архиеп. Даниила (Троицкого), старцев иеромонахов Антония (Дудича; † 1956, погребен в Брянске) и Евфимия (Василенко; † после 1955, погребен в Клинцах).

Монастыри. В нач. 2003 г. в Б. и С. е. существовали мон-ри: *Свенский в честь Успения Пресвятой Богородицы* (муж., основан в 1288 г., закрыт в 1924, возобновлен в 1992), *севский во имя Св. Троицы* (муж., основан в нач. XVII в. как жен., закрыт в 1921, возобновлен как муж. 7 окт. 2002), *Площанский Казанской иконы Божией Матери* (муж., основан на оз. Площанском ок. XVI в., закрыт в 1924, возобновлен в 1994), *брянский во имя свт. Николая* (муж., основан 7 окт. 2002), *брянский во имя апостолов Петра и Павла* (жен., основан как муж. ранее 1288 г. кн. Олегом Романовичем, в 1918 закрыт, возобновлен 7 окт. 2002), *Одрин во имя свт. Николая* (близ г. Карачева, жен., существовал в кон. XVII в. как муж., закрыт в 1924, возобновлен 2 марта 1995); *севский в честь Воздвижения Креста* (жен., основан 7 марта 2000).

До XVIII в. на Брянщине существовали мон-ри: брянский Вознесенский (жен., основан в 1703 на месте существовавшей в XVII в.



Чудотворная икона Божией Матери
«Споручница грешных» из Николо-
Одринского мон-ря. XIX в.

Предтечевой муж. пуст., упразднен в 1706), Супоневский Георгиевский (жен., основан не позднее XVI в., razoren крымскими татарами в 1664), карачевский при ц. Димитрия Солунского (жен., основан в кон. XVI в., razoren литовцами в 1615), трубчевский в честь Преображения Господня (жен., основан в 1-й пол. XVII в., закрыт в 1690). В 1764–1786 гг. на территории совр. Б. и С. е. были упразднены мон-ри: *Поликарпов брянский в честь Преображения Господня* (муж., основан в нач. XVII в.); Белопесоцкий Предтеченский в Брянске (муж., основан в XVI в., в 1706 преобразован в жен.); Тихонова пуст. (муж., основана в XVI в.); трубчевский Ильинский (жен., основан в 1674); каташинский во имя свт. Николая Чудотворца (муж., основан в 1682); Введенский Новодевичий (основан во 2-й пол. XVII в.); Борщёвая Николаевская пуст. (основана ранее XVII в.), Предтечева Яменская пуст. (основана ранее XVII в.); Полпинская во имя Иоанна Предтечи пуст.

(муж., в с. Полпине, в 9 км к востоку от Брянска при р. Сне-



Церковь во имя
преподобных Антония
и Феодосия Киево-
Печерских в Свенском
Успенском мон-ре.
Фотография.
Нач. XX в.

жети, основана в 1712); Воскресенский в Брянске (жен., основан в



1713); Радогощская Спасская пуст. (время основания неизвестно). В посаде Злынка (в наст. время город) в 1828 г. был закрыт единоверческий Троицкий муж. мон-рь (основан в 70-х гг. XIX в. как старообрядческий, в 1784 перешел в единоверие). В 20-х гг. XX в. были закрыты трубчевский Чолнский Спасский (на р. Десне, в 13 км от г. Трубчевска, муж., основан в XVI (?) в., закрыт в 1923), севский в честь Преображения Господня (муж., основан в 1618, с 1764 архиерейский дом, закрыт в 1921), Каменский Успенский (муж., основан в 1681, в 1786 преобразован в жен., закрыт в 1928), *Белобережская брянская пуст.* (в урочище Белые Берега на берегу р. Снежети, муж., основана в 1706, закрыта в 1920), климовский в честь Покрова Пресв. Богородицы (муж., основан в 1765 как старообрядческий, в 1847 перешел в единоверие, закрыт в 1923), Малиноостровский Рождество-Богородицкий (муж., основан в 1768 как старообрядческий, в 1842 перешел в единоверие, в 1865 преобразован в жен. общежительный, закрыт в 1926), Клетнянская Троицкая пуст. (основана в 1851, в 1918 преобразована в приход), Разрытовский Свято-Троицкий Покровский (жен., основан как община в 1900, в 1904 преобразован в мон-рь, закрыт в 1921) мон-ри.

Архиереи: еп. Амвросий (Смирнов; кон. 1920 (нач. 1921?) — 1923); еп. Агапит (Борзаковский; 25 мая 1924 — 4 июня 1930); еп. Матфей (Храмцев; 1930 — 7 апр. 1931); еп. Даниил (Троицкий; дек. 1931 — нач. 1934, с 7 янв. 1934 архиеп.); еп. Иоасаф (Шишковский-Дрылевский; 5 апр. 1934 — 15 дек. 1935, с 1935 архиеп.); еп. Ювеналий (Машковский; назначен 6 марта 1936; в управление не вступил); 30 июля 1936 — окт. 1936 г. епархией временно управлял

викарий Московской епархии Волоколамский еп. Иоанн (Соколов); в 1937–1941 гг. кафедра не замещалась; 17 мая 1942 — лето 1943 г. входила в Смоленско-Брянскую епархию Белорусской Церкви, в 1945 — нач. 1994 г. — в состав Орловской и Брянской епархии; архиеп. Мелхиседек (Лебедев; 28 февр. 1994 — 13 марта 2002); еп. Феофилакт (Моисеев; с 20 апр. 2002).

Арх.: Архив ЦНЦ; ГАБО. Ф. 85. Оп. 1. № 492. Л. 1–5.

Лит.: Мануйл. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 29, 190, 191; Т. 3. С. 22, 23; Т. 4. С. 333, 335; Т. 5. С. 307; Т. 6. С. 306, 307. Т. 7. С. 482, 483; Иоанн (Снычѳ). Топография. Т. 1. С. 31; Брянские святые. Брянск, 1990; Козловский Г., свящ. Православные обители Брянского края: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1991. Ркп.; Акты свт. Тихона. С. 938; Из истории Брянского края. Брянск, 1995; Православный летописец Брянского края. Брянск, 1996; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 31, 73, 363, 514; Кизимова С. П., Зубова Е. М. По следам святых обителей: Из истории мон-рей и пустыней Брянского края. Брянск, 1999; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 169–171.

БРЯНСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект Российской Федерации. Территория — 34,9 тыс. кв. км. Центр: Брянск. **География.** Б. о. расположена на юго-западе европ. части России в центре Восточно-Европейской равнины. Граничит на западе с Белоруссией (Гомельская и Могилевская области), на юге — с Украиной (Черниговская и Сумская области), на востоке — с Курской и Орловской областями, на севере — со Смоленской и Калужской областями Российской Федерации. Через Б. о. протекает р. Десна, леса занимают ок. 40% территории региона. **Население:** 1399,8 тыс. чел. (1 окт. 2002). Национальный состав: 96% — русские, ок. 2% — украинцы, 1% — белорусы, ок. 1% — др. национальности. **Адм. устройство.** Брянская губ. была образована 1 апр. 1920 г.,

*Белобережская
пустынь.
Фотография.
Нач. XX в. (РГАЛИ)*

в 1929 г. вошла в новоучрежденную Западную обл. (с центром в Смоленске), с 1937 г. в составе Орлов-

ской обл. 5 июля 1944 г. из зап. районов Орловской обл. образована Б. о. В состав области входят 27 районов, 16 городов, 29 поселков городского типа.

Религия. К янв. 2003 г. в Б. о. было зарегистрировано 211 религ. орг-ций (из них 137 входят в РПЦ), отдельные религ. общины существуют без регистрации.

Русская Православная Церковь. Территория Б. о. совпадает с территорией *Брянской и Севской епархии* РПЦ (кафедральный город — Брянск). В епархии действуют 130 приходов, 4 муж. (*Свенский в честь Успения Пресвятой Богородицы, севский во имя Св. Троицы, Площанский Казанской иконы Божией Матери, брянский во имя свт. Николая*) и 3 жен. (*брянский во имя апостолов Петра и Павла, Одрин во имя свт. Николая, севский в честь Воздвижения Креста*) мон-ря.

Первоначально территория совр. Б. о. входила в состав *Черниговской епархии*, учрежденной в кон. Х в. или в 1024–1036 гг.; с 1215 г. ее епископы носили титул «Черниговские и Брянские». В 1246 г. черниговский кн. Роман Михайлович переселился из разоренного татарами Чернигова в Брянск. По-видимому, в то же время в Брянск переехал и Черниговский епископ, с 1256 г. архиереи Черниговско-Брянской кафедры носили титул «Брянские и Черниговские» или «Черниговские и Брянские». В 1356 г. Брянск был присоединен к *Великому княжеству Литовскому*, с 1458 г. Черниговско-Брянская епархия входила в *Западнорусскую митрополию*. В 1500 г. Брянск отошел к России, значительная часть территории совр. Б. о. воссоединилась с Московской митрополией и вошла в *Смоленскую епархию*, в 1625 г. была включена в *Патриаршую область* (после упразднения Патриаршества именовалась Синодальной). В 1764–1788 гг. Брянщина являлась частью Московской епархии, в 1788–1920 гг. — Орловской и Севской епархии. После создания Брянской губ., в кон. 1920 или нач. 1921 г., была учреждена Брянская епархия. Ее территория в 1945 г. вошла в состав Орловской епархии, в 1994 г. епархия была воссоздана с названием «Брянская и Севская».

До Октябрьской революции 1917 г. на территории совр. Б. о. действовало ок. 1 тыс. правосл. храмов





Церковь в честь
Преображения Господня в Брянске.
Фотография. 90-е гг. XX в.

и 14 мон-рей, в нач. 1941 г. — 11 храмов, все мон-ри были закрыты, в кон. 1945 г. — 99 храмов, в 1962 г. — 54, в 1986 г. — 40, в 2003 г. — 130 храмов, 7 мон-рей. В 1956 г. в Б. о. служили 81 священник и 10 диаконов, в 1963 г. — 49 священнослужителей, в 1989 г. — 61 священник и 4 диакона, в 2003 г. — 184 священника и 26 диаконов.

Старообрядчество. В кон. XVII в. на брянских землях, граничивших с Речью Посполитой, начали создаваться поселения и слободы старообрядцев, бежавших из центра: в 1682 г. возник старообрядческий скит Злынка (ныне город), в 1701 г. — слобода Зыбка, положившая начало г. Новозыбкову. Крупным центром старообрядчества в нач. XVIII в. стали окрестности Стародуба: на земли Стародубского казачьего полка переселилось большое число старообрядцев с *Ветки* (совр. Гомельская обл.), после того как в 1735–1736 и 1763–1764 гг. власти разгромили их поселения. Ведущая роль на Брянщине среди старообрядцев принадлежала *беглопоповцам*, во 2-й пол. XIX в. беглопоповцы делились на множество согласий: *лужковское*, «перемазанское», *дьяконовское*.

В наст. время в Б. о. действует 5 приходов *Русской Древлеправославной церкви* (беглопоповцы): в городах Новозыбков, Злынка, пос. Климово, 2 сельских прихода в Стародубском р-не, а также Троицкий муж. мон-рь в с. Каменка Злынковского р-на. С 1963 г. глава Древле-

православной церкви (с марта 2002 Древлеправославный патриарх московский и всея Руси) имеет свою резиденцию в Новозыбкове. На территории Б. о. действуют 3 прихода Русской православной старообрядческой церкви (*Белокриницкая иерархия*): в городах Новозыбков, Клинцы и пос. Климово, — входящие в Клинцовскую и Новозыбковскую епархию. В Злынке существует община *беспоповцев*.

Российская православная свободная церковь имеет в Б. о. 1 общину (возникла в 1990) при Ильинской ц. в г. Трубчевске, входящую в Тульскую епархию.

Католичество. Католич. община сложилась в Брянске в период первой мировой войны из числа польск. беженцев и просуществовала до сер. 30-х гг. В дек. 1998 г. была зарегистрирована как приход Непрестанной помощи Божией Матери.

Протестантизм. Общины *евангельских христиан* и *баптистов* появились на Брянщине в кон. XIX в. среди рабочих — выходцев с Украины; к 1944 г. число таких общин было незначительным. В наст. время в Б. о. зарегистрирован областной совет объединения евангельских христиан, 15 баптистских общин и Библейский колледж, кроме того, в районах области действуют без регистрации ок. 40 баптистских общин. Христиане веры евангельской (см. ст. *Пятидесятники*) появились в Б. о. в 1968 г., сегодня они имеют религ. центр и 12 общин. Существует также община пресвитериан (см. ст. *Пресвитерианство*) в г. Унеча (зарегистрирована в 2000), а также неск. религ. объединений, к-рые относят себя к разным направлениям протестантизма. Большинство протестант. общин находятся в городах Клинцы, Унеча, Дятьково и поселках Клетня, Навля, Суземка.

Иудаизм. Появление в кон. XVIII в. иудейских общин на территории совр. Б. о. связано с тем, что отдельные ее районы (бывш. Суражский, Мглинский, Новозыбковский и Стародубский уезды Черниговской губ.) входили в черту оседлости (существовала в 1791–1917, была границей территории, на к-рой разрешалось постоянное жительство евреям). В наст. время зарегистрированы 6 иудейских объединений в городах Брянск, Клинцы, Новозыбков и Унеча.

Новые религиозные движения появились в Б. о. в 90-х гг. XX в. Нек-рые религ. объединения — *Новоапостольская церковь* (с 1995), христиане-адвентисты седьмого дня (с 1990, в наст. время существует 7 общин), *Иеговы свидетели* (с 1999 действует 1 община), харизматические протестант. общины, объединения под названием «Церковь полного Евангелия» — прошли регистрацию. Саентологическая церковь (действует как центр «Дианетики» с 1994; см. *Саентология*), *Международное общество сознания Кришны* (с 1994) и церковь объединения (с 1993; см. ст. *Мун Сан-Мён*) действуют без регистрации. Большинство общин новых религ. движений находятся в Брянске.

Лит.: *Говоров М. М., Соколов В. К.* Ист. места Брянской обл. Брянск, 1955; *Бабушкин А. Н.* Брянская область: Геогр. и ист.-экон. очерк. Брянск, 1958; *Брянску — 1000 лет: Сб. докладов и мат.-лов.* Тула, 1986; *Административно-территориальное деление Брянского края за 1916–1985 гг.: Ист.-геогр. справ.* Тула, 1987. Т. 1; 1989. Т. 2; *Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Брянская область.* М., 1998; *Соколов Я. Д.* Седая Брянская старина. Брянск, 2001; *Крашенинников В. В.* История Брянского края, с древнейших времен до кон. XIX в. Брянск, 2001. Ч. 1.

А. Ф. Тришин

БРЯНСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТЫТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Брянской и Севской епархии), в Брянске при храме свт. Николая, открыт решением Свящ. Синода от 7 окт. 2002 г. Никольский храм, в к-ром совершаются богослу-

Монастырь во имя свт. Николая
Чудотворца в Брянске. Фотография.
90-е гг. XX в.





жения, был построен в 1751 г. на месте древней одноименной церкви XIV в., закрыт в 60-х гг. XX в., возрожден 19 дек. 1999 г. В 2003 г. велось строительство келейного корпуса. В мон-ре 4 насельника, настоятель иером. Глеб (Шматов).

Арх.: Архив ЦНЦ.

БРЯНСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ ПЕТРА И ПАВЛА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Брянской и Севской епархии), в Брянске, первоначально муж. Основан ранее 1288 г., поскольку упоминается в легенде об основании *Свенского мон-ря* (XVII в.): в 1288 г. слепнувший кн. Роман Михайлович в надежде на исцеление послал в Киево-Печерский мон-рь за чудотворной иконой Божией Матери архимандрита Б. м. (ДРВ. Ч. 19. С. 284–293). О древнейшей истории мон-ря документальных свидетельств не сохранилось. В рукописных святцах XVII–XVIII вв. говорится о том, что в Б. м. был похоронен принявший монашеский постриг св. кн. *Олег Романович* Брянский († кон. XIII в.), из этого сообщения архиеп. *Филарет (Гумилевский)* сделал вывод, что св. князь являлся основателем обители (*Филарет*. С. 103–104). Синодики, которые отражают тексты старше XVII в. (напр., Любецкий), сообщая о пострижении кн. Олега в монашество, ничего не говорят о месте его погребения (*Зотов*. С. 82–83). К нач. XIV в. в Б. м. существовала деревянная ц. во имя апостолов Петра и Павла. К сер. того столетия обитель пришла в упадок, неоднократно (в 1356, 1534, 1583, 1609) она разорялась литов. войсками и запорожскими казаками. В 20-х гг. XVII в. Б. м. отстроился, согласно писцовым книгам 1626–1629 гг., в мон-ре существовали Петропавловская ц., 5 келий, обитель владела с. Городищем с Благовещенской ц. на р. Десне и пашнями пустоши Лизовицы. Патриарх *Никон* возводил Б. м. на степень ставропигии.

К нач. XVIII в. деревянная Петропавловская ц. обветшала, и 25 апр. 1702 г. брянские стряпчие Ф. и П. Саловы обратились в Патриарший приказ с просьбой о разрешении построить в Б. м. новый храм для поминовения своих родителей. В том же году был возведен каменный собор в честь Введения во храм Богородицы с теплым приделом во

имя апостолов Петра и Павла; в 1755 г. по прошению купца И. А. Никулина в храме был устроен придел в честь иконы Божией Матери «Знамение». В 1781 г. на св. вратах построили деревянную ц. во имя прор. Илии. В 1-й пол. XVIII в. Б. м. владел селами Полпино, Городище на р. Десне, дер. Ходиловичи, мельницей на р. Снежети, земельными участками в Брянске, мон-рю принадлежали 1423 крестьянина. На землях обители находились Полпинская и *Белобережская* пустыни, до 1764 г. к Б. м. был приписан *Поликарпов мон-рь*, братия мон-ря устроила неск. скитов в Брянском у. В 1766 г. Б. м. был причислен к 3-му классу, до этого времени настоятели обители имели сан архимандрита, с 1766 г. — сан игумена. В 1796 г. в Б. м. было передано имущество упраздненного брянского Вознесенского жен. мон-ря. При Б. м. действовало уездное ДУ, находившееся в ведении Орловской ДС.

В нач. XIX в. Б. м. пришел в запустение и указом Синода от 17 сент. 1831 г. был упразднен с переводом насельников в новоучрежденный Троицкий мон-рь в Ельце. 18 нояб. 1833 г. обитель восстановили как жен. по ходатайству и на средства купцов И. и К. Семькиных. При игум. Иринархе (1837–1854) в Б. м. были построены каменный келейный корпус, деревянный флигель, каменная ограда, увеличилась территория мон-ря. При игум. Амфилохии (1854–1871) вместо обветшавшей Ильинской ц. на св. вратах был воздвигнут двухэтажный Ильинский храм с 4 престолами: верхними — в честь Сретения Господня и во имя вмц. Екатерины и нижними — в честь Владимирской иконы Божией Матери и во имя прор. Илии; возведены 2 каменных келейных корпуса. 18 нояб. 1875 г. при мон-ре открылась школа, где бесплатно обучалось до 100 девочек. На средства купцов Могилёвцевых в 1905 г. в мон-ре устроили водопровод, в 1911 г. был поставлен больничный корпус. В 1914 г. в больнице и гостинице мон-ря разместился военный госпиталь. В 1836 г. в Б. м. жили 14 насельниц, в 1871 г. — 161, в 1917 г. — 176 монахинь и послушниц, к этому времени мон-рь владел 108 дес. земли.

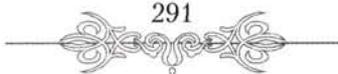
Мощи св. кн. Олега Брянского, главная святыня Б. м., первоначально почили под спудом на террито-



Церковь в честь Введения Божией Матери во храм. 1702 г. Фотография. 90-е гг. XX в.

рии обители. 14 нояб. 1893 г. вел. кн. *Константин Константинович* пожаловал мон-рю икону св. князя, позолоченную лампаду и 600 р. Др. святыней была местночтимая *Казанская икона Божией Матери* — копия с чудотворного образа, вложенного в 1620 г. царем *Михаилом Феодоровичем* в Площанскую пуст. В Б. м. хранился также чтимый резной образ свт. Николая Чудотворца, перенесенный из сгоревшей Николаевской ц. Брянска.

В дек. 1918 г. указом Брянского уездного исполкома монахини были выселены из мон-ря, в кельях поселились рабочие Брянского арсенала, храмы были закрыты. В ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* из мон-ря было конфисковано большое количество богослужебной утвари. Б. м. был окончательно закрыт указом Брянского исполкома 1 июня 1923 г., кельи были отданы под квартиры рабочих и общежитие для учащихся, неск. корпусов заняла прачечная, обслуживавшая военный гарнизон. В Ильинской ц. устроили рабочий клуб, в посл. переоборудованный под кинотеатр, затем храм разрушили. Во Введенском храме разместился губ. архив, главы собора и колокольня были разобраны. В нач. 30-х гг. XX в. при Брянском еп. сщмч. *Данииле (Троицком)* были обретены и перезахоронены под алтарем Введенской ц.





Рака с мощами св. кн. Олега Брянского.
Фотография. 2003 г.

мощи св. кн. Олега, в 1944 г. Введенский храм был открыт как приходской, бывш. насельницы мон-ря прислуживали за богослужениями. 10 авг. 1995 г. состоялось 2-е обретение мощей кн. Олега, к-рые в наст. время открыто почивают в монастырском Введенском храме.

Решением Свящ. Синода от 7 окт. 2002 г. мон-рь был открыт как женский, настоятельницей назначена инокиня Сергия (Ёжикова), переведенная из *александровского в честь Успения Божией Матери мон-ря*. К июню 2003 г. в Б. м. живут 3 инокини, бывш. насельницы *Одринского мон-ря*. Богослужения совершаются в отреставрированной Введенской ц. Мон-рю принадлежат сестринский корпус и хозяйственные помещения, часть территории обители с игуменским корпусом занимает кожно-венерологический диспансер. Арх.: ГА Брянской обл.: Ф. 508–ОДФ. Оп. 1. Д. 15, 22, 28, 61, 62; Ф. 197–ОДФ. Оп. 1. Д. 2037; Ф. 543–ОДФ. Оп. 1. Д. 64; Ф. 85. Оп. 1. Д. 735; Оп. 2. Д. 10, 33. Ист.: ОДДС. Т. 1. 1868. С. 553–554; Т. 2. Ч. 1. 1879. С. 440–441; Т. 5. 1885. С. 302–303. Лит.: ИРИ. Т. 3. С. 460; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. Сент. С. 102–104; Брянский Петропавловский жен. мон-рь: Мат-лы для истории сей обители и елецкого Троицкого мон-ря. Брянск, 1886. С. 5–48; *Зверинский*. Т. 1. № 353; *Зотов Р. В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 84–85; Брянский Петропавловский жен. мон-рь. Брянск, 1895. С. 3–12; *Пясецкий Г. М.* История Орловской епархии и описание церквей, приходов и мон-рей. Орел, 1899. С. 73–76, 80, 90, 143; *Коваленко Э. П.* Олег Брянский и Петропавловский мон-рь // Страницы истории города Брянска: Мат-лы ист.-краевед. конф. Брянск, 1997. С. 32–40; Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Брянская обл. М., 1998. С. 20, 58, 72–74, 76, 144–147; *Кизимова С. П., Зубова Е. М.* По следам святых обителей: Из истории мон-рей и пустыней Брянского края. Брянск, 1999.

Ю. Е. Букатина

БУАССЕРÉ [франц. Boissérée] Сульпиз (2.08.1783, Кёльн — 2.05.1854, Бонн) и Мельхиор (23.04.1786, Кёльн — 14.05.1851, Бонн), братья, нем. коллекционеры и историки искусства. С 1799 г. Сульпиз изучал изобразительное искусство в Кёльне. Мельхиор первоначально увлекался естественными науками. В 1803 г. они отправились в Париж исследовать собранные Наполеоном культурные ценности, где познакомились с Ф. Шлегелем, читавшим частные лекции по истории искусства, под его влиянием перешли в католичество. Путешествуя по городам Бельгии, Голландии, Швейцарии и по Рейну, братья составили коллекцию более чем из 200 произведений средневеков. нем. и нидерланд. религ. искусства и систематизировали ее по школам и периодам. В 20-х гг. XIX в. строительство собора в Кёльне было возобновлено усилиями Сульпиза, взгляды к-рого определили стилистику неоготики XIX в. В 1827 г. собрание Б. приобрел Людвиг I Баварский, с 1836 г. коллекция стала ядром мюнхенской Старой Пинакотекы. В 1835–1837 гг. Сульпиз занимал должность главного хранителя скульптурных памятников Баварии. Произведения из своей коллекции братья Б. издали в литографированных копиях (литограф И. Н. Стрикнер).

Соч.: Die Beschreibung des Tempels des heiligen Grales in dem Heldengedicht: Titulrel. Kap. 3. Münch., 1834, 1835; Die Kaiser-Dalmatika in der St. Peterkirche zu Rom. Münch., 1843; Histoire et description de la cathédrale de Cologne. Münch., 1843; S. Boissérée: Briefwechsel, Tagebücher. Stuttg., 1862. Gött., 1970. 2 Bde.

Изд.: Denkmale der Baukunst vom 7. bis zum 13. Jh. am Nieder-Rhein. Münch., 1833, 1844²; Die Sammlung alt-nieder- und ober-Deutscher Gemälde der Brüder Boissérée und Bertram / Lithogr. v. J. N. Strixner. Stuttg., 1821–1836. 40 Lfg.

Лит.: *Firmenich-Richartz E.* Die Brüder Boissérée: S. und M. Boissérée als Kunstsammler: Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Jena, 1916; *Moisy P.* Les séjours en France de Sulpice Boissérée: (1820–1825). Lyon, 1956; *Gethmann-Siefert A., Püggeler O.* Kunst als Kulturgut: die Bildersammlung der Brüder Boissérée — ein Schritt in der Begründung des Museums. Bonn, 1995; *Bisky J.* Poesie der Baukunst: Architekturästhetik von Winkelmann bis Boissérée. Weimar, 2000; *Heck-*

mann U. Die Sammlung Boissérée: Konzeption und Rezeptionsgeschichte einer romantischen Kunstsammlung zwischen 1804 und 1827. Münch., 2003.

Свящ. Стефан Ванеян

БУАСЬÉ [Буассье; франц. Boissier] Мари Луи Гастон (15.08.1823, Ним — 11.06.1908, Вирофле под Парижем), франц. историк и филолог, специалист по культуре



Г. Буассье.
Фотография. Кон. XIX в.

античного мира и истории раннего христианства. Член Французской академии (с 1876), Академии надписей и изящной словесности (с 1886), чл.-кор. Петербургской АН (с 1894).

В 1865–1899 гг. преподавал рим. словесность в Высшей нормальной школе, в 1865–1906 гг. профессор лат. поэзии в Коллеж де Франс. Будучи на протяжении мн. лет членом и председателем Высшего совета народного образования, отстаивал сохранение гуманитарных традиций в среднем и высшем образовании.

Список трудов Б. насчитывает более 430 опубликованных произведений, среди к-рых более 10 монографий. Сочинения тематически разделяются на неск. групп. Первую представляют исследования, посвященные истории рим. лит-ры и рим. общественной жизни. Это фундаментальная работа о Марке Теренции Варроне (1861), книги «Цицерон и его друзья» (1865) и «Оппозиция при Цезарях» (1875), очерки «Заговор Катилины» (1905) и «Тацит» (1903). Др. группу составляют пользовавшиеся большой популярностью историко-археологические очерки — своего рода путеводители по отдельным центрам и областям рим. мира, составленные отчасти по древним и новым описаниям, отчасти на основании собственных наблюдений и впечатлений Б. от археологических памятников («Археоло-



гические прогулки: Рим и Помпеи», 1880; «Новые археологические прогулки: Гораций и Вергилий», 1886; «Римская Африка: Археологические прогулки по Алжиру и Тунису», 1895).

Особого внимания заслуживает 3-я группа произведений Б., посвященных религ. жизни древнего Рима и истории раннего христианства: «Римская религия от Августа до Антонинов» (1874) и «Конец язычества. Исследование о последней религиозной борьбе на Западе IV в.» (1891). Эти наиболее обширные из сочинений Б. (каждое из них было издано в 2 т.) дают обстоятельный анализ рим. лит. традиции, исследуемой в ее отношении к религии.

В 1-й работе анализируется религ. политика рим. императоров, создателей системы принципата, стремившихся восстановить значение традиц. рим. культов, авторитет к-рых во II–I вв. до Р. Х. в Римской республике был сильно подорван развившимся религ. индифферентизмом общества и наступлением вост. культов. Чтобы показать закономерность этих усилий рим. имп. власти, равно как и неизбежность общей их неудачи, Б. проследживает формирование старинных языческих культов у римлян, показывает их связь с патриархальными началами рим. общественной жизни (культы предков и домашнего очага), подчеркивает их роль как гарантов традиц. гражданской морали. По мысли ученого, существенная ограниченность патриархального рим. язычества, его внимание к внешней, обрядовой стороне, его гипертрофированный формализм обусловили кризис религ. сознания в Риме на рубеже старой и новой эры и подготовили вытеснение язычества пришедшим с Востока христианством. Целенаправленные усилия гос-ва в первые века Римской империи лишь приостановили на нек-рое время этот кризис, к-рый с большей силой разразился в IV в.

Эта заключительная фаза в религ. истории античного мира рассмотрена во 2-й книге, где главное внимание уделено ключевым событиям и фигурам века *Константина Великого*. Б. охватывает все явления религ. жизни: и уходящего язычества, и торжествующего христианства. Характеристики защитников язычества Квинта Аврелия *Сим-*

маха и имп. *Юлиана Отступника* соседствуют с обзором проповеднической и лит. деятельности свт. *Амвросия Медиоланского* и блж. *Августина*. В обеих работах дан подробный анализ рим. религ. истории от первых установлений легендарных царей Ромула и Нумы Помпилия до краха язычества, нашедшего выражение в удалении по настоянию св. Амвросия алтаря Победы из зала заседаний сената и закрытии древних храмов.

Соч.: Собр. соч.: В 10 т. / Под ред. Э. Д. Фролова. СПб., 1993–[1998]. Т. 1, 2, 5; Cicéron et ses amis: Étude sur la société romaine du temps de César. P., 1865 (рус. пер.: Цицерон и его друзья // Собр. соч. СПб., 1993. Т. 2); La religion romaine d'Auguste aux Antonins. P., 1874 (рус. пер.: Римская религия от времени Августа до Антонинов. М., 1914); L'opposition sous les Césars. P., 1875 (рус. пер.: Оппозиция при Цезарях // Собр. соч. Т. 5); De l'authenticité de la lettre de Pline au sujet des Chrétiens. P., 1876; Promenades archéologiques: Rome et Pompéi. P., 1880 (рус. пер.: Археологические прогулки по Риму. М., 1915); Nouvelles promenades archéologiques: Horace et Virgile. P., 1886; La fin du paganisme: Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e siècle. P., 1891.

Лит.: *Латышев В. В.* Гастон Буассье (1823–1908): Некролог // ИИАН. Сер. 6. 1908. № 14. С. 1111–1112; *Pichon R.* La vie et l'œuvre de G. Boissier // Revue des deux mondes. 1908. Т. 46. P. 284–321; *Dorez L.* Bibliographie des travaux et ouvrages de G. Boissier // Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres. 1908. P. 712–755; *Perrot G.* Notice sur la vie et les travaux de M.-L.-A.-G. Boissier // Ibid. P. 644–711; *Leguay P.* Boissier // DBF. Т. 6. Col. 846–847; *Фролов Э. Д.* Римская история в трудах Г. Буассье // *Буассье Г.* Собр. соч. 1993. Т. 1. С. 1–31.

Э. Д. Фролов

БУБЕР [нем. Buber] Мартин (Мардохай) (8.02.1878, Вена — 13.06.1965, Иерусалим), немецко-евр. философ и писатель, религ. мыслитель иудаизма. Ввиду развода родителей воспитывался во Львове у деда С. Бубера, известного в свое время исследователя евр. традиции. В 1896–1899 гг. изучал философию в Вене, Лейпциге, Цюрихе и Берлине, занимаясь также мистическими традициями Европы и Азии. В 1898–1904 гг. принимал участие в т. н. демократической фракции сионистского движения, но позднее отошел от политического сионизма, предпочитая ему работу над возрождением евр. культуры в широком мировом контексте. Это было связано помимо культурного универсализма Б. с присущими ему симпатиями к мирному анархизму и к идеям ненасильственного действия;

он мечтал о свободных кооперативных поселениях евреев в Палестине без гос-ва и армии. В 1924–1933 гг. Б. — профессор философии иудаизма и этики в ун-те Франкфурта-на-Майне; с приходом к власти национал-социализма сложил с себя профессорские обязанности, но сначала оставался в Германии, участвуя в попытках наладить для нем. евреев возможность образования. В 1938 г. эмигрировал в Палестину, был профессором социальной философии в Иерусалимском ун-те; в 1947 г. высказывал скептическое отношение к разделу Палестины, призывал к мирному сосуществованию с арабами. После второй мировой войны выступал с лекциями в США и ФРГ.

Важнейший философский труд Б. — «Ich und Du» (Я и Ты. 1923). В его основе лежит противопоставление 2 типов отношения к действительности, выражаемое 2 парами слов: «Я и Оно» и «Я и Ты». Пока все сущее находится под знаком «Оно» как предмет чисто прагматического опыта, человек пребывает чужд личному бытию; он становится личностью в той степени, в к-рой обретает отношение, находящееся под знаком «Ты», — к природе, к др. человеку и, наконец, к «абсолютному Ты», т. е. к Богу. При достаточной последовательности 2-я позиция способна снять противоречие между ощущением себя внутри мира и преданием себя Богу: «Заключить весь мир в Ты, воздавая миру его права и его правду, не признавая ничего рядом с Богом, но видя все в Нем, — таково совершенное отношение» (Werke. Bd. 1. S. 131).

Взгляд Б. на христианство определился в виде парадигмы, позднее усвоенной рядом иудаистских мыслителей XX в. (Ш. Бен-Хорин и др.): сравнительно мягко выраженное, но определенное дистанцирование от христ. веры в *Воплощение* уравнивается подчеркнуто позитивным интересом к человеческому облику Иисуса Христа как «великого Брата» (Zwei Glaubensweisen. Hdlb., 1986. S. 3). Такой интерес при всей эмоциональной искренности Б. был детерминирован чисто культурной ситуацией: Б. ощущал себя принадлежащим одновременно к евр. традиции и к европ. культуре, воспринимая последнюю как христ. в ее глубинной сути, а потому требующую ради подлинного единства с ней вникания в образ Христа.





Лит. творчество Б. (философская проза, пересказы хасидских легенд, произведения беллетристических жанров, напр. повесть из жизни мистически настроенного еврейства времен наполеоновских войн «Gog und Magog» (Гог и Магог. 1941)) представлено в различных языках и культурах. Немецкоязычные тексты Б. обладают столь высокими лит. достоинствами, что нем. писатель Г. Гессе пытался выдвигать их на Нобелевскую премию по лит.-ре. Однако переселение в Палестину и жизнь в Израиле побуждали его к творчеству на иврите; для нек-рых книг создавались авторские версии на обоих языках.

Особый интерес представляет новый перевод ветхозаветных книг на нем. язык, начатый Б. в 1925 г. совместно с Ф. Розенцвейгом и после смерти последнего (1929) доведенный Б. до конца (Die Schrift, zu verdeutschen unternommen / von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig: In 13 Bde. Köln, 1926–1938). Этот перевод, желающий быть подчеркнут «еврейским», спорит с европ. традицией библейских переводов — впрочем, противопоставляет ей не столько иную трактовку вероучительных вопросов, сколько иную эстетическую программу, по замыслу ориентированную на воссоздание подлинной архаики текста. Главное его достоинство — блестящая передача ритмов, живого звучания библейской поэзии; главный недостаток — словесная нарочитость, искусственность языка и манеры, связанная с неожиданным на первый взгляд, но по сути неизбежным для Б. влиянием эстетизма нем. символистской культуры нач. XX в. (кружок С. Георге и т. п.). Крайности сходятся: лит. образ библейской архаики, «первозданности» на деле оказывается зависимым от вкусов времени. При всех своих спорных чертах это импонирующее явление языковой стратегии высокого уровня, оказавшее влияние на последующие опыты библейского перевода, прежде всего на франц. перевод А. Шураки, по отношению к к-рым оно остается недостижимым образцом.

Совр. иудаизм относится к Б. без большого интереса; в дискурсе академического характера его интерпретация феноменов евр. традиции не без основания подвергается критике за субъективизм (примером чему может служить научная крити-

ка предложенного им представления о старом хасидизме, с к-рой выступил Г. Шолем), между тем как для направлений фундаменталистского склада оказывается ненужным и вредным самый тип его мысли. (Немаловажную роль играет и то обстоятельство, что хасидизм, бывший для поколения Б. романтическим воспоминанием старины, в наст. время вернулся в жизнь, приобретая особую влиятельность в формах т. н. хабада.) Рецепция идей Б. происходила и происходит в основном за пределами иудаизма: в кругу католич. (Х. У. фон Бальтазар) и особенно протестант. мысли (т. н. диалектическая теология, А. Гёс и др.), в кругу экзистенциальной и персоналистической философии христ. характера (Г. Марсель). Встреча рус. культуры с Б. была предвосхищена личной встречей с ним в 1927 г. поэта-символиста Вяч. Иванова, к-рый писал в письме детям от 26 марта 1927 г.: «Бубер оставляет сильное впечатление: это еврейский праведник с глазами, глубоко входящими в душу, — «истинный израильтянин, в котором нет лукавства», как сказал Иисус Христос про Нафанаила (ср.: Ин 1. 47. — С. А.)... Он полон одной идеей, которая и составляет содержание умственного движения, им возглавляемого; эта идея — вера в живого Бога...» (Иванова Л. Воспоминания: Кн. об отце. М., 1992. С. 173). В кабинете Иванова в Риме книги Б., включая «Я и Ты», стояли, по свидетельству дочери поэта, «на почетном месте» (Там же. С. 174); Б. тоже вспоминал (в одном из писем) своего рус. собеседника уже после смерти последнего. Около того времени, когда произошла упомянутая встреча, в России создавалась книга М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (вышла в 1929), в центре к-рой стоит концепция «диалогизма», весьма близкая центральной интуиции «Я и Ты»; в самой книге отсутствуют указания на ее философские источники, но в личных разговорах Бахтин подтверждал значение импульса, каким была для него философия Б. В 1928 г. Л. И. Шестов познакомился с Б., они переписывались в течение мн. лет; обширные отрывки из переписки были опубликованы на нем. языке и в переводе на рус. в кн. Н. Барановой-Шестовой «Жизнь Льва Шестова» (В 2 т. П., 1983). Шестов

посвятил Б. ст. «Мартин Бубер» (Путь. П., 1933. № 39 (июнь)); позднее вошла в кн.: Шестов Л. Умозрение и Откровение. П., 1964. С. 111–124). Узнав о смерти Шестова, Б. в Иерусалиме «прочел траурную речь о Шестове» (Жизнь Льва Шестова. Т. 2. С. 211). Н. А. Бердяев встречался с Б. на декадах в Понтийни (Франция); в 1933 г. Бердяев опубликовал краткую рецензию: M. Buber. Die Chassidischen Bücher; Ich und Du; Zwiesprache; Koenigtum Göttes. I (Путь. П., 1933. № 38 (май). С. 87–91).

Соч.: Werke: In 3 Bden [Bd. 1: Schriften zur Philosophie; Bd. 2: Schriften zur Bibel; Bd. 3: Schriften zum Hassidismus]. Münch.; Hdlb., 1962–1963; Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden. Köln, 1963; Nachlese. Hdlb., 1965; Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten: In 3 Bden / Hrsg. G. Schaeder. Hdlb., 1972–1975; рус. пер.: Обновление еврейства: Drei Reden über das Judentum. М., 1919; Избр. произведения. Иерусалим, 1989; Проблема человека. М., 1992; Я и Ты. М., 1993; Два образа веры. М., 1995; Хасидские предания. М., 1997; Гог и Магог. Иерусалим, 2002.

Лит.: Friedman M. S. Buber Martin: The Life of Dialogue. L., 1955; Balthasar H. U., von. Einsame Zwiesprache: M. Buber und das Christentum. Köln; Olten, 1958; Ben-Chorin Sch. Zwiesprache mit M. Buber. Münch., 1966; Schaeder G. Martin Buber: Hebräischer Humanismus. Gött., 1966; The Philosophy of M. Buber. La Salle (Illinois), 1967; Moser R. Gotteserfahrung bei M. Buber: Eine theol. Untersuchung. Hdlb., 1979; Wehr G. Martin Buber: Leben, Werk, Wirkung. Zürich, 1991; Israel J. M. Buber: Dialogfilosof och sionist. Stockholm, 1992; Котенко П. В. Проблема конкретности Бога в филос. взглядах Декарта и Бубера // ВМУ: Филос. 1997. № 3. С. 77–88; Лифшицева Т. П. Философия диалога М. Бубера. М., 1999.

Библиогр.: Catanne M. A Bibliography of M. Buber's Works (1895–1957). Jerusalem, 1961.

С. С. Аверинцев

БУГЕНХАГЕН [нем. Bugenhagen] Иоганн (24.06.1485, Воллин, Померания (совр. Волин, Польша) — 20.04.1558, Виттенберг), нем. теолог, один из основателей лютеран. Церкви в Сев. Германии и Дании. Сын члена городского совета, Б. в 1502–1504 гг. учился в ун-те Грайфсвальда, стал ректором городской школы в Трептове (ныне Тшебятув, Польша), в 1509 г. принял сан священника и стал викарием в коллегии каноников трептовской ц. св. Марии. В 1517 г. Б. начал преподавать Свящ. Писание и патристику в монастырской школе в Бельбуке. Он интенсивно занимался самообразованием, экзегетикой, изучением трудов гуманистов. По заказу объединителя померанских земель герц.





Богуслава Х написал первую историю Померании (1518). Знакомство с сочинениями М. Лютера, особенно с его трудом «О Вавилонском пленении Церкви», стало началом нового этапа в жизни Б. В 1521 г. он отправился продолжать свое образование в Виттенбергском ун-те, завоевал доверие Лютера (позже Б. стал его духовником) и дружбу Ф. Меланхтона и в 1523 г. при их поддержке был избран городским пастором Виттенберга. После этого Б. женился и с 1533 г. стал преподавать в Виттенбергском ун-те, не оставляя обязанностей пастора. Б. постоянно занимался экзегетикой, в т. ч. составлением комментариев на Псалтирь, книги пророков и апостольские Послания, стал одним из ближайших сотрудников Лютера при редактировании перевода Библии на нем. язык. Сам Б. переложил лютеровскую Библию на нижненем. диалект (Det Nye Testament. [Wittenberg], 1525; Biblia, das ist die gantze hilige Schrift. Lübeck, 1533).

Свою главную роль в Реформации Б. сыграл как видный организатор, участник строительства лютеран. Церкви и школы в различных землях и городах. В 1528 г. он разработал новую церковную организацию для Брауншвайга, в 1529 г.— для Гамбурга, в 1530–1532 гг.— для Любека, в 1534–1535 гг.— для Померании, в 1537–1539 гг. (по приглашению кор. Христиана II) — для Дании. В 1528–1542 гг. Б. подолгу осуществлял визитации лютеран. школ и церквей в различных областях Саксонии. Ему не раз приходилось вести полемику по вопросам церковной доктрины и практики, в т. ч. письменную дискуссию о трактовке причастия с У. Цвингли (1525) и диспут с анабаптистом М. Гофманом, происходивший в присутствии дат. короля в Фленсбурге (1529). Принципы лютеранства Б. утверждал и в своих лекциях в заново открытом Копенгагенском ун-те, ставшем оплотом протестантизма в Дании (Б. был его ректором в 1538). После кончины Лютера в 1546 г. Б. был вынужден согласиться на ряд отступлений от уже сложившейся традиции лютеран. ортодоксии и богослужения в соответствии с Лейпцигским интеримом (1548) — составленным Меланхтоном вероисповедным документом, предполагавшим компромисс лютеранства и католичества по вопросам оправда-

ния и папской власти, к-рый ввел в своих владениях герц. Мориц Саксонский, поддерживавший в ту пору имп. Карла V, противника Реформации. Эта компромиссная позиция вызвала нападки на Б. ряда его бывш. друзей. После смерти Лютера Б. принял на себя заботу о его семье. Похоронен в городской церкви Виттенберга.

Соч.: Pomerania: In 4 libros divisa 1518. Stettin, 1900; Briefwechsel. Stettin, 1888–1889. Hildesheim, 1966; [Пазн. соч.] // Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung / Hrsg. R. Stupperich. Bremen, 1963.

Лит.: J. Bugenhagen: Beitr. zu seinem 400. Todestag. B., 1958; Wolfinger A. J. Bugenhagen: Mitstreiter, Freund und Beichtvater Luthers. Stuttg., 1958; Rogge I. J. Bugenhagen. B., 1962; Bergsma I. Die Reform der Messliturgie durch J. Bugenhagen (1485–1558). Kevelaer, 1966; Kirchenreform als Gottesdienst: Der Reformator J. Bugenhagen, 1485–1558 / Hrsg. K. Stoll. Hannover, 1985; Leder H.-G., Buske N. Reform und Ordnung aus dem Wort: J. Bugenhagen und die Reformation im Herzogtum Pommern. B., 1985; idem. J. Bugenhagen Pomeranus — vom Reformator zum Reformator. Fr./M., 2002.

В. М. Володарский

БУГОСЛАВСКИЙ Сергей Алексеевич (2.07.1888, Чернигов — 14.01.1945, Москва), историк рус. лит-ры, фольклорист, музыковед, композитор. Род. в семье учителя гимназии. В 1907 г. с серебряной медалью окончил 2-ю киевскую классическую гимназию, одновременно пройдя курс по классу фортепиано в Киевском муз. уч-ще. В 1912 г. окончил историко-филологический фак-т Киевского ун-та св. Владимира, в 1912–1914 гг. являлся профессорским стипендиатом в Киевском ун-те. В 1915 г. назначен приват-доцентом Московского ун-та, где до мая 1917 г. вел специальные курсы по критике текста, древнерус. агиографии, истории рус. летописания. В 1917–1922 гг.

С. А. Бугославский.

Фотография. 20-е гг. XX в. (ИМЛИ)



преподавал сначала в Ялтинской, затем в Симферопольской консерваториях. В 1919–1922 гг. читал курсы по палеографии, древнерус. агиографии и летописанию в Крымском ун-те, сначала в качестве доцента, затем профессора. В 1922–1925 гг. преподавал в Коммунистическом ун-те трудящихся Востока и Высшем литературно-художественном ин-те в Москве. В 1925–1929 гг. муз. руководитель «Радиопередачи» и преподаватель муз. техникума. В 1928 г. для изучения опыта муз. радиовещания на 1 месяц был командирован за границу (в Берлин, Милан и Турин). В 1930–1936 гг. муз. консультант «Межрабпомфильма». С 1936 г. член Московского горкома Союза советских композиторов и лектор Московской гос. филармонии. 16 мая 1939 г. при содействии проф. Н. К. Гудзия определен на должность старшего научного сотрудника по секции древнерус. лит-ры ИМЛИ АН СССР. После эвакуации ин-та в окт. 1941 г. в Ташкент временно выбыл из числа его сотрудников, 1 апр. 1943 г. возобновил работу в ин-те, возглавив группу по собиранию и изучению устного народного творчества периода Великой Отечественной войны. В дек. 1944 г. за лекционную работу в воинских частях и госпиталях награжден медалью «За оборону Москвы».

Научную известность Б. принесли исследования древнерус. лит-ры домонг. периода, прежде всего его многолетняя работа по изучению произведений, посвященных св. князьям *Борису и Глебу*. В 1911 г. соч. Б. «Сказание о святых князьях Борисе и Глебе, приписываемое мниху Иакову (XI в.): Опыт критики текста памятника по 138 спискам» было удостоено золотой медали и премии им. Н. И. Пирогова Киевского ун-та. Готовя к изданию памятника о святых Борисе и Глебе, ученый обобщил свои наблюдения о принципах критики древнерус. текстов в кн. «Несколько замечаний к теории и практике критики текста» (Чернигов, 1913). Издание памятников борисоглебского цикла было начато Б. в 1914 г. в «Киевских университетских известиях» и было окончено изданием кн. «Україно-руські пам'ятки XI–XVIII вв. про князів Бориса та Гліба» (К., 1928). Обобщающим трудом по данной проблематике стала докт. дис.





«Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе», к-рую Б. защитил 16 янв. 1940 г. в ИМЛИ. Опираясь на анализ 255 рукописей, Б. попытался установить первоначальные тексты анонимного «Сказания, и страсти, и похвалы святому мученику Бориса и Глеба» и «Чтения о житии и погублении блаженную страстотерпцу Бориса и Глеба» прп. *Нестора*. Согласно Б., «Сказание», положившее начало самобытному рус. лит. жанру княжеского жития, создано при жизни кн. *Ярослава Мудрого* (1019–1054) на основании летописной повести. В кон. XI в. на основе записей чудес, к-рые велись при церкви в Вышгороде, было составлено «Сказание чудес святою страстотерпцу Христову Романа и Давида», присоединенное к анонимному «Сказанию». К этому же времени ученый относит написание службы и паремийных чтений, посвященных св. князьям. Работа по дополнению анонимного «Сказания» новыми чудесами была продолжена 2 авторами, один из к-рых писал ок. 1108 г., др. — между 1115 и 1125 гг. Вскоре после 1108 г. мон. Киево-Печерского мон-ря Нестор, используя материал анонимного «Сказания» и «Сказания о чудесах», а также летописной статьи 6523 (1015) г., написал «Чтение о Борисе и Глебе». По мнению Б., прп. Нестор, автор «Чтения о Борисе и Глебе» и Жития Феодосия Печерского, не принимал участия в летописании (К вопросу о характере и объеме литературной деятельности прп. Нестора // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 131–186; Кн. 3. С. 153–191). В XII в. на основе летописи и анонимного «Сказания» начали составляться проложные жития св. князей. В XV в. возник духовный стих о святых, передававшийся в устной традиции и записанный значительно позже (списки XVIII в.). В приложении к диссертации помещены текст летописного рассказа, проложные статьи, паремийное чтение, духовный стих о святых князьях. Не все выводы Б. выглядят в полной мере убедительными в свете позднейших научных исследований (см. *Борис и Глеб*), однако его работы внесли большой вклад, во многом не вполне оцененный до сих пор. Б. также исследовал историю текстов Жития Александра Невского, Памяти и похвалы кн. Владимиру и Жития Никиты Переяславского (ра-

бота, посвященная Житию прп. Никиты, сгорела в типографии в 1917). Неск. работ Б. 20-х гг. посвящены проблемам музыки в кино. В 1936 г. была издана его монография «М. М. Ипполитов-Иванов: Жизнь и творчество», в 1943 г. — «М. И. Глинка». В 1938–1939 гг. Б. занимался установлением первоначального текста ПВЛ и в своих выводах существенно разошелся с А. А. Шахматовым (концепция Б. изложена в докладе, с к-рым ученый выступил 20 мая 1939 на заседании секции древней рус. лит-ры ИМЛИ — Архив РАН. Ф. 397. Оп. 2. Ед. хр. 5. Л. 33–34). В 1940 г. текст ПВЛ с критическим аппаратом и вводной статьей Б. был сдан в изд-во Учпедгиз, с началом Великой Отечественной войны работы по изданию были остановлены. Принципы подготовки издания Б. изложил в ст. «Повесть временных лет» (Старинная рус. повесть. М.; Л., 1941. С. 7–37). В последние годы жизни Б. по преимуществу выступал в роли популяризатора муз. фольклора и консультанта народных хоровых коллективов. В 1941 г. опубликовал ст. «Русские народные песни в записи Пушкина», в к-рую вошли нотные записи, сделанные им в пушкинских местах (Пушкин: Временник Пушкинской комиссии. Вып. 6. С. 183–210). В нояб. 1942 г. и окт. 1943 г. он ездил в Архангельск для изучения репертуара сказительниц Северного русского народного хора под рук. А. Я. Колотиловой, в июне–июле 1944 г. — для участия во Всероссийском смотре хоров, исполняющих рус. народные песни. В окт. 1944 г. Б. побывал на Юж. Урале, где выступил с публичными лекциями на тему «Русская народная песня», а также принял участие в реорганизации Челябинского народного хора. Среди муз. сочинений Б. — вокально-инструментальные жанры (симфония с хором «Пушкин», сюита «Песенный рассказ о таджиках»), обработки народных песен, музыка к фильму, симфоническая увертюра. В ОР ИМЛИ (Ф. 573. Оп. 1. Ед. хр. 35) хранятся записи романсов, созданных Б. на стихи И. Ф. Анненского («Бронзовый поэт», «Листы», «Для чего, когда сны изменили», «Когда под черными крылами», «Зимний романс», «Август», «Сентябрь», «Ветер», «Трактир жизни», «Зимние лилии» и др.).

Арх.: Архив РАН. Ф. 411. Оп. 30. Ед. хр. 178; Ф. 397. Оп. 1. Ед. хр. 59, 121, 122; Оп. 2. Ед. хр. 5; ИМЛИ ОР. Ф. 573. Оп. 1. Ед. хр. 41 [Докт. дис.]. Соч.: Рец. на кн.: Н. И. Серебрянский «Заметки и тексты из псковских памятников». М., 1910 // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 3. С. 333–336; Сказание о свв. Борисе и Глебе // Отчет об экскурсии семинария рус. филологии в С.-Петербург 13–28 февр. 1911 г. К., 1912. С. 9–11; Списки «Сказания» мниха Иакова, Виленские и Петербургские // Там же. С. 75–76; Слово о почитании родителей, в копии, сделанной студ. С. А. Бугославским, из Пролога XV в. // Там же. С. 111–112; Отчет о занятиях в 6-ках Москвы, С.-Петербурга и села Поречья (гр. Уваровых) (авг.–окт. 1912 г.). К., 1913; Поучение еп. Луки Жидяты по рукописям XV–XVII в. // ИОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 2. С. 196–237; Сокращенная редакция Великой Четы Миней за май м-ц в ркп. КазДА 1569 г. № 514 (533) (631) // Там же. Кн. 4. С. 345–351; К вопросу о первоначальном тексте жития вел. кн. Александра Невского // Там же. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 261–290; Главнейшие характерные черты Московского периода рус. лит-ры. Чернигов, 1917; К лит. истории «Памяти и похвалы» кн. Владимиру // ИОРЯС. 1925. Т. 29. С. 105–141; Литературная традиция в северо-восточной рус. агиографии // Сб. ст. в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 332–336. (Сб. ОРЯС; Т. 101/3); Слово о полку Игореве: Ист.-культурный очерк. М., 1938; История рус. лит-ры / Под ред. В. А. Десницкого. М., 1941. Т. 1. Ч. 1. С. 230–241; История рус. лит-ры. М.; Л., 1941/45. Т. 1. С. 315–337; Т. 2. Ч. 1. С. 61–66, 70–71, 234–240; «Русская земля» в лит-ре Киевской Руси XI–XIII вв. // Учен. зап. МГУ. 1946. Т. 118. С. 3–26. Лит.: *Лудзий Н. К.* С. А. Бугославский: (Некролог) // ТОДРЛ. 1948. Т. 6. С. 410–413.

Ю. А. Артамонов

БУГРОВ Николай Александрович (1837; Н. Новгород — 16.04.1911; там же), *беглопоповец*, предприниматель, общественный деятель, благотворитель. Дед Б., удельный крестьянин дер. Тоскуйки Семёновского у. (совр. Борский р-н) Нижегородской губ. П. Е. Бугров занимался производством и торговлей валяной

Н. А. Бугров.
Фотография. Нач. XX в.





обувью и разными подрядами, отмечен высшей наградой крестьянского сословия — «нарядным кафтаном», описан В. И. Далем в рассказе «Дедушка Бугров». А. П. Бугров, отец Б., поставлял в С.-Петербург валяную обувь, занимался хлебными поставками и торговлей лесом, пользовался безоговорочным влиянием в Н. Новгороде, запечатлен в романе П. И. Мельникова—Печерского «В лесах» в образе П. М. Чапурина.

Детство Б. прошло в дер. Попово Семёновского у. Оставшись после недолгой семейной жизни молодым бездетным вдовцом, Б. все силы отдал деятельности на пользу старообрядчества и на дела благотворительности, стал признанным главой беглопоповцев. При беглопоповской Городецкой часовне, во многом сооруженной на средства Б., были устроены богадельня на 100 чел. и школа для 300 учеников. В дер. Попово на его средства построили каменную молельню с прекрасной стеной живописью, богадельню, школу и общежитие для учащихся; Б. оказал помощь при постройке беглопоповской церкви в Царицыне (совр. Волгоград). В Н. Новгороде на его средства было устроено кладбище для старообрядцев, приемлющих священство, при к-ром существовали церковь с колокольной, молельня, дома для священников и причта. Б. являлся главным организатором всероссийских съездов беглопоповцев, был председателем 1-го и 2-го съездов (1908 и 1909; Н. Новгород), на 3-м в 1910 г. единогласно было решено избрать его пожизненным почетным председателем съездов. На съездах были приняты важные для согласия решения об устройстве беглопоповских общин, о поиске епископа, об упорядочении внутренней жизни согласия, об учреждении «Всероссийского старообрядческого во имя святителя Николы братства», в разработке устава к-рого активно участвовал Б. Он оказывал помощь и др. старообрядческим согласиям — белокриницкому, поморскому, спасову. В Краснодарском крае потомки казаков-некрасовцев утверждают, что Б. послал колокола в старообрядческие храмы на Дунае и в Турцию (записано автором в 1987). Б. активно ходатайствовал перед властями о переселении зарубежных старообрядцев на свободные земли Кавказского края (в р-н Сочи).

За большой вклад в благоустройство Н. Новгорода Б. был избран его почетным гражданином, состоял 32 года гласным городской думы, входил во мн. ее комиссии. Он участвовал в возведении бесплатного городского водопровода, в 1883 г. закончил начатое отцом строительство Ночлежного приюта им. А. П. Бугрова, в к-ром во дни отрочества жил М. Горький (мн. годы спустя писатель лично благодарил Б.). В 1887 г. почетными гражданами Б. и Блиновым был выстроен и подарен городу Вдовый дом на 165 квартир, где жили беднейшие вдовы с не менее чем 2 детьми до 12 лет, женщины должны были жить в согласии, целомудренно, соблюдать посты. Б. и Блинов также устроили богадельню в Саратове, на средства Б. в 1894 г. была создана богадельня в дер. Филипповское в Семёновском у., обеспеченная вкладом в Государственный банк. На содержание всех созданных Б. богаделен отчислялся процент от прибыли «Товарищества паровых механических мельниц Н. А. Бугрова». В Ессентуках Б. вместе с др. предпринимателями-старообрядцами устроил Старообрядческий санаторий для служащих торгово-промышленных фирм. В конце жизни Б. пожертвовал крестьянам ряда деревень Нижегородчины в общей сложности ок. 9 тыс. десятин земли, подарил 1000 кв. саженей земли в центре города нижегородской старообрядческой общине. За свою полезную общественную и предпринимательскую деятельность, а также благотворительность Б. получил чин мануфактур-советника и имел все рус. ордена до Владимира 4-й степени включительно. Похоронен на старообрядческом кладбище Н. Новгорода (уничтожено в 30-х гг. XX в.).

Лит.: Памяти Н. А. Бугрова. М., 1911 (Прил. к ж. «Златоструй»; Май); Н. А. Бугров и Рожновская волость // Златоструй. 1911. № 1. С. 31—32; Всероссийские старообрядческие съезды // Там же. 1912. № 1. С. 41—51; Седов А. Как Нижний прошался с Н. А. Бугровым // Старообрядец. 1997. Апр. С. 1, 3; он же. Бугровские богадельни // Там же. 2002. Июль. С. 7; Митрополия «бугровской веры» // Там же. 1999. Апр. С. 8—9; 29 апреля исполнилось 90 лет со дня кончины Н. Бугрова // Там же. 2001. Апр. С. 4; Поповские «бугровцы» // Там же. 2001. Окт. С. 7; Ульянова Г. Н. Предприниматели и благотворительность в Н. Новгороде: XIX — нач. XX в. // Предпринимательство и городская культура в России, 1861—1914. М., 2002. С. 119—138.

Е. А. Агеева

БУГУЛЬМИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Самарской (1923—1928), затем Казанской (1928—1930) епархии, названо по г. Бугульма Татарской АССР. 3 июня 1923 г. во епископа Бугульминского был хиротонисан архим. *Алексий (Орлов)*, пребывавший в обновленческом расколе. После принесенного покаяния он был принят в общение с РПЦ в сущем сане. С 1 февр. по апр. 1924 г. временно управляющим Б. в. являлся еп. Павел (Введенский). 20 янв. 1925 г. на Б. в. был назначен Митрофан (Поликарпов), находившийся в ссылке в Бугульме. С 12 мая 1924 г. до сер. 1925 г. еп. Бугульминским являлся *Никита (Делекторский)*. С 1926 по 1927 г. Б. в. управлял еп. *Герман (Коккель)*, затем назначенный на *Бугурусланское викариатство* Оренбургской епархии. В 1928 г. Б. в. перешло в состав Казанской епархии. С 10 мая 1928 г. Б. в. управлял *Антоний (Миловидов)*, арестованный 30 нояб. 1928 г. С 5 февр. 1929 г. по 16 апр. 1930 г. Б. в. возглавлял еп. *Герман (Вейнберг)*. После этого Б. в. прекратило свое существование.

В 20—30-х гг. действовало обновленческое (см. *Обновленчество*) Б. в. После Алексия (Орлова) его возглавлял Феодор Преображенский (21 мая 1929 — 9 нояб. 1935), в 1930 г. временно управляющим был Иоанн Симонов, в 1931—1934 гг. — Николай Ашихмин.

Лит.: *Иоанн (Снычёв)*. Топография. Т. 1. С. 32; *Мануил*. Русские иерархи, 1893—1965. Ч. 1. С. 147, 297. Ч. 3. С. 316, 318, 319. Ч. 6. С. 84, 284; Акты свт. Тихона. С. 916, 965, 980, 990; *Мануил*. Каталог рус. архиереев-обновленцев. С. 654, 776, 777, 849, 850, 969.

А. В. Журавский

БУГУРУСЛАНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Самарской (1923—1927), затем Оренбургской епархии (1927—1937), названо по г. Бугуруслану (совр. Оренбургская обл.). Как и на большинство викарных кафедр, открытых после 1917 г., на Б. в. назначались епископы, проживавшие в Бугуруслане на поселении или в ссылке. На Б. в. был переведен с *Бугульминского викариатства* еп. *Алексий (Орлов)*. Известно датированное 26 сент. 1923 г. письмо к Патриарху *Тихону* Бугурусланского еп. Алексия (Орлова), викария Самарской епархии, в к-ром еп. Алексий сообщает об аресте Самарского еп. *Анатолия (Грисюка)* и о своем вступлении в управление епархией по



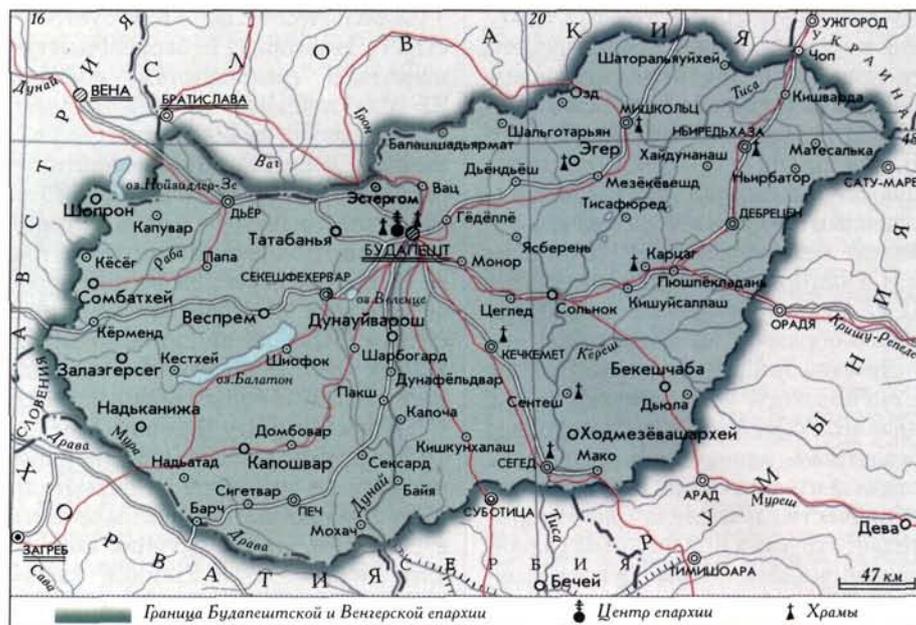
благословению еп. Анатолия. Алексий (Орлов) стал епископом Бугурусланским, по-видимому, во 2-й пол. сент. 1923 (3 июня он был хиротонисан во епископа Бугульминского), но не позднее 1924 г. он был назначен на Курганскую кафедру. С 1927 по 1928 г. епископом Бугурусланским Самарской епархии являлся *Герман (Коккель)*. В 1-й пол. 1930 г. на Б. в. был назначен сщмч. *Иоанн (Троянский)*, но вскоре назначение было отменено, и с 15 июля по 15 дек. 1930 г. Бугурусланским викарием являлся еп. *Иринея (Шульмин)*. С 19 февр. по 10 мая 1931 г. викарием возглавлял еп. *Мефодий (Абрамкин)*; с 16 сент. 1931 по лето 1933 г.— еп. *Иракий (Попов)*; со 2 июля 1933 по 10 мая 1934 г.— еп. *Артемон (Евстратов)*. С 30 сент. 1935 по нояб. 1936 г.— вновь Иракий (Попов), с 30 нояб. по 20 дек. 1936 г.— еп. Андрей (Солицев). С 21 янв. 1937 г. Б. в. в 3-й раз управлял еп. Иракий (Попов), 22 февр. 1937 г. назначенный на Пензенскую кафедру, после чего Б. в. прекратило существование.

В 20–30-х гг. действовало обновленческое Б. в., к-рое возглавляли: Николай Князев (сент. 1924–1925); Анатолий Левицкий (4 февр. 1927–1927); Георгий Лапшин (11 нояб. 1927–25 авг. 1929); Василий Виноградов (с окт. 1929); Константин Симонов (1932–1934); Владимир Сычѳв (с 1934).

Лит.: *Иоанн (Сычѳв)*. Топография. Т. 1. С. 32; *Мануил*. Русские иерархи. 1893–1965. Ч. 1. С. 147; Ч. 2. С. 405; Ч. 3. С. 318; Ч. 4. С. 40, 55, 337; Ч. 5. С. 334; *Доненко Н., прот.* Наследники царства. Симферополь, 2000. С. 67; *Мануил*. Каталог рус. архиереев-обновленцев. С. 654, 659, 681, 682, 714, 728, 801.

А. В. Журавский

БУДАПЕШТСКАЯ И ВЕНГЕРСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, основана определением Свящ. Синода Московского Патриархата от 19 апр. 2000 г., включила в себя приходы *Венгерского благочиния* (1949–2000) Венской и Австрийской епархий. Территория Б. и В. е. совпадает с территорией *Венгрии*. На 1 янв. 2003 г. в епархии существовало 9 приходов (храмы: Успенский кафедральный собор в Будапеште (освящен в 1801), прп. Сергия Радонежского в Будапеште, приписной к нему мемориальный храм в Ирме, Свято-Троицкий в Мишкольце, вмч. Георгия в Ньиредьхазе (домовый), свт. Николая в Сентеше, вмч.



Георгия в Сегеде (домовый), свт. Николая в Дьендѳше, вмч. Георгия в Карцаге, Св. Троицы в Кечкемете), служат 8 священников, 2 диакона.

Первый правящий архиерей еп. (с 23 февр. 2001 архиеп.) *Павел (Пономарѳв)* одновременно управлял также Венской и Австрийской епархией и носил титул «архиепископ Венский и Будапештский». В 2000 г. Венгерская епархия приняла участие в торжествах, проходивших по случаю 1000-летия Венгерского гос-ва. 7 мая 2003 г. архиеп. Павел был переведен на Рязанскую кафедру, временно управляющим Б. и В. е. назначен Венский и Австрийский еп. *Иларион (Алфеев)*. При Свято-Троицком храме в Мишкольце действует церковно-исторический музей.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2000. № 6. С. 7; То же // Там же. 2003. № 5. С. 16.

Свящ. Владимир Александров

БУДАПЕШТСКИЙ ГЛАГОЛИЧЕСКИЙ ФРАГМЕНТ (Будапешт. Нац. б-ка им. Сечени. Vet. Slav. Duod. 2), старший список слав. перевода отрывка пространного Жития прп. *Симеона Столпника* (пам. 1 сент.); помимо эпиграфических древнейший памятник серб. или хорват. извода церковнослав. языка (определение извода затруднено малым объемом и их близостью в древности). Датируется XI–XII вв., но есть и более поздние датировки: XII в. (*Slovník jazyka staroslavenskeho. Praha, 1959. Sv. 2. S. LXIX, N 76*) и кон. XII — нач. XIII в. (*Й. Курц*).

Б. г. ф. представляет собой 2 обреза нижней части пергаменного листа, происходящего, вероятно, из гомилиярия или легендария, размером 5,2–5,4×9 см и 4,6×8,3–8,5 см, служивших для укрепления блока бумажного кодекса, содержавшего перевод «Tripartitum» И. Вѳрбоци на кайкавский диалект хорват. языка, выполненный И. Пергошичем. На лицевой стороне отрывка читаются написанные круглой глаголицей 4 строки текста, на оборотной — 5; размер букв ок. 3,5 мм. В тексте не употреблены носовые, языковой извод Б. г. ф. определяется формой *игоумнь* и написанием *лоу* вместо *лю* (*лоубо* — 2 примера), хотя последняя орфографическая особенность известна и по среднеболг. памятникам XII в.

Текст Б. г. ф. воспроизводит те эпизоды из жития, где братия жалуются игумену на прп. Симеона. Продолжительное время текст ошибочно считался отрывком «Макариевской легенды» (жития прп. *Макария Александрийского* в составе «Лавсаика» *Палладия*, еп. Еленопольского), с к-рой имеет отдаленное сходство. Эта атрибуция была предложена И. *Гошевым*, при первом издании Б. г. ф. П. Кираем, поддержана Й. Хаммом и до 1990 г. была общепризнанной в кроатистике и палеославистике. С Житием прп. Симеона Столпника текст отрывка отождествлен в 1989 г. А. А. Туриловым. Представленный перевод жития совпадает с известным по многочисленным кириллическим рукописям XIII–XVII вв., выполненным, как



принято считать, в кон. IX–X в. в Преславе. Б. г. ф., т. о., является свидетельством связей ранней серб. и хорват. книжнописьменной традиции с крупнейшими центрами 1-го Болгарского царства.

Лит.: *Kiraly P.* Das Budapesterglagolitische Fragment // *Studia Slavica Hungarica.* 1955. N 4. S. 311–332; *Райнхарт Й., Турилов А. А.* Будапештский глаголический отрывок: древнейший слав. список жития Симеона Столпника // *Slovo.* 1990. Sv. 39–40. С. 37–44; *Discovering the Glagolitic Scripts of Croatia.* Zagreb, 2000. P. 36, 78 (С. 1); *Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije.* Zagreb, 2000. Sv. 1. S. XXXII, N 17.

А. А. Турилов

БУ́ДДА [санскр. Buddha — проснувшийся, прозревший, просветленный], в буддизме высшее состояние духа духовного совершенства, а также имя древнеинд. мудреца *Шакьямуни* после обретения им просветления (бодхи).

В ранних буддийских текстах Б. определяется как особый вид живых существ, отличный от людей и от богов. До Шакьямуни существовало по меньшей мере 6 Б. (по нек-рым источникам — 24), а после него ожидается приход Б. *Майтреи*. Все Б. имеют одинаковые внешние признаки (32 «больших» и 80 «малых») и учат одному Закону. В писаниях *махаяны* Б. — высший принцип единства всего сущего. Он везде, всегда и во всем, в т. ч. в каждом из бесчисленных существ, к-рые в результате обретения Закона и достижения духовного совершенства (после цепи перерождений) также станут Б. В то же время Б. — это все мироздание, к-рое рассматривается как «Буддхакая» (тело Б.) или «Дхарма-кая» (тело Закона). Позже разрабатываются учения о небесных странах 5 Б., куда можно попасть во время высшей медитации. Тексты *ваджраяны* дополнили учение о Б. доктриной об *Ади-будде* (изначальном Б.) как мифологическом образе единого бытия, а также идеей мгновенного просветления (*ваджры*), достижимого с помощью особых духовных практик, после к-рого еще в этой жизни адепт становится Б.

В. П. Андросов

БУДДЕ́Й [лат. Buddeus; нем. Budde] Иоганн Франц (25.06.1667, Анклам, Померания — 19.11.1729, Гота, Тюрингия), нем. лютеран. теолог. Род. в семье пастора, учился в Виттенбергском ун-те, где в 1687 г. получил степень магистра, а в 1689 г. стал

адъюнктом на философском фак-те; в том же году переехал в Йену, где продолжил образование и преподавание в ун-те. В 1692 г. Б. стал учителем латыни и греч. языка гимназии в Кобурге, но вскоре получил место профессора моральной философии в ун-те в Галле (1693–1704). В 1705 г. он вернулся в ун-т Йены в качестве профессора теологии и оставался на этой должности почти четверть века, до своей кончины.

Б. писал теологические, философские и исторические сочинения, в т. ч. учебные пособия, выдержавшие много изданий. Как теолог он был сторонником лютеран. ортодоксии, что нашло выражение в труде «Наставления в догматическом богословии» (*Institutiones theologicae dogmaticae.* Lpz., 1723). В то же время Б. стремился преодолеть схоластический формализм полемической теологии, хотя и допускал в трактовке Откровения рационалистические элементы; он подчеркивал значение доктрины «для истинно христианской жизни». Это сблизало его с пиетистами, борьбу с к-рыми он считал ошибочной. В философии Б. был эклектиком, уделявшим большое внимание проблемам этики. Его главной работой в этой области стало «Наставление в нравственном богословии» (*Institutiones theologicae moralis.* Lpz., 1711). Для него оказались неприемлемы характерная для раннего этапа Просвещения в Германии философия Х. Вольфа, а также философские построения Б. Спинозы, воспринятые Б. как атеизм (*Theses theologicae de atheismo et superstitione.* Jena, 1716). Разносторонняя ученость Б. сказалась в его трудах, посвященных древним периодам истории религии, наибольшую известность получила его кн. «Историко-богословское введение в мир богословия и его частей» (*Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes.* Lpz., 1727). Б. издал сочинения и проповеди Лютера со своим предисловием, высоко оцененным Г. В. Лейбницем, «Историю богемских братьев» Я. А. Коменского. В предисловии к этому труду проявились экуменические черты мировоззрения Б.

Книги Б. находились в б-ке *Феофана (Прокоповича)*. Видимо, именно его имел в виду Б., публикуя в форме письма «другу, живущему в Москве», свою апологию лютеран-

ства. В ней он дал критику обвинений лютеран, к-рая содержалась в кн. «Камень веры» *Стефана Яворского*, митр. Рязанского и Муромского (*Epistola apologetica pro ecclesia Lutherana: contra calumnias et obtrecciones Stephani Iavorskii.* Jena, 1729).

Соч.: *Gesammelte Werke.* Hildesheim, 1999. 4 Bde.

Лит.: *Kümmel W.* Die unio cum Deo als ethisches Zentralprinzip im Luthertum, insbesondere bei Baier und Buddeus. Greifswald, 1927; *Heussi K.* Geschichte der Theologischen Fakultät zu Jena. Weimar, 1954; *Ratschow C. H.* Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. Gütersloh, 1964–1966. 2 Bde; *Ничик В. М.* Феофан Прокопович. М., 1977.

В. М. Володарский

БУДДИ́ЗМ, вероучение, возникшее в Др. Индии ок. сер. I тыс. до Р. Х. и в ходе последующего распространения и институционального оформления за пределами Южноазиатского региона ставшее одной из мировых религий. Латинизированный термин «Б.» не является аутентичным названием этой религии. Он создан европейцами в XIX в. и указывает на религ. титул основателя вероучения; буддисты называют свою религию *Дхарма (Учение)*, или Буддхадхарма (Учение Будды).

Историко-культурный ареал распространения Б. охватывает преимущественно народы, населяющие Азиатско-Тихоокеанский регион (АТР): Юж., Юго-Вост., Вост., Центр. Азию, Дальн. Восток и Сибирь (Забайкалье). В нек-рых странах Б. закрепился как господствующая религия, определившая историческую специфику строительства национальной государственности (напр., в Монголии, Таиланде, Мьянме), в др. — как одна из неск. традиц. религий (напр., в Юж. Корее, России), в третьих — как локальная традиция, соседствующая с более влиятельными религиями (напр., на Тайване, в Индонезии). В мировом масштабе Б. получил распространение в XX в. благодаря расширению межкультурных связей, миграционным процессам и деятельности буддийских миссионеров. В США, Канаде, Австралии и странах Европы появились буддийские этнорелиг. меньшинства эмигрантов из стран АТР и общины буддистов-конвертитов (новообращенных из местного населения), созданные при участии зарубежных миссионеров. Б. в совр. мире существует в различных формах



(направления, школы, секты, религиозно-политические движения) и не имеет единой организации.

Зарождение и распространение. Основу научных знаний о возникновении Б. и его первоначальном распространении на территории современных Индии, Пакистана, Бангладеш, Непала, Шри-Ланки образуют археологические и эпиграфические памятники III в. до Р. Х., относящиеся к эпохе правления имп. Ашоки Маурьи (ок. 273–232), к-рый не только исповедовал Б., но и искусно применял Учение Будды в качестве инструмента гос. строительства при объединении Сев.-Вост., Вост. и Центр. Индии и для налаживания внешнеполитических связей. Он способствовал распространению этой религии за пределами империи благодаря успешным миссионерским экспедициям в сопредельные страны и на относительно удаленную Шри-Ланку (о-в Цейлон). На мемориальных колоннах и каменных стелах эпохи Ашоки запечатлены распоряжения и указы императора об увековечении памяти основоположника Б. и распространении Дхармы. На колонне, обнаруженной археологами в 1896 г. близ непальского мест. Румминдеи, содержится распоряжение императора освободить от налогообложения Лумбини, родное село основоположника Б., а также его мирские имена — Сиддхартха (личное) и Гаутама (родовое), религ. титул — Будда *Шакьямуни* («Просветленный мудрец из [племени] Шакьев»). В наскальных эдиктах Ашоки названы те проповеди Шакьямуни, к-рые император предписывал распространять ради преодоления «ложных воззрений» (небуддийских вероучений), в др. распоряжениях он запрещал насильно обращать в Б. или препятствовать отправлению небуддийских культов на территории империи. Имп. указы вменяли подданным в обязанность оказание материальной поддержки странствующим буддийским проповедникам, монахам, собирающим подаяние, оседлым монашеским общинам последователей Шакьямуни. В эпиграфике эпохи Ашоки нашла отражение одна из центральных религ. ценностей Б.— сострадание ко всем без исключения живым существам: было обнаружено предписание о создании лечебниц для людей и животных, в т. ч. диких, запрет

на убийство скота ради расточительных пиршеств и т. д.

Об основателе Б. как исторической личности и его первоначальной проповеди надежных сведений не сохранилось. Летописные жанры в древней и раннесредневеков. Индии отсутствовали, а буддийские хроники и традиц. историографические сочинения, созданные в периоды раннего и среднего средневековья за пределами Индии, имеют явно апологетическую направленность и изобилуют противоречивыми датировками. Годы жизни Будды Шакьямуни являются предметом научных изысканий и споров. В буддийской традиции летоисчисление производится от даты паринирваны (завершения земного пути Шакьямуни), к-рая, по одной версии, может быть отнесена к 544 г. до Р. Х., а по др.— к 486 г. Но, хотя первая из дат была принята ЮНЕСКО и в 1956 г. во всем мире отмечалось 2500-летие Б., обе они достаточно условны. В наст. время выдвинута гипотеза, что Шакьямуни вступил в паринирвану до похода Александра Македонского в Индию (т. е. до 20-х гг. IV в. до Р. Х.) и предположительно период с 480 по 400 г. до Р. Х. можно считать годами его жизни. Территория, на к-рой велась первоначальная проповедь Б., определяется по археологическим открытиям древних реликвариев (т. н. *стун*) и по сведениям из канонических буддийских текстов, сохранившихся в оригиналах на санскрите и пали, а также в кит. и тибет. переводах. Первичный ареал распространения Б. охватывал сев.-вост. часть Индии, где располагались древние Магадха, Кошала, Вайшали. В этих гос-вах позиции ведической религии и генетически связанной с ней системы 4 *варн*, обеспечивающей привилегированное положение брахманской (жреческой) варны, были слабее, чем в др. районах Индии, из-за развития городской культуры и государственности и возвышения 2-й варны — кшатриев, из среды к-рых выходили автократические правители. Учение, созданное Буддой Шакьямуни, представителем воинского благородного семейного клана, соответствовало социально-политическим процессам этого периода: оно отрицало абсолютный авторитет ведического канона как в религ., так и в общественной сферах жизни и выдвигало принципиально

новую, не связанную с ведической религией концепцию царской власти. В Б. в отличие от ведической религии и вызревшей на ее основе идеологии *брахманизма* существует институт прозелитизма (новообращения), основанный не на принципе родовой принадлежности, а на сознательном принятии Учения Шакьямуни в качестве единственно истинного. Это открывало возможность использования Б. как гос. идеологии при строительстве полиэтнических империй.

В истории культуры Индии общий кризис ведической религии пришелся на период с кон. VI до нач. IV в. до Р. Х. и выражался, в частности, в появлении неортодоксальных аскетических движений *шраманов* (различных духовных лидеров, выдвигавших собственные учения). *Йога* (совокупность южноазиат. аскетических практик психофизической регуляции сознания) и философский дискурс, вызревший на основе критики *упанишад*, и были преимущественными инструментами шраманского духовного поиска, в к-ром, как свидетельствуют канонические буддийские тексты, принял участие и принц Сиддхартха Гаутама. Со временем он отказался от крайних форм аскетизма, признав этот путь тупиковым, чреватым замкнутостью и духовной гордыней, и создал новое учение о «срединном пути», ведущем к обретению истинного знания о реальности, абсолютно несовместимого с переживанием страдания и неудовлетворенности, но в то же время чуждого устремлениям к поиску вечного счастья и блаженства. В основу учения Гаутама положил свой опыт Просветления (бодхи), превративший его в Будду Шакьямуни — Учителя истины, одержавшего победу над страданием и готового протянуть руку помощи всем живым существам (т. е. Бхагавана — подателя блага). Это учение предназначалось не для узкого круга избранных или какой-то одной социальной страты, члены к-рой по праву рождения приобщались к религ. знанию, оно было доступно каждому, кто пожелает вступить на «срединный путь». Учение Шакьямуни именовалось Дхармой (букв.— то, что поддерживает), или Буддхадхармой, потому что оно, являясь изложением истинного знания, поддерживало на пути к полному освобождению от уз страдания.



Будда и его последователи, реализовавшие Дхарму на практике, составили высшую *Сангху* — символическую общину благородных личностей (ария *пудгала*), т. к. образ Учителя, ушедшего в паринирвану, и память о буддийских святых должны были свидетельствовать о возможности уничтожения страдания для следующих «срединным путем». Будда, Дхарма и Сангха именуется в буддийской религ. доктрине «тремя драгоценностями» (триратна), к-рые принимают в качестве «прибежища от страдания» те, кто вступает в общину последователей Бхагавана.

Религиозная доктрина Б. Источниками сведений о религ. доктрине служат тексты буддийского канона *Трипитака* (пали Типитака) и ряд сочинений, принадлежащих к индобруддийской постканонической традиции и вошедших в посл. в состав кит. и тибет. сводов канонических текстов. Долгое время учение Будды существовало только в устной традиции, затем образовалось 18 школ, сгруппировавшихся по 2 направлениям — *махасангхика* и *стхавиравада* (пали *тхеравада*). Мн. исследователи склонны видеть в них прообразы 2 более поздних направлений Б. — *махаяны* («великой колесницы») и *хинаяны* («малой колесницы»), однако нек-рые из школ раннего Б. продолжали сосуществовать с этими направлениями в течение неск. веков. Между школами раннего Б. постоянно возникали разногласия, для их разрешения созывались соборы в Раджагрихе (ок. 477 г. до Р. Х.), Вайшали (ок. 367 г. до Р. Х.) и Паталипутре (III в. до Р. Х.) Внутри школ осуществлялись отбор и систематизация распространяемых в устной форме текстов для определения принадлежности их Шакьямуни.

Сложение канона началось предположительно в III в. до Р. Х., а его письменная фиксация на санскрите и пали — во 2-й пол. I в. до Р. Х. Палийская версия канона была зафиксирована, как принято считать, не ранее 80 г. до Р. Х., в период правления ланкийского государя Ваттагамани. Эта версия, представляющая собой тхеравадинскую редакцию, дошла до наст. времени в полном объеме. Фрагменты и отдельные тексты санскр. версии, зафиксированной в традиции *сарвастивады*, были обнаружены в XX в.; эта вер-

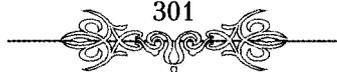
сия канона получила распространение в Китае и на Тибете благодаря переводам, вошедшим в канонические своды буддийских текстов.

Буддийский канон состоит из 3 сводов текстов, отсюда и его название Трипитака (Три собрания): Сутра-питака (пали Сутта-питака), Виная-питака (пали Виная-питака), Абхидхарма-питака (пали Абхидхамма-питака). Сутра-питака — собрание проповедей и бесед Будды, начинающихся словами «так я слышал [от Будды]». Виная-питака — свод религиозно-дисциплинарных правил, регламентирующих жизнедеятельность последователей Шакьямуни (мирян, послушников и монахов, объединенных в общину (сангху)), дополненный *джатаками* — нравоучительными повествованиями о прошлых рождениях Будды. Как и Сутра-питака, этот раздел канона приписывается Шакьямуни. Абхидхарма-питака представляет собой собрание ранних философских трактатов (*шастр*), разъясняющих терминологию и доктринальные положения 1-го и 2-го разделов канона. Относительно авторства текстов 3-го раздела мнения буддийских школ разделились: одни признавали их творением Будды, др. считали, что трактаты написаны учениками Будды — старейшинами первых буддийских общин. Различия между палийской и санскр. версиями канона обнаруживаются в 3-м разделе, в номенклатуре трактатов.

Канонические тексты имеют особый статус — «Слова Будды» (Буддха-вачана), вся дальнейшая инд. постканоническая традиция представляет собой их религиозно-философскую интерпретацию. Из текстов канона известно, что Бхагаван Будда не запрещал теоретические споры между своими последователями, поэтому ни одна из школ не считалась еретической, если следовала учению о 4 благородных истинах, изложенному в текстах 1-го раздела канона, признавала критерии духовного прогресса «обучающихся Дхарме», зафиксированные во 2-м разд. «Обучение Дхарме» (т. е. следование путем реализации религ. цели) предполагало освоение Абхидхармы — «высшей Дхармы» (философской рефлексии относительно пути истинного познания реальности, завещанного Буддой). Религ. доктрина Б. отрицала веди-

ческий канон, но была связана с учением упанишад через такие понятия, как «*сансара*» (круговорот рождений), «*нирвана*» (оставление круговорота рождений, освобождение), «*духкха*» (страдание), «*карма*» (действие, имеющее своим следствием новое рождение в сансаре, и характеристики этого рождения), «*дхарма*» (то, чего надлежит придерживаться ради праведной жизни), «*атман*» (вечное и неизменное субстанциальное «Я»); эти понятия подверглись радикальной ревизии и переосмыслению в Б.

Б. вошел в историю южноазиат. религий как учение, отрицающее существование «Я» — атмана, и получил известность как «*анатмавада*» (учение об отсутствии атмана). Согласно брахманистским представлениям, атман проявляется на уровне существования индивида через свою принадлежность к определенной социальной страте (варне), социально-профессиональной группе внутри нее (*джати*, что на европ. языке было позднее передано словом «каста»), полу. Эти свойства определяли типы праведности (дхармы), к-рым надлежало следовать неукоснительно во время ритуалов, принимая и выполняя обеты, соблюдая требования ритуальной чистоты. Совершая осознанные действия, соответствующие собственной дхарме, человек мог надеяться на счастливое новое рождение, напр. в семье, обладавшей высоким варновым и имущественным статусом, или достичь «сварги и аповарги» («небес и освобождения»); последнее, согласно ведическим представлениям, было доступно лишь мужчине, принадлежащему к привилегированному варнам (имевшим доступ к религ. образованию) и реализовавшему 4 стадии биографического цикла (ученичество, пребывание в статусе женатого домохозяина, *ванпрастха* — отшельничество, *санньяса* — аскетическое странствие). Т. о., атман, полагали последователи брахманской ортодоксии, «отбрасывает одни дхармы и принимает другие», покуда индивид не обретет освобождение от круговорота рождений, в к-ром неизбежно соприкосновение со страданием, и от дурных форм существования (напр., в качестве животного или «неподвижного объекта» — камня), обусловленных плохой кармой (действиями, противоречащими





дхарме). Учение Шакьямуни, отвергнув идею существования атмана, полностью разрушало эти представления. Существование атмана, с т. зр. буддиста, не может быть удостоверено посредством чувственного восприятия, ибо ни зрение, ни слух, ни обоняние, ни вкус, ни осязание его не воспринимают. Оно не может быть доказано посредством умозаключения, поскольку отсутствует к.-л. достаточный для построения силлогизма признак, указывающий на реальность вечного, неизменного субстанциального «Я». Следов., существование атмана — это предмет веры. Если атмана как носителя дхарм не существует, то живые существа, в реальности к-рых нет основания сомневаться, — всего лишь индивидуальные потоки элементарных моментальных состояний, удерживающиеся от распада благодаря причинной обусловленности. Тот факт, что эти индивидуальные потоки предстают в круговороте рождений в различных формах существования (как люди, небожители, животные и т. д.), объясняется кармой — законом причинно-следственной зависимости, т. е. каждое осознанное преднамеренное действие, физическое или словесное, имеет свое следствие в новом рождении. Существование определяется в Б. как причинно обусловленное прохождение сквозь время, сквозь каждый его момент (кшана). В этой наименьшей единице времени и проявляются все конкретные свойства живого существа — дхармы, обусловленные прошлой деятельностью. Они не зависят ни от первоматерии, ни от атмана, в этом отношении дхармы пусты (шунья), и пустота (*шуньята*), т. е. отсутствие «Я» как вечной субстанции, есть реальный способ существования дхарм.

Дхармы, согласно буддийским представлениям, классифицировались по 5 группам (панча скандха). В «группу материи» входят дхармы телесного субстрата сознания, включающего органы чувств и соответствующие им способности, в «группу чувствительности» — дхармы, регистрирующие взаимодействия с внешней средой (приятные, нейтральные, неприятные). «Группу понятий» составляют дхармы, ответственные за отождествление связи слов и обозначаемых ими объектов. «Группа формирующих факторов» состоит из дхарм, удерживающих

поток психосоматической жизни как причинно обусловленную последовательность и играющих информативную роль. Дхармы «группы сознания» определяют дхармы сознания как такового и конкретных его явлений. Эти 5 групп причинно-обусловленных состояний, согласно буддийской концепции, и образуют «личность» — «Я», к-рое лишь метафорически можно именовать атманом. К новому рождению «идут» 4 нематериальные группы дхарм. Моментальность дхарм в этой непрерывной последовательности указывает на безличность круговорота рождений.

Основные положения Б. изложены Шакьямуни в «Сутре о повороте колеса дхармы» и состоят из «4 благородных истин»: духкха — «истина страдания» (все причинно обусловленные дхармы); самудая — «истина возникновения» (у страдания есть причина, приводящая к возникновению, т. е. к новому рождению в сансаре); ниродха — «истина прекращения» страдания; марга — «истина пути, прекращающего страдание». 1-я истина указывает на тот факт, что в индивидуальном потоке дхарм нет ничего вечного, все изменчиво, следов., в сансаре отсутствует перспектива обретения полного счастья и блаженства, будь то рождение человеческое или «божественное», поскольку и небожители смертны. В этом смысле все причинно-обусловленные дхармы страдают, и любая форма существования неудовлетворительна. 2-я истина свидетельствует об обусловленности факта рождения в мире страдания. Каждое новое рождение в сансаре является следствием действия (кармы), совершенного в прошлых рождениях. Действие — это поступок, преднамеренный, осознанный и мотивированный к.-л. аффектом (клеша), связанным с иллюзорным представлением о «Я». Т. о., действия и аффекты выступают причинной блуждания индивидуального потока дхарм в круговороте рождений, т. е. причиной страдания, причем аффекты — главная причина. 3-я истина утверждает принципиальную возможность прекращения страдания, т. е. устранения аффектов и соответственно действий, связанных с ними и приводящих к новому рождению. Согласно буддийской канонической позиции, в человеческой психике есть предпосылки

к искоренению аффектов — т. н. абсолютные дхармы, причинно не обусловленные. Это пространство психического опыта (акаша), в к-ром разворачивается поток сознания (образы объектов, формулировки суждений и т. п.). Поскольку акаша не тождественна физическому пространству и образы объектов не есть сами объекты, возможно только познание того факта, что не объекты как таковые привязывают сознание к сансаре, а их аффектированные образы. Кроме акаши существуют 2 абсолютные дхармы, называемые «прекращениями», — это состояния без аффектов. «Прекращения» актуализируются в практике буддийской йоги, к-рая помогает обрести знания о том, что каждый из аффектов устранен и никогда не возникнет, а также способствует устранению условий возникновения др. аффектов. «Прекращения» возможны благодаря знанию (1-й вид) и при отсутствии условий аффектации сознания (2-й вид). Этому соответствуют специальные йогические практики интуитивного постижения (абхисамая) «благородных истин» и созерцания (бхавана), устраняющего условия аффектации и закрепляющего результат познания. 4-я истина фиксирует реальность пути, ведущего из сансары в нирвану — к состоянию полного, абсолютного и совершенного покоя сознания, освободившегося от аффектов и новых рождений в мире страдания. Буддийская йога и есть путь к этому покою. Достигший его становится *архатом* — победителем аффектов и смерти, т. е. Благородной личностью, постигнувшей совершенное знание. Архат — хранитель чистоты традиции в буддийской сангхе, и поэтому он волен (и обладает психотехнической возможностью) продлить свои дни, если нет достойного преемника, или же завершить существование, подготовив себе замену. Он — монах, «дарующий сангхе благо проповеди и обучения Дхарме». Др. тип духовного водительства — это *бодхисаттва* (существо, устремленное к просветлению), практикующий *парамиты* («запредельные добродетели») ради великого сострадания ко всем живым существам. Бодхисаттва действует в мире, проповедуя буддийские ценности, и выступает идеалом для мирян. Кроме архатов и бодхисаттв в буддийских канонических





текстах упоминаются пратьекабудды («просветленные для себя») — те, кто, достигнув просветления, пребывают в уединении, воздерживаются от проповеди Дхармы. Архаты, бодхисаттвы и пратьекабудды обретают свои статусы не в течение одной жизни, а благодаря практике во мн. рождениях, причем путь пратьекабудд наиболее продолжителен. Будда Бхагаван, согласно сведениям, разбросанным в различных канонических текстах, побывал в прошлых рождениях во всех 3 ипостасях, поэтому и в каноне содержатся критерии духовного прогресса адептов, практикующих любой из этих 3 вариантов пути.

В постканонический период буддийская идеология развивалась в Индии по 3 направлениям: школы Абхидхармы (сарвастивада и саутрантика), махаяна и ваджраяна. Махаяна (великая колесница) являлась направлением, выдвинувшим на первый план идеал бодхисаттвы и претендовавшим на широкую популярность среди мирян. Маханисы утверждали, что им принадлежит «открытие» сутр, к-рые Учитель сокрыл до времени, подходящего для ихнародования. Пространные и богатые по содержанию махаянские сутры вошли в т. н. канон «Великой колесницы», к-рый не был завершен. Махаяну в период раннего средневековья представляли школы *мадхьямика* и виджнянавада. Самый ранний махаянский канонический текст — «Аштасахасрика Праджня-парамита сутра» («Сутра о запредельной мудрости в 8 тыс. стихах») — относится к I в. до Р. Х. Ваджраяна («алмазная колесница») развивала в основном ритуально-культовый аспект Б.— тантра. Процесс формирования ваджраяны начался предположительно в IV–V вв. по Р. Х. и завершился к VIII в. Последователи махаяны называли сарвастиваду и саутрантику «малой колесницей» (хинаяной), т. к. эти школы признавали монашество абсолютно необходимым этапом на пути достижения высшей религ. цели, архатство служило высшим идеалом для последователей школ, «обучающихся Дхарме». Однако именно эти школы Абхидхармы в постканонический период разработали философскую интерпретацию всех без исключения положений Трипитаки, что нашло свое отражение в трактате Васубандху «Энциклопедия

Абхидхармы» (IV–V вв.) и в комментарии к нему, написанном с позиций саутрантики Яшомитрой (IX в.). Религиозно-философские сочинения (шастры) постканонического периода, составленные представителями 4 вышеназванных индо-буддийских школ, получили широкое распространение в Китае и Тибете, и их переводы были канонизированы наряду с текстами Трипитаки и махаянскими сутрами. Кроме того, тексты, созданные в русле ваджраяны и называемые тантрами, вошли в состав тибет. буддийского канона.

Социальная организация буддийской общины (сангхи). Принципы социальной организации буддийского сообщества были определены в Виная-питаке, в текстах Пратимокши. Сангха — в широком смысле сообщество монашествующих и мирян, в узком — монастырская община. И мужчины и женщины могли вступить в общину и, если пожелают, со временем принять монашество.

В сангхе как сообществе монахов и мирян были представлены 4 основных статуса: мирянин / мирянка (упасака / упасика), послушник / послушница (шраманера / шраманерика), монах / монахиня (бхикшу / бхикшуни). Для женщины предполагался еще один, промежуточный, статус — «та, что претендует стать монахиней» (шикшамана), необходимый для последней проверки намерения оставить мир и отказать от перспективы материнства. Предусматривался также и статус «соблюдающего очистительный пост» (перед обращением в Б.; при возвращении в мир — после длительного сбора подаяния; при переходе в более высокий статус и т. п.). Носители этих религ. статусов были взаимосвязаны по принципу символического обмена (реципрока): монахи преподносили мирянам дар проповеди дхармы и разъяснения учения Будды, миряне поддерживали монашествующих материально и тем самым обретали религ. заслугу (залог благого нового рождения).

Статусы могли быть обретены в результате принятия мирских, послушнических или монашеских обетов: не отнимать чужой жизни (включая жизнь животных, поскольку животные — одна из форм существования сознания в кругово-

роте рождений, и тот поток дхарм, к-рый в настоящей жизни предстает в животной форме, может иметь в прошлом или в будущем человеческую форму существования), воздерживаться от воровства («присвоения того, что не было дано добровольно»), от прелюбодеяния, отолжи, от употребления опьяняющих веществ. По мере продвижения от мирского статуса к монашескому эти обеты ужесточались дополнительными дисциплинарными правилами.

В махаянских общинах эти статусы сохранялись, но у мирян была возможность принять обеты бодхисаттвы, не связанные с обязательным монашеством, и практиковать «запредельные добродетели». В ваджраяне монашество вообще не считалось обязательным для реализации высшей религ. цели, и устремленные к ней подвижники (йогины) практиковали тантрические ритуалы и временное отшельничество.

Лит.: Васильев В. Б. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857–1869. 3 ч.; Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. П., 1918; Ольденбург С. Ф. Жизнь Будды. СПб., 1919; Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. СПб., 1919; он же. Избранные труды по буддизму. М., 1988; Buddhism: It's Essence and Development / Ed. Conze. Oxf., 1951; Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955; Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956; Lamotte E. Histoire du Bouddhisme indien: Des origines à l'ère Saka. Louvain, 1958; Snellgrove D. L. Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors. L., 1987; Ашвадхаша. Жизнь Будды. М., 1990; Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX в. М., 1993; Буддийский взгляд на мир / Ред.-сост. В. И. Рудой, Е. П. Островская. СПб., 1993; Ермаков И. Е. Мир китайского Буддизма. СПб., 1994; Основы буддийского мировоззрения: Индия, Китай / Ред.-сост. В. И. Рудой. М., 1994; Шохин В. К. Первые философы Индии. М., 1997; Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша, разд. первый: Дхатунирдеша, или Анализ по классам элементов; разд. второй: Индрия нирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике. М., 1998; он же. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша, разд. третий: Локанирдеша, или учение о мире; раздел четвертый: Карманирдеша, или Учение о карме. М., 1999; Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — 1-й трети XX в. СПб., 1998; Ставиский Б. Я. Судьбы буддизма в Средней Азии: По данным археологии. М., 1998; Ермакова Т. В. и др. Введение в Буддизм. СПб., 1999; Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999; Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Классическая буддийская философия. СПб., 1999; Бурон Ринчендуб. История Буддизма. СПб., 1999; Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999; он же. Классические буддийские практики. СПб., 2001;



Категории буддийской культуры / Ред.-сост. Е. П. Островская. СПб., 2000; *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. СПб., 2000; *Островская Е. А.* Тибетобуддийский социально-политический проект: история и современность. М., 2002; *она же.* Тибетский Буддизм. СПб., 2002; *Торчинов Е. А.* Философия Буддизма махаяны. СПб., 2002.

Е. П. Островская, В. И. Рудой

Южный Б. В Индии (на территории современных Индии и Пакистана) сформировались основные направления и школы Б., были созданы все тексты, вошедшие в каноны буддистов др. стран. В исторической Индии Б. пережил неск. эпох расцвета, вплоть до признания его гос. религией. Особенно широко он распространялся при поддержке центральной власти в царствование Ашоки (ок. 273–232 гг. до Р. Х.), 3-го царя из династии Маурьев, к-рый объявил Б. гос. религией. Расцвет Б. относится ко времени правления царей Милинды (ок. 150 или 100 г. до Р. Х.), Канишки (ок. 80 г. до Р. Х.) и Харши (606–648 гг. по Р. Х.). В 712 г. мусульмане вторглись в Индию, и Б. начал приходить в упадок. В X в. он еще сохранялся в Кашмире, Бихаре и Бенгалии, но к XIII в. практически исчез (последний буддийский мон-рь в равнинной части Индии был разрушен в 1203).

В наст. время буддисты в Индии составляют ок. 0,7% населения (ок. 7 млн чел.). Это, во-первых, гималайские народы Ладакха и Сикким, а также сотни тысяч тибет. беженцев, к-рые переселились в Индию с нач. 60-х гг. XX в. во главе с далай-ламой XIV и духовными иерархами др. школ. Особые заслуги в возрождении инд. Б. принадлежат всемирному об-ву Маха Бодхи, основанному шри-ланкийским мон. Дхармапалой (1864–1933). Он с последователями восстановил древние святыни Б., связанные с деятельностью Будды Шакьямуни, где теперь действуют мон-ри и храмы большинства буддийских школ. С 1956 г. число буддистов стало увеличиваться трудами известного политического и религ. деятеля Б. Р. Амбедкара (1891–1956), направленными на проповедь Б. среди касты неприкасаемых, к к-рой принадлежит и он. В год празднования 2500-летия Б. (1956) за 1 день ему удалось обратиться более 0,5 млн чел. После смерти Амбедкар был объявлен бодхисаттвой. Процесс обращения продолжался еще неск. лет, и новых буддистов относят к школе тхера-

вады, хотя монашествующих среди них почти нет. Инд. ученые нашли, изучили и опубликовали мн. древние буддийские тексты. Гос-во субсидирует работу ин-тов по изучению Б. и буддологических фак-тов в ун-тах.

В 671 г. кит. путешественник-буддист И Цзин (635–713) оказался на территории совр. **Индонезии**, на о-ве Суматра (в то время царство Шривиджайя), где обнаружил развитую форму монастырского Б. хинаяны и ок. тысячи монахов. Найденные древние надписи подтверждают существование там махаяны и ваджраяны. Именно эти направления Б. при сильном влиянии *шиваизма* получили развитие на о-ве Ява при династии Шайлендра в VIII–IX вв. Здесь была возведена одна из наиболее величественных ступ мира — Боробудур, ныне полностью восстановленная. В XI в. Индонезия была хорошо известна в буддийском мире, в ее мон-ри съезжались студенты из др. стран, напр., Атиша изучал там книги сарвастивады (школа хинаяны). Но появившиеся здесь в кон. XIV в. мусульмане постепенно вытеснили буддистов и индуистов. В наст. время буддисты в стране составляют ок. 2% населения (ок. 4 млн чел.).

Территория совр. **Лаоса** на протяжении своей истории входила в состав др. буддийских гос-в Юго-Вост. Азии. В XVI–XVII вв., когда лаосское гос-во Лансанг стало независимым гос-вом и король запретил поклонение духам пхи, лаосский Б. включал в себя элементы тхеравады и махаяны, *вишнуизма* и *шиваизма*; культ пхи также постепенно вошел в местную разновидность Б. В колониальный период XVIII–XX вв. усилилось влияние тхеравады. В 1928 г. при участии франц. властей Б. был объявлен гос. религией в стране, что соответствует и совр. положению. Ок. 80% лаосцев (ок. 3200 тыс. чел.) — буддисты. В стране — 2,5 тыс. мон-рей и храмов и более 10 тыс. монахов. Здесь издавна действовали 2 подшколы тхеравады, к-рые с кон. 70-х гг. объединились в единый Союз лаосских буддистов.

В Мьянму (Бирму) первые буддийские миссионеры прибыли в I в. до Р. Х. и создали общины тхеравады в гос-вах Татон и Пегу. В III–V вв. по Р. Х. мон-ри сарвастивады и махаяны строятся в долине Иравади, где в то время существовало

гос-во пью Шрикшетра (III–IX вв.); в V в. в результате слияния Б. с местным культом натов образовался бирм. Б., к-рый сформировался к IX в., соединив в себе черты местных верований индуизма, махаянских культов бодхисаттв *Авалоки-тешвары* и *Майтреи*, буддийского тантризма, а также монастырской тхеравады. Последняя получила поддержку во времена Паганской империи (X–XIV вв.): царь Анируда (1044–1077) объявил Б. тхеравады офиц. религией; были построены огромные монастырские комплексы, и эта школа Б. стала определять духовную жизнь страны. В период бирм. междоусобных войн и раздробленности Б. ослаб экономически, но сохранил духовное лидерство, что облегчило его возрождение в XVIII–XIX вв., при династии Конбаун (1752–1885), когда мон-ри стали частью адм. устройства новой империи. Им были оставлены только те земли, доходы с к-рых были необходимы для содержания сангхи и ремонта храмов и мон-рей. Они подчинялись адм. совету (судхамма), возглавляемому татанбайном («охранителем порядка»). При англ. колониальном господстве (XIX–XX вв.) буддийская сангха опять распалась на отдельные общины, участвовавшие в национально-освободительной борьбе, направленной также и на защиту Б. После обретения независимости (4 янв. 1948) возрождается централизованная буддийская иерархия и жесткая монашеская дисциплина тхеравады, обновляются храмы и восстанавливаются мон-ри.

В 1980 г. был созван Первый всебирманский конгресс Б. В 90-х гг. бирм. Б. представляли 9 подшкол тхеравады (крупнейшие — Тхухамма и Шведжий), 25 тыс. мон-рей и храмов, более 250 тыс. монахов. Доля т. н. постоянных монахов в процентном отношении ко всему муж. населению снижается и в наст. время составляет 2%. В стране развита практика временного монашества, когда миряне вступают в сангху на неск. месяцев, выполняя все обряды, повинности и духовные практики; в нек-рые месяцы до 100% мужчин, приверженцев той или иной подшколы, поступают в мон-рь. В наст. время буддисты составляют более 80% (ок. 46 млн чел.) населения Мьянмы.



В Камбодже Б. появился в период 1-го Кхмерского гос-ва Банном (Фунань) (II–VI вв.). Во II в. образовались общины махаяны, в III в. — тхеравады. После упадка Баннома и возвышения гос-ва Ченла в стране поддерживался баланс между Б. и индуизмом. Эта тенденция продолжилась при Ангорской монархии (IX–XIII вв.) и особенно заметна в культе бога-царя (девы-раджи) — сочетании культа предков, *тантризма*, шиваизма и частично вишнуизма. С др. стороны, царь считался также одним из бодхисаттв, и поэтому махаяна стала частью культа девы-раджи. При царе Джаявармане VII (1181 — ок. 1219) укрепились позиции тхеравады, к-рая впосл. вытеснила и махаяну, и индуизм.

До сер. XX в. буддийский мон-рь был центром образования и культуры в стране, хотя с XVIII в. Камбоджа находилась в вассальной зависимости от Сиама, а с 1863 по 1953 г. — под протекторатом Франции. В 1953 г. был восстановлен гос. суверенитет Камбоджи, в кон. 60-х гг. в стране насчитывалось ок. 3 тыс. мон-рей и храмов и 55 тыс. монахов тхеравады. Большинство из них были убиты во время правления диктатора Пол Пота (1975–1979). В янв. 1979 г., после падения режима Пол Пота, была создана Ассоциация монахов за национальное спасение Камбоджи. После создания Народной Республики Кампучии в стране началось возрождение Б.; в 1989 г. он был объявлен гос. религией. В наст. время более 90% населения (ок. 9 млн чел.) — буддисты. Мон-ри организационно подразделяются на 2 подшколы: махаянская и дхаммаютика-никая. Вьетнамский этнос Камбоджи (9% буддийского населения) в основном махаянский.

Наиболее ранние ступы в *Таиланде* археологи датируют II–III вв. Они были воздвигнуты при инд. колонизации этих мест; до XIII в. страна входила в состав различных империй Индокитая и все эти гос-ва были буддийскими (с VII в. преобладала махаяна). Собственно тайцы являются выходцами из Юж. Китая, где в долине р. Янцзы в III в. образовали свое гос-во, различные варианты к-рого существовали до XIII в., когда правители потерпели поражение и бежали от войск монг. империи. В то время тайцы были анимистами, возможно знакомыми с отдельными культами ваджраяны.

В VII в. под давлением Китая началась постепенная миграция этого народа на юг, и во 2-й пол. XIII в. они по численности преобладали в гос-вах Юго-Вост. Азии, где создали свои княжества на новых местах.

Их вероисповеданием стал синкретический Б., соединивший школы тхеравады, махаяны и ваджраяны. В сер. XV в. в царстве Аютия (Сиаме) установился заимствованный у кхмеров индуизированный культ бога-царя (девы-раджи), включенный в буддийскую идеологию единого Закона (Дхармы) мироздания.

В 1782 г. к власти пришла династия Чакри, правящая до наст. времени, при к-рой Б. тхеравады стал гос. религией. Мон-ри превратились в центры образования и культуры. Сангху реорганизовали так, что монахи, выполнявшие функции священников, преподавателей и нередко чиновников, обязаны были 1 раз в 3 года сдавать экзамены по духовной квалификации. В XIX в. множество школ и подшкол свелись к махаянской и дхаммаютика-никая. 1-я, более многочисленная, чем 2-я, считается народной, 2-я — элитарная и влиятельная. Соотношение монахов в них 16:1. В кон. XIX в. идею «бога-царя» заменили идеей «просвещенного монарха». В наст. время мон-рь — это самая мелкая адм. единица страны, включающая от 2 до 5 деревень. Всего в 80-х гг. XX в. насчитывалось 32 тыс. мон-рей, населенных 400 тыс. постоянных монахов — это примерно 3% муж. населения страны, но в нек-рые месяцы в монахи временно уходят от 40 до 60% мужчин. Пребыванием в мон-рях и исполнением всех монашеских обетов буддисты «зарабатывают» заслуги (бун, пали пунна, санскр. пунья), к-рые должны перевесить их мирские грехи, и тогда «светлая карма» обеспечит благоприятное следующее рождение. В стране, прежде всего в столице Бангкоке, действует ряд буддийских ун-тов, готовящих высшее духовенство, а также находится штаб-квартира *Всемирного братства буддистов*. В посл. десятилетия приобрели влияние молодежные ассоциации буддистов, стремящиеся реформировать традиц. тхераваду. В наст. время буддисты составляют 95% (более 55 млн чел.) населения Таиланда.

В Шри-Ланке история Б. начинается со 2-й пол. III в. до Р. Х., после прибытия миссионеров инд. царя

Ашоки (в т. ч. его сына Махинда и дочери Сангхамитты), к-рые привезли отросток древа Бодхи и др. реликвии. Для их хранения возвели неск. храмов и ступ. При царе Ваттагамани (29–17 гг. до Р. Х.) состоялся 4-й собор, на к-ром на языке пали был записан 1-й буддийский канон Типитака (Три корзины; санскр. Трипитака) господствовавшей здесь школы тхеравады. Хотя с V в. по Р. Х. сингальские цари поддерживали только тхераваду, особенно в истолковании монахов Махавихары, в III–XII вв. благодаря мон-рю Абхьягиривихара заметно было и влияние махаяны. В кон. V в. на острове работал *Буддхагхоша*, завершивший редактирование и комментирование Типитаки (день его прибытия на Шри-Ланку в наст. время является гос. праздником). В 1505–1658 гг. Шри-Ланка (Цейлон) становится колонией Португалии, затем Голландии (1658–1796) и Великобритании (1796–1948), власти к-рых (особенно португ.) нанесли огромный урон Б.

В наст. время Б. исповедуют ок. 70% населения (ок. 12 млн чел., преимущественно сингалы), действующих 7 тыс. мон-рей и храмов, из 20 тыс. монахов тхеравады большинство принадлежит к подшколе Сиам-никая (1753 или 1762); кроме того, имеются мон-ри Амарapura-никаи (1763) и строго аскетической Раманния-никаи (1863 или 1865). Совр. ланкийский Б. отличается от тхеравады стран Индокитая отсутствием практики временного монашества. В стране открыты буддийские ун-ты, изд-ва, находится штаб-квартира всемирного об-ва Маха Бодхи, основанного Анагарикой Дхармапалой, молодежные ассоциации буддистов и т. д.

Дальневосточный Б. Кумай — единственная страна Азии, в культуру к-рой Б. вошел в пору существования развитой государственности с собственной религиозно-идеологической системой. Первые буддийские сутры, по преданию, были привезены в Лоян (столицу империи Хань) при имп. Минди (58–76 гг. по Р. Х.), там же позднее появился буддийский мон-рь Баймасы. Первый буддийский трактат на кит. языке «Сутра 42 статей» относится к нач. II в. по Р. Х. Основателем Б. в Китае считается мон. Ань Шигао, к-рый прибыл в Лоян в 148 г. и вместе с учениками



перевел на кит. язык ок. 30 трактатов. Вначале, судя по текстам, проповедовался Б. переходного типа от хинаяны к махаяне, позднее утвердилась махаяна.

Первоначально Б. воспринимался как одна из разновидностей даосизма, что особенно заметно по ранним переводам, где термин «бодхи» (просветление) переводился как «*дао*» (путь), а нирвана — как «недеяние». Мон. До Ань (312–385) написал монастырский устав и ввел культ будды Майтреи. Его ученик Хуэй Юань основал культ будды *Амитабхи*. В V–VI вв. существовало 6 школ Б.; к VI в. Б. приобретает статус господствующей религии, а мон-ри превращаются в крупных землевладельцев. *Даосизм, конфуцианство* и Б. составили т. н. комплекс «трех религий», где одно учение дополняло др.; в традиц. обрядности китайцев буддисты совершали заупокойные ритуалы, с VI в. в обиход вошел праздник поминовения усопших с молебном о спасении всех «бесприютных душ».

Кит. буддийские школы подразделяются на 3 группы, сформировавшиеся в кон. VI — нач. VII в. В 1-й «школе индийских трактатов», возникшей благодаря деятельности переводчиков, изучались тексты, родственные инд. мадхьямике, *йогачаре* и др. Напр., Саньлунь-цзун (школа «Трех трактатов») — кит. вариант мадхьямики, основанный *Кумарадживой* в нач. V в. для работы над трудами *Нагарджуны* и Арьядевы. 2-я «школа сутр» — китаизированная версия поклонения «Слову Будды» и главным персонажам этих текстов, напр., Тянь Тайцзун опирается на «*Лотосовую сутру*» (Садхарма-пундарика). В 3-й — «школе медитации» — обучали практикам созерцания (*дхьяна*), йоге, тантре и др. способам развития скрытых способностей личности (напр., чань). Школа чань, основанная, по преданию, *Бодхидхармой* в VI в., отвергает изучение сутр и буддийский ритуал, практикует коллективный труд, а медитацию трактует как самораскрытие истинной природы человека в его эмпирическом существовании; школа разработала также учение о «мгновенном просветлении» (в отличие от инд. учения о «постепенном просветлении»). Школа «чистой земли», пользующаяся большой популярностью и влиянием и в наст.

время, проповедует спасение верой в Амитабху — будду — хозяина рая (чистой земли). В основе этой школы лежит доктрина т. н. «думания о Будде» (нянь-фо): молитвами к Амитабхе или даже просто произнесением его имени можно заслужить перерождение в царстве «чистой земли» (в раю). В IX в., при имп. У Цзуне, начались гонения на буддистов и изъятия монастырской собственности; Б., с одной стороны, становится частью гос. системы (напр., вводятся экзамены для желающих принять постриг, прикреплению монахов к мон-рям, создаются гос. органы по надзору за монахами и т. д.), а с др. — сливается с народной синкретической религией. В XII в. появились секты, отрицавшие офиц. Б., чаще всего носившие апокалиптический характер, напр. секта Белого Лотоса, предрекавшая скорый конец света и наступление эры Белого Солнца.

В нач. XX в. число монашествующих было небольшим, напр. в 1931 г. ок. 738 тыс. монахов и монахинь; после образования в 1949 г. Китайской Народной Республики (КНР) буддистам была гарантирована свобода вероисповедания, но земельные владения мон-рей были конфискованы. В 1953 г. была создана Китайская буддийская ассоциация, по ее офиц. оценкам, в кон. 50-х гг. в стране было 500 тыс. монахов и 100 млн мирян-буддистов. В 1966 г., с началом «культурной революции», все мон-ри и храмы были закрыты, а монахи отправлены на «перевоспитание». В 1980 г. деятельность Китайской буддийской ассоциации была возобновлена, а храмы и мон-ри стали постепенно восстанавливаться. В наст. время число буддистов составляет, по различным данным, от 3 до 6% населения страны (ок. 102 млн чел.).

На территории Вьетнама (в сев. части страны, к-рая входила в состав кит. империи Хань) первые буддийские проповедники появились в III в. Кхыонг Танг Хой (200–247) переводил махаянские сутры на вэньян. В 580 г. индеец Винитаручи основал школу тхиен (санскр. дхьяна; кит. чань), к-рая существовала во Вьетнаме до 1213 г.; в IX–XI вв. китайцами были созданы еще 2 подшколы юж. разновидности чань Б., к-рый стал основной религией независимого гос-ва вьетов в X в. В 1299 г. указом имп. Чан Нян Тонга утвер-

дилась объединенная школа тхиен — Чук Лам, к-рая теряет свою главную роль в кон. XIV в., после падения династии Чан. Вьетнамский Б. постепенно переходит к *амитаизму* и тантризму ваджраяны; их культовая практика обходилась без мон-рей и быстро распространилась в сельской местности. Мон-ри тхиен оставались центрами культуры и образования под покровительством богатых родов, в XVII–XVIII вв. монахам удалось восстановить свои позиции по всей стране. При колониальном правлении Франции деятельность буддистов жестко контролировалась: для открытия новых пагод и проведения праздничных обрядов требовалось разрешение властей, в результате национально-освободительная борьба в 30-х гг. XX в. проходила под знаменем возрождения Б. В 1979 г. буддисты различных школ и направлений образовали Комитет за объединение буддизма, в 1981 г. Конгрегация буддистов Вьетнама стала центром всех буддийских орг-ций страны. В кон. 80-х гг. в Хошимине был открыт ин-т по изучению Б. По статистике, 55% (ок. 50 млн чел.) населения Вьетнама — буддисты. Кроме махаяны среди проживающих на юге страны кхмеров есть и сторонники тхеравады (3–4%).

В 372–527 гг. кит. Б. не только распространился на *Корейском полуострове*, но и был официально признан во всех 3 существовавших тогда гос-вах (Когурё, Пэкче, Силла). После объединения их в одно царство, во 2-й пол. VII в., Б. получил поддержку в качестве единой религиозно-идеологической системы, в центре к-рой находился культ бодхисаттв. Каноническими книгами стали кит. переводы сутр, корейские монахи обучались в мон-рях Китая. В то же время складывались буддийские школы, преимущественно махаянские аналоги кит. (напр., Юльчон — кит. Люй-цзун; Хваом — кит. Хуаянь-цзун; Попсан — кит. Фасянь-цзун), за исключением школы нальбан (создана в 654–660), опиравшейся в практиках на «Махапаринирвана-сутру». Кроме того, существовали школы Чонджи и Синин (хинаяна) и Сосюн (махаяна), а также школа Чонтхо (чистой земли). В 828–931 гг. появились 9 школ дзэн-буддизма, к-рые получили общее название «9 гор» (кусан). Наиболее популярными были

культы бодхисаттв Майтреи и Авалокитешвары, а также будд Шакьямуни и Амитабхи.

Расцвет Б. в Корее приходится на X–XIV вв., когда буддийские монахи были включены в единую систему чиновничества, а мон-ри стали гос. учреждениями, активно участвовавшими в политической жизни страны. В этот период было предпринято издание 6 тыс. томов «Большого собрания сутр» (Тэнджагён), а также ок. 5 тыс. томов «Продолжения Большого собрания сутр» (Сокчангён). В XV в. конфуцианская династия Ли урезала монастырскую собственность, ограничила число монашествующих, а затем и вообще запретила строительство мон-рей. В XX в. Б., пришедший в упадок (напр., в 1938 из 503 тыс. буддистов корейцами были 209 тыс., а корейцев-христиан было ок. 500 тыс.), постепенно начал возрождаться, несмотря на колониальное господство Японии. В 1908 г. власти разрешили корейским монахам жениться. Отказ от целибата, несмотря на полемику о его правомерности, сохраняется и поныне. После 1945 г. в Сев. Корее Б. практически перестал существовать; в Юж. Корее он начал возрождаться с приходом к власти буддиста Пак Чонхи в 1961 г. (в сер. 60-х гг. буддистов было 2–3%, в нач. 70-х гг. — 25%).

В наст. время в Юж. Корее более 50% (ок. 11 млн чел.) — буддисты, на территории страны действуют все 18 буддийских школ, тысячи мон-рей, изд-в, ун-тов и др. учебных заведений. Единое адм. руководство осуществляется Центральным советом, состоящим из 50 монахов и монахинь. Наибольшим авторитетом пользуется элитная школа Чоге, образованная в 1935 г. путем объединения 2 школ медитации. В ней ведется подготовка монахов в ун-т Тонгук (Сеул), в к-ром с 1964 г. активно переводится «Большое собрание сутр» с кит. на совр. корейский язык.

На Японские острова первые буддийские проповедники из Кореи прибыли в сер. VI в. При имп. Сему (724–749) Б. провозгласили гос. религией, в каждом адм. районе страны основали мон-рь (кокубундзи), в столице воздвигли храм Тодайдзи с гигантской позолоченной статуей Будды (дайбуцу); наиболее способных юношей отправляли учиться буддийским наукам в Китай. Кит.

переводы сутр стали каноническими текстами в ритуальной и образовательной сферах, позднее появилась буддийская лит-ра на япон. языке. Япон. буддийские школы подразделяют на 3 основные категории. Индийскими называют кит. школы, к-рые имеют аналоги в Индии, напр., самая ранняя япон. школа Санрон-сю (625) во многом тождественна кит. Саньлунь-цзун, к-рую в свою очередь можно считать подшколой инд. мадхьямики. Китайские школы являются аналогами кит. школ сутр и медитации, напр. *Тэндай-сю* (от *Тяньтай-цзун*), *Дзэн* (от Чань) и т. д. Собственно японскими школами называют те, что не имеют прямых предшественниц в Китае, напр. Сингон-сю или *Нитирэн-сю*. В школах 2 последних категорий наиболее явно происходило объединение буддийских идей и практик с мифологией и обрядностью местной религии синто (см. *Синтоизм*). В отдельные исторические периоды отношения между синто и Б. обострялись (напр., в XVI в. буддийские мон-ри были лишены земель), но в основном история их сосуществования мирная, даже после 1868 г., когда синтоизм был объявлен гос. религией.

В наст. время синтоистские храмы соседствуют с буддийскими, а верующие миряне участвуют в ритуалах обеих религий, но, согласно статистике, большинство японцев (ок. 90 млн чел.) считают себя буддистами. Все школы и орг-ции входят во Всеяпонскую буддийскую ассоциацию. Самые крупные — Дзэн школа Сото-сю (14,7 тыс. храмов и 17 тыс. монахов) и амидаистская школа Дзедо-синсю (10,4 тыс. храмов и 27 тыс. священников). В целом для япон. Б. характерен упор не на изучение и толкование текстов закона, не на практическое освоение отдельных учений, а на ритуально-культурную сторону религии. В то же время в XX в. япон. буддология благодаря совр. материальным и электронным возможностям страны внесла большой вклад в текстологию древних буддийских текстов. С 60-х гг. в Японии активно действуют необуддийские орг-ции, опирающиеся в первую очередь на идеологию школы *Нитирэна*.

На острове Тайвань Б. появился в XVII в. вместе с кит. переселенцами; установилась местная разновидность «народного буддизма» — чай-

хао, в к-ром ассимилировались конфуцианство и даосизм. Второе массовое переселение сюда китайцев произошло в кон. 40-х гг. XX в. В 90-х гг. из 11 млн верующих страны 44% (примерно 5 млн чел.) составляли буддисты кит. махаянских школ. На острове построены и действуют 4020 храмов, преобладают школы тяньтай, хуаянь, чань и «чистой земли», имеющие связи с буддийской Ассоциацией материкового Китая.

Северный Б. В Непале особенность исторического развития Б. определялась близостью инд. центров махаяны и ваджраяны и Тибета. С VII в. Б. преобладал в религ. жизни населения, священными текстами являлись санскр. сутры, отправлялись культы различных будд (непальцы верят, что все они родились в их стране), бодхисаттв, особенно Авалокитешвары и *Манджушри*. Сильное и постоянное влияние индуизма отразилось на развитии культа единого Будды — *Ади-Будды*, к-рый считается Самосущим (Святым), пребывающим на высочайшем небе Акашишта и освещающим все мироздание. К XX в. Б. уступил духовное лидерство индуизму, что было вызвано и миграцией народов, и тем, что с XIV в. буддийских монахов объявили высшей индуистской кастой (банра) и они стали жениться, но продолжали жить и служить в мон-рях, приобщенных к индуизму. Др. монахи перешли в разряд мастеров тантрических ритуалов по обслуживанию мирских треб и церемоний. Эти нововведения привели к упадку буддийской дисциплины и учености, к образованию системы индуистского тантризма с заметным буддийским вкладом. В 60-х гг. XX в. в Непал хлынули беженцы-монахи из Тибета, к-рые способствовали возрождению интереса к Б., строительству новых мон-рей и храмов. Один из коренных народов Непала исповедует т. н. неварский буддизм, в к-ром махаяна и ваджраяна тесно сплелись с культами и представлениями индуизма. Невары содержат и служат в одной из крупнейших ступ мира Бодхнатхе. В наст. время буддисты составляют в стране ок. 8% населения (ок. 2 млн чел.).

Для царей *Тибета* VII–VIII вв. принятие инд. Б. было осознанным политическим шагом. Правители посылали тибетцев учиться в буддийские



мон-ри Индии; приглашали в страну буддийских миссионеров (Шантаракшита, *Падмасамбхава*, Камалашила и др.); создавали центры перевода сутр и буддийских трактатов с санскрита на тибет. язык (тибет. письменность создана на основе инд. в сер. VII в.); строили храмы. Во 2-й пол. VIII в. открылся буддийский мон-рь Самье, и царь Тисрондецан (775–797) объявил Б. гос. религией. В первые века господствовала ваджраянская школа ньингма, созданная Падмасамбхавой, в к-рой монастырский Б. дополнялся деятельностью *сиддхов* — бродячих мастеров тантрической йоги и магии. После успешного миссионерства Атиши в 1042–1054 гг. монахи стали строже следовать уставу, глубже изучать и практиковать сутры и тантры. В XI в. одна за др. возникли 3 школы: *кагьюпа*, *кадампа* и *сакьяпа*, названные школами «новых переводов». Они попеременно главенствовали в духовной жизни Тибета, имея собственные «вотчины» в виде мон-рей, к-рые содержали представители определенных тибет. родов. Схоластические споры привели к образованию подшкол, и в этом духовном соперничестве победила школа *гелугпа*, выросшая из кадампы. Создатель гелуг *Цзонхава* (1357–1419) смог укрепить монашескую дисциплину по хинаянскому уставу, ввести строгий целибат (чему далеко не всегда следовали др. школы), учредить культ будды Майтреи, были построены мон-ри и храмы и т. д. Особое значение приобрел детально разработанный в школе институт «воплощенцев» — живых богов тибет. религии, являвшихся воплощениями будд, небесных бодхисаттв, великих учителей и святых прошлых времен. После естественной смерти одного из них происходил отбор кандидатов (детей 4–6 лет), из к-рых при участии оракула выбирали следующего. С XVI в. так стали назначать и высших иерархов гелугпы — далай-лам, являвшихся «воплощенцами» бодхисаттвы Авалокитешвары. Они при поддержке сначала монг. ханов, затем китайско-маньчжурских властей объявлялись фактически властителями автономного Тибета. Власть далай-ламы признали и др. школы страны, ибо все разделяли и практиковали веру в «воплощенцев». Позднее далай-ламы играли видную роль в назначении др. «во-

площенцев» настоятелями и святыми отдельных мон-рей.

До 50-х гг. XX в. каждая тибет. семья посылала как минимум одного сына в монахи. Соотношение монахов и мирян-мужчин составляло примерно 1:7. С 1959 г. Тибет перестал быть независимым гос-вом (в наст. время Тибетский автономный р-н (ТАР) Китая). Далай-лама XIV, правительство и парламент в изгнании пребывают в Индии, так же как и большое количество монахов. В Тибете остался 2-й духовный иерарх школы гелугпа панчен-лама X (воплощение Будды Амитабхи), действуют неск. мон-рей тибет. Б., в 1983 г. начала свою работу буддийская академия.

При образовании в XIII в. *Монгольской империи* в нее вошли гос-ва, народы к-рых исповедовали Б.: китайцы, кидани, тангуты, уйгуры и тибетцы, в свитах монг. ханов наряду с шаманами, мусульманами и конфуцианцами обязательно присутствовали буддийские учителя. Их влияние оказалось решающим, в наст. время подавляющее большинство монголов называют себя буддистами.

Монг. Б. включил в себя также большинство автохтонных шаманских верований и культов. Правившая Китаем (до 1368) монг. династия Юань раньше др. поддержала буддистов, у монголов, особенно у тех, кто близки ко двору, отмечалась эволюция от махаяны к ваджраяне и соответствующим ей практикам мистико-эротического свойства. Основатель этой династии Хубилай в 70-х гг. XIII в. даже пытался объявить Б. религией монголов, а пагба-ламу Лодоя Чжалцана (1234–1280), настоятеля мон-ря тибет. школы сакьяпа, — главой буддистов Тибета, Монголии и Китая. Зап. монголы (ойраты) тоже поддерживали связи с буддистами Центр. Азии и Тибета. Авторитетом при ханских ставках пользовались в XIII–XV вв. учителя тибет. школ сакьяпа и кагьюпа. Известны даже отдельные случаи пострижения монголов в буддийское монашество.

Массовое и повсеместное принятие монголами Б. произошло в XVI в., в чем активно участвовали тибет. учителя школы гелугпа. Офиц. датой считается 1578 год, когда монг. правитель Алтын-хан встретился с верховным ламой Тибета Соднамом Джамцо, даровал ему титул

далай-ламы (монг. Океан мудрости) и объявил его духовным главой не только тибетцев, но и монголов; тогда же состоялся съезд князей и духовенства, к-рый принял т. н. «Учение о 10 добродетелях буддизма». Первый мон-рь возвели в монг. степях в 1586 г. В XVII–XVIII вв. тибет. Б. приобрел в Монголии новые черты. Ученый из ойратов заяпандита Намхай Джамцо (1599–1662) и др. переводили с тибет. на монг. язык сутры, *Джебцун-дамбахутухта* (1635–1723) и его последователи создали новые формы обрядности, более подходившие для кочевого образа жизни монголов и согласующиеся с местными шаманскими верованиями. *Джебцун-дамбахутухта* в 1691 г. был провозглашен духовным главой и главным святым — богод-гэгэном вост. монголов, к-рые оказались в вассальной зависимости от маньчжурской династии Цин. В 1635 г. зап. монголы образовали Джунгарское ханство на территории от степного Алтая до Тибета, просуществовавшее до 1758 г., его духовным главой считался далай-лама. В нач. XX в. в малонаселенной Монголии было 747 мон-рей, храмов и ок. 100 тыс. монахов. В социалистической Монголии существовал всего 1 мон-рь и 1 духовная школа, созданная в 1970 г. В последние годы в стране началось возрождение Б., восстановлены и вновь построены более 100 буддийских мон-рей, десятки монг. юношей обучаются в индо-тибет. буддийских учебных заведениях.

В Бутане, гос-ве, расположенном в юго-вост. части Гималаев, между Индией и Китаем, к 1616 г. установилась Б. ваджраяны в тибет. варианте, хотя до наст. времени сохранилась и религия *бон*. Бутанцы признают далай-ламу духовным главой, но в отправлении культа присутствуют черты более древних школ — ньингмапа и кагьюпа. До недавнего времени Бутан управлялся 2 лидерами: духовным и светским. Первый считался Царем закона (*Дхарма-раджей*) и являлся воплощением Шандрунга Ринпоче (1594–1651), построившего мон-рь подшколы лодрукпа линии друкпа-кагью. В отличие от Тибета Ринпоче выбирали (как инкарнацию) только из правящего рода, светского владыку (*Дебраджа*, или Махараджа) — из числа могущественных родов зап. и вост. Бутана. После недавней смерти





64-го Ринпоче выборы следующего не состоялись.

На территории современных Киргизии, Таджикистана, Туркмении, Узбекистана и юга Казахстана, по сообщениям средневеков. кит. и араб. авторов, до утверждения там ислама в VIII–IX вв. был широко распространен Б. В 1926–1928 гг. на юге Узбекистана, в районе г. Термез, археологами были найдены первые буддийские памятники, в Ср. Азии в наст. время их обнаружено более 25 (II–X вв. по Р. Х.). Активное распространение Б. началось в период вхождения значительной части этого региона в состав Кушанской державы, во II–III вв. охватывавшей территории совр. Афганистана, бывш. советских республик Ср. Азии, Пакистана, Сев. Индии и части Китая. Благодаря этому сложились благоприятные условия для деятельности буддийских проповедников и создания буддийских общин. В Бактрии, занимавшей север совр. Афганистана и юж. районы Таджикистана и Узбекистана, Б. существовал с династическим культом кушан, местными верованиями зороастрийского круга, а позднее с манихейством и христианством. Последние буддийские мон-ри были уничтожены здесь мусульманами в VII–IX вв.

В древней Маргиане (Мервский оазис, юго-восток совр. Туркмении) Б. существовал до завоевания Сасанидского гос-ва арабами во 2-й пол. VII в. В сев.-вост. областях Ср. Азии, в долине Ферганы и р. Чу (север Киргизии) были найдены 6 буддийских памятников VII–X вв., различные изображения и надписи. В домусульм. Ср. Азии получили распространение такие течения и школы, как махасангхика, вайбхашика, сарвастивада. Буддийские общины прекратили свое существование в Согде в нач. VII в., возможно вслед. усиления влияния Сасанидского Ирана, в др. областях по мере утверждения там ислама: в Мерве в VII в., в Тохаристане и Фергане в VIII–IX вв., в долине р. Чу в VII–X вв.

В наст. время буддийские центры работают во всех европ. странах, старейшие из них — в **Германии** (1903), **Великобритании** (1907), **Франции** (1929).

В **США** Б. появился на рубеже XIX–XX вв. вместе с иммигрантами из Китая, Японии и Кореи; единого центра Б. здесь не существует, круп-

нейшие орг-ции: Первый дзэнский ин-т Америки, Американская буддийская академия (гхеравады), Буддийские церкви Америки (амидистского толка).

В. П. Андросов

Б. в России. Регионами, где традиционно исповедуется Б., являются Республика Бурятия, Республика Калмыкия, Республика Тыва (до 1993 — Тува), Агинский Бурятский автономный округ (Читинская обл.), Усть-Ордынский Бурятский автономный округ (Иркутская обл.) и Республика Алтай. Во всех этих субъектах федерации практикуется тибет. форма Б. (в прошлом *ламаизм* — термин в наст. время не употребляется как некорректный), к-рая наиболее широко представлена школой гелугпа.

История. I. Бурятия. В XIII в. территория, населенная бурятами, входила в состав Монгольской империи под названием Ара Монгол (Сев. Монголия). При Хубилае, внуке Чингисхана, основателе монг. династии Юань, правившей Китаем с 1271 по 1368 г., пагба-лама Лодой Чжалцан (1234–1280), представитель тибет. буддийской школы сакьяпа, начал свою проповедническую деятельность при имп. дворце в Ханбалыке (Пекине). Хубилай и пагба-лама совместно выработали т. н. 2 принципа, в соответствии с к-рыми правитель должен руководствоваться в своих поступках Учением Будды и законом кармы, тогда он будет примером для своих подданных. В 1264 г. они подписали «Жемчужную грамоту», по к-рой Б. в Монгольской империи получал статус привилегированной религии, монахи освобождались от к.-л. налогов и повинностей. Однако после смерти хана Б. в основном утратил завоеванные позиции, а после распада Монгольской империи и до сер. XVI в. о нем почти ничего не известно. В кон. XVI в. возникло монг. гос-во Алтын-ханов. В 1578 г. первый Алтын-хан Шолой Убаши-хунтайджи собрал князей и нойонов со всей Монголии возле оз. Кукунор (ныне пров. Цинхай в КНР) и пригласил туда далай-ламу III Соднама Джамцо, к-рого признали далай-ламой Монголии. Б. был провозглашен религией всех монголов, а также был принят целый ряд указов, запрещающих шаманские обряды и жертвоприношения. О распростра-

нении Б. среди бурят в XVII в. свидетельствуют донесения рус. служилых людей, напр., казачий десятник К. Москвитин (1647) сообщал, что молятся буряты в войлочных юртах человеческим изображениям из металла, расписанного золотом, и что имеются у них книги на бумаге о своей вере.

Становлению Б. в Забайкалье способствовали 150 монголо-тибет. лам, к-рые в 1712 г. бежали из Халха-Монголии, захваченной маньчжурской династией Цин. В авг. 1727 г. по Буруинскому договору, подтвержденному в окт. 1728 г. Кяхтинским договором, между Россией и Цинской империей была установлена граница и земли, где проживали и кочевали бурят. племена, отошли к России. В 1741 г. имп. Елизавета Петровна издала указ, согласно к-рому «ламайская вера» получала статус «дозволенной религии»; ламы освобождались от налогов и др. повинностей; лама Навак-Пунцук (тибетец по рождению) был объявлен главным; утверждалось количество *дацанов* (11) и штатных лам (150). По нек-рым данным, в 1701 г. в Забайкалье было 11 дацанов — передвижных храмов; первый стационарный храм, Цонгольский (Хилгантуйский) дацан, был построен рус. плотниками (по одним источникам, в кон. 30-х — нач. 40-х гг., по др. — в сер. 50-х гг. XVIII в.) и получил название Балдан-Брайбун в честь тибет. монастырских центров. Первым настоятелем дацана был Д. Д. Заяев, обучавшийся в Тибете. С 1764 по 1809 г. ширэтэ-лама (настоятель) Цонгольского дацана носил титул Пандито хамбо-ламы (главного ученого ламы), т. е. духовного главы всех буддистов Вост. Сибири и Забайкалья. В 1741 г. был основан Даши-Гандан-Даржалинг — Гусиноозерский (Тамчинский) дацан, к-рый возглавил Л. Ж. Ахалдаев, получивший образование в Урге (ныне Улан-Батор, Монголия), резиденции богдо-гэгэна (Джебцун-дамба-хутухты), главы буддистов Монголии. Между 2 центрами возникло соперничество, к-рое продлилось до 1809 г., когда настоятель Гусиноозерского дацана Гаван Ишижамсо получил от царской администрации титул Пандито хамбо-ламы, сохранившийся за ширэтэ-ламой дацана до 1938 г. В 1811 г. был основан Агинский дацан (продолжавший традиции тибет.



мон-ря Лавран в Амдо), где были созданы фак-ты философский (цаннит-дацан, 50–60-е гг. XIX в.), тантры (жуд-дацан, 1880) и тибет. медицины (манба-дацан, 1884). Мон-рь также считался крупнейшим издательским центром в Забайкалье и Монголии, где была выпущена в свет вся каноническая лит-ра по философии, логике, астрологии, тантризму, вине и т. д. Число монахов доходило до 1 тыс. чел.

Цугольский дацан (основан в 1801) получил особую известность благодаря высокому уровню своего цаннит-дацана и медицинского фак-та, где монг. лама Чой-манрамба обучал монахов по «Атласу тибетской медицины» (один из 3 полных комплектов, известных в мире, в наст. время находится в Музее истории Бурятии в Улан-Удэ). Эгитуйский дацан (основан в 1801) прославился общецарской реликвией — статуей т. н. Сандавого Будды (Зандан Жу), к-рой, по преданию, 2500 лет (в наст. время возвращена мон-рю). В 1846 г. в Бурятии было уже 34 дацана, на землях, принадлежащих мон-рям, работали тысячи крестьян. В 1741 г. у бурят имелось 150 лам, в 1756 г. — 324, в 1796 г. — 700, в 1822 г. — 2502, в кон. XIX в. — 10 тыс.

В 1794 г. в правительство поступило заявление от бурят с просьбой ограничить число лам из расчета один на 100 верующих. В 1853 г. вышло «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири», по к-рому запрещалось строить новые дацаны (34 уже были открыты), а также ограничивался рост числа лам. Утвердив постоянное количество не облагаемых налогом буддийских священнослужителей из расчета один лама на 200 верующих, т. е. 285 «штатных» лам, остальным предписывалось платить налоги, как крестьянам (но это почти никогда не соблюдалось).

В Бурятии была создана система непрерывного монастырского буддийского образования (по тибет. образцу) в школах цаннита (др. название — чойра). Программа цаннит-дацана была рассчитана на 14 лет: 1–2-й классы — начальное обучение; 3–4-й — логика, 5–9-й — парамита (путь бодхисаттв), 10–11-й — мадхьямика (т. н. философия «среднего пути»), 12–13-й — абхидхарма (психология, теория и практика ведения дискуссии и т. д.), 14-й —

виная (изучение буддийской этики и монастырского устава). Только закончившие цаннит могли поступить в жуд-дацан, где преподавалась тантра. Обучение тантре велось по 2 системам: гьюмэ (создана в 1433 Шенрабом Сенге) и гьюто (создана в 1474 Кунгой Дондубом). Чтобы получить степень совершенствования дже-драмбы (низшую на уровне ваджраяны), нужно было учиться не менее 10 лет; еще 10 лет обучения были необходимы для получения степени зогримбы, высшей ступени совершенства т. н. уровня Доржезинба — Ваджрадхары. В 1887 г. действовало 29 типографий, к-рые до их разрушения в 30-х гг. XX в. успели издать ок. 2 тыс. названий книг на тибет. и монг. языках.

В кон. XIX — нач. XX в. в Бурятии царским правительством была проведена земельно-адм. реформа, направленная на ограничение привилегий бурят. знати (нойонов); в результате произошел раскол в обществе, затронувший и буддийское духовенство. С одной стороны, в дацанах в руках высшего духовенства концентрировались огромные богатства: мон-ри владели стадами, пастбищами, занимались ростовщичеством, с др. — материальное положение низшего духовенства постоянно ухудшалось, что привело к увеличению количества «степных» лам, т. е. тех, кто покинул мон-рь и переехал жить в улусы. На территории Янгажинского и Цугольского дацанов появился многочисленный институт нищенствующих лам.

В 1905–1907 гг. возникло национально-освободительное движение бурят, инициаторами к-рого были цаннит-хамбо Агван Доржиев, Михаил Богданов, Буда Рабданов, профессора Ц. Жамцарано, Б. Барадийн, Э. Ринчино. Они рассматривали Б. как основную форму национального самосознания и культуры бурят. Одной из практических целей борьбы за целостность национальной культуры была программа обращения в Б. зап. бурят, к-рые оставались в основном приверженцами шаманизма. В 1905 г. Жамцарано и Барадийн обратились в Совет по делам веры с просьбой о переименовании ламаитов в буддистов, ссылаясь на то, что религ. чувство буддистов-бурят оскорблено именованием их «язычниками» и «идолопоклонниками». В 1912 г. Барадийн

составил программу преподавания Б. в школе. После Февральской революции 1917 г. при Мин-ве вероисповедания была организована специальная комиссия под рук. проф. С. А. Котляревского для пересмотра действующих и выработки новых законоположений, касающихся буддистов, проживавших на территории России. Комиссия заключила, что «ограничительное направление правительственной политики необходимо заменить невмешательством в духовно-религиозную жизнь «иногородцев». Положение 1853 г., устанавливающее строгую административную опеку над духовно-религиозной жизнью буддистов, следует отменить как пережиток старины, поскольку в России ныне отменены национальные вероисповедные ограничения» (Электр. ресурс: Чимитдоржин).

Обновленческое движение в бурят. духовенстве под рук. Доржиева, опираясь на эти решения, намеревалось провести ряд преобразований в системе управления, образования (в т. ч. ввести изучение европ. культуры) и в обрядовой практике. Одной из главных задач оно считало изучение монг. и бурят. языков для перевода на них буддийской лит-ры и совершения молебнов и обрядов на родном языке. «Обновленцам» противостояли «ламы консерваторы» и нойоны во главе с тайшой Э. Вамбоцыреновым. Борьба 2 групп продолжалась после революции 1917 г., образование 29 июня 1918 г. в Омске Временного сибирского правительства и начало гражданской войны в Сибири только усугубили раскол среди религ. лидеров Б. 25 февр. 1919 г. в Чите открылась панмонг. конференция, провозгласившая создание буддийского гос-ва Вел. Монголия, к-рое должно было объединить территории Внешней и Внутренней Монголии, Бурятии, Тувы и части Маньчжурии. Главой правительства был избран представитель Внутренней Монголии Нейсе-геген, армию возглавили атаман Г. М. Семёнов и барон Унгерн фон Штернберг, их объявили воплощениями защитника буддийского учения Махакалы. В 1919 г. в Бурятии лама Сандан Цыденов, разделяя протест населения против принудительного призыва в армию Вел. Монголии, предпринял попытку создания теократического гос-ва, став во главе т. н. булагатского движе-



ния. Он объявил себя новым ханом и отменил призыв на военную службу, но вскоре был арестован по приказу атамана Семёнова. В 1919 г. Пандито хамбо-лама Цыремпилов и глава тув. буддистов Лупсан Чамзы встречались с А. В. Колчаком, а лама калм. народа Чимит Балданов объявил генералов М. В. Алексеева и А. И. Деникина «спасителями калмыцкого народа». Буддисты-обновленцы, напротив, старались подчеркнуть близость идеалов коммунизма и буддизма, напр. в проповеди равноправия и нестяжательства.

В 1922 г. состоялся Всебурятский съезд буддистов, где сторонниками обновленчества был предложен вариант устава, по которому ламы должны были отказаться от домов и личной собственности, передав все имущество «дацанской коммуне», личные книги сдать в б-ку дацана и пользоваться ими на общих основаниях, организовать общую столовую и питаться на началах коммуны; квартира, питание, монашеская одежда и т. д. должны были использоваться со строгим соблюдением вины (монашеского устава). Сбор ламами пожертвований по личной инициативе строго воспрещался. Систему образования в дацанах предлагалось перестроить: предусматривался переход к преподаванию на родном языке «без зубрежки и побоев» и прием в духовную школу только по окончании начальной светской. После долгих дискуссий документы съезда были одобрены большинством делегатов. Консерваторы во главе с Вамбоцреновым приняли отдельный устав, зарегистрированный при Эгигуйском дацане 21 июня 1925 г.

В 1923–1924 гг. стали возникать земледельческие ламские коммуны, прежде всего в Анинском, Кижингинском, Хойморском дацанах, но просуществовали они недолго. В дек. 1925 г. 2-й Всебурятский съезд буддистов во 2-й раз поддержал обновленцев. В 1927 г. началась национализация дацанов; передача Цугольского и Цонгольского дацанов обновленцам встретила яростное сопротивление и смогла осуществиться только после ареста части лам. Нек-рые ламы и верующие эмигрировали во Внутреннюю Монголию и создали в Барге Шенехенский дацан, центр бурят. эмиграции, куда переселились в основном ламы из Цугольского дацана.

20–29 янв. 1927 г. состоялся 1-й Всесоюзный собор буддистов СССР, на к-ром было создано временное Представительство буддийского духовенства в СССР из 2 чел.: уполномоченного А. Насанкиева и его зам. Д. Дамбаева. Резиденцией представительства стал Ленинградский буддийский храм, построенный в 1913 г. (освящен в 1915). В 1927–1929 гг., после издания законов о лишении лам, живущих в дацанах, прав на землю, духовенство стало покидать дацаны, но позднее этих прав были лишены также и «степные» ламы. В ходе коллективизации начались захваты и погромы дацанов, уничтожались произведения искусства и памятники письменности. Были разграблены хранилища деревянных матриц с вырезанными на них текстами для ксилографической печати. Мн. ламы и ученые пытались спасти культурные ценности, обращались с письмами к правительству республики, но даже Постановление Президиума ЦИК БМАССР «Об охране предметов музейного значения при ликвидации молитвенных зданий и выморочного имущества служителей культов» (1934) не смогло существенно изменить ситуацию. К 1935 г. более чем в 30% дацанов Бурятии отсутствовало духовенство. В 1936 г. под предлогом того, что 22 из 29 действующих дацанов находились в пограничной зоне, все они были закрыты, а ламы выселены и сосланы. К янв. 1938 г. были арестованы и репрессированы 1864 ламы.

Летом 1944 г. дид-хамбо лама Х. Галсанов и др. бурят. буддисты собрали в Фонд обороны 353,1 тыс. р. (Галсанов лично пожертвовал 90 тыс. р.) и поехали в Москву, где Галсанов добился приема у И. В. Сталина и получил разрешение на открытие дацана. 15 янв. 1945 г. были утверждены 3 штатных ламы Иволгинского дацана: Р. Д. Жамьянов, Ш. Ж. Доржиев (оба бывш. ламы Янгажинского дацана) и Л. Н. Дармаев (бывш. лама Сартул-Булакского дацана). На деньги, собранные верующими, был куплен дом в Ошор-Булаке, к-рому придали вид дацана. 12 дек. 1945 г. был открыт проведен первый «Сахюусан хурал». В февр. 1946 г. новогодние богослужения (праздник Сагаалган) прошли по всем правилам религиозно-обрядового ритуала, в них принимали участие ок. 1 тыс. чел., а в 1947 — 3 тыс.

В те же годы при Иволгинском дацане было зарегистрировано 14 лам гелонов, прикрепленных к различным аймакам (районам) республики. В нояб. 1948 г. хамбо-лама Дармаев из Закамны привез позолоченный ганжир, хорло с 2 оленями, к-рые торжественно установили на новый дацан. Первым ширээтэ-ламой (настоятелем) Иволгинского дацана стал Р. Д. Жамьянов. Иволгинский и открытый чуть позже в Читинской обл. Агинский дацан были с 1946 по 1989 г. единственными действующими в Российской Федерации буддийскими мон-рями, к-рые старались сохранить учение Будды в России.

Для руководства буддийской сангхой было создано Центральное духовное управление буддистов СССР (ЦДУБ). 21–23 мая 1946 г. в Улан-Удэ проходило совещание представителей буддистов и лам БМАССР, Читинской, Иркутской областей и Тувинской автономной обл., где было утверждено «Положение о ламаистском духовенстве» и избрано временное Центральное духовное управление буддистов. Членами ЦДУБ стали ламы Дармаев, Д. Доржиев, Жамьянов, Жигмитов, Галсанов, Хомушку и Тарасунов, председателем (Пандито хамбо-ламой) был избран Дармаев, его заместителями (дид хамбо-ламами) назначены Доржиев (Иркутская обл.), Самбу (Читинская обл.), Хомушку (Тувинская автономная обл.) и Жамьянов (Бурят-Монгольская АССР). Резиденцией Пандито хамбо-ламы стал Иволгинский дацан, высшим органом был объявлен съезд «представителей верующих и служителей культа». Центральным исполнительным органом, избирающимся на съезде, был ЦДУБ, к-рому подчинялись региональные советы дацанов. Во главе совета дацана стоял избранный настоятель мон-ря. Внутренняя жизнь буддистов определялась «Положением о буддийском духовенстве в СССР» (1946), где было записано, что ЦДУБ принимает священные обеты от лам, рассматривает практические вопросы проведения очередных богослужений, издает религ. календари на предстоящий год, назначает и освобождает настоятелей храмов и т. д.

После создания ЦДУБ буддисты СССР начали активную международную деятельность, главной целью к-рой было восстановление



контактов с буддийскими организациями и объединениями др. стран, а также влились в межрелиг. мировое творческое движение. В нояб. 1956 г. делегация буддистов СССР во главе с Пандито хамбо-ламой Е. Д. Шараповым впервые приняла участие в работе Всемирной конференции буддистов в Катманду (Непал), затем в праздновании 2500-летия Будды в Дели (Индия). 26 нояб. 1956 г. состоялась встреча делегации с далай-ламой, положившая начало восстановлению связей между Тибетом и буддистами СССР. Пандито хамбо-лама Ж. Д. Гомбоев был одним из инициаторов создания в 1975 г. Азиатской буддистской конференции за мир (АБКМ) со штаб-квартирой в Улан-Баторе (Монголия). В июне 1979 г. проездом на 5-ю Генеральную конференцию АБКМ в Монголии Бурятию впервые посетил далай-лама XIV Тэнзин Гьяцо. Начиная с 1952 г. представители ЦДУБ принимали активное участие в проводившихся под рук. РПЦ межрелиг. миротворческих форумах: «Конференция всех церквей и религиозных объединений Советского Союза в защиту мира» (Загорск, 1952), «Конференция представителей всех религий в СССР за сотрудничество и мир между народами» (Загорск, 1969), а также в международных межрелиг. конференциях: «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» (Москва, 1977) «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы» (Москва, 1982) и др. В 1979 и 1982 гг. состоялись встречи Патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова) и далай-ламы XIV Тэнзина Гьяцо, во время одной из них Патриарх отметил, что «отношение между РПЦ и последователями религии Будды на протяжении всех тысячелетий истории нашей многонациональной Родины были лишены взаимной нетерпимости и вражды» (ЖМП. 1982. № 12. С. 97).

Основная часть буддийского духовенства СССР была преклонного возраста, и в 50–60-х гг. Пандито хамбо-ламы Дармаев и Шарапов постоянно ходатайствовали об увеличении количества лам и об открытии духовной школы, пока еще можно было с помощью высокообразованных лам сохранить непрерывность традиции. В 1970 г. усилиями хамбо-лам Монголии (Гомбожава) и

СССР (Гомбоева) в Улан-Баторе был открыт Буддийский ин-т. В наст. время его выпускниками являются ок. 80 российских лам. На протяжении мн. лет во всех буддийских регионах бывш. ламы нелегально выполняли религ. церемонии и практиковали тибет. медицину, у них появились ученики и за пределами традиц. буддийских регионов, наиболее известны группы, сложившиеся вокруг лам Б. Дандарона, Ж. Ж. Цыбенова, М. Цыбикова и Ж. Ж. Эрдынеева.

II. Тува. До сер. IX в. территория Тувы входила в состав Тюркского и Уйгурского каганатов, в XIII в. была завоевана войсками Чингисхана, в XVIII в. — маньчжурами. В это время у тувинцев получил распространение буддизм, хотя знакомство с ним началось уже в XIII в. После падения маньчжурской династии в 1912 г. Тува попросила защиты у правительства России и в 1914 г. как Урянхайский край стала протекторатом Российской империи.

В результате долгого сосуществования с шаманизмом тув. Б. воспринял и ассимилировал нек-рые его традиции, напр. культ ова — духов-хозяев местности и культ эренов — семейных охранителей. В буддийских церемониях наряду с ламами нередко принимали участие шаманы, а в хурэ (мон-рях) существовала особая категория духовных лиц — бурхан-боо (ламы-шаманы). Ко времени вхождения Урянхайского края в состав Российской империи на его территории действовали уже 22 буддийских мон-ря, насчитывалось ок. 4 тыс. лам и их учеников (хуураков). Ок. половины лам жили вне хурэ, в поселениях (хошунах), имели семьи и вели хозяйство. Стационарные буддийские мон-ри стали сооружаться в Туве с 70-х гг. XVIII в. Наиболее крупными из них к началу века были Эрзинский (1772), Самагалтайский (1770), Оюннарский (1773), Верхнечаданский, Нижнечаданский (1873), Хендергейский. Самагалтайский хурэ, напр., состоял из 8 храмов и ок. 150 домов, где жили ламы. Главой буддийского духовенства Тувы являлся настоятель Чаданского хурэ, носивший титул «Чамза хамбо-лама» и подчинявшийся Богдо-гэгэну Монголии. При нек-рых хурэ имелись школы, где мальчики получали начальное религ. образование. Высшее духовное образование тувинцы, как пра-

вило, получали в Монголии, оттуда же привозились священные тексты, изображения и утварь.

В 1921 г. на Всетувинском учредительном хурале была создана Народная Республика Танну-Тува, к-рая, являясь независимой, «в международных делах действует под покровительством Российской Социалистической Федеративной Советской Республики» (Цит. по: *Монгуш*. С. 99). Тогда же была принята первая Конституция Тувы, установившая свободу вероисповедания для представителей всех религий. Это понизило статус Б. в республике, но вместе с тем буддийские монастырские хозяйства освободились от повинностей и налогов. В период с 1921 по 1926 г. было построено 9 новых хурэ (в дополнение к 22 уже существовавшим). В марте 1928 г. в Кызыле, столице Тувы (бывш. Белозарск), прошел Всетувинский съезд лам, в к-ром приняли участие гости из Тибета, Монголии, Бурятии и Калмыкии. Основным вопросом, обсуждавшимся на съезде, был вопрос об обновлении Б., повышении интеллектуального и морального уровня членов сангхи. В мае того же года Малый хурал принял закон, подтвердивший свободу вероисповедания, но ограничивший деятельность религ. орг-ций; год спустя было принято постановление о том, что мон-ри лишались собственности, буддийская сангха — права юридического лица и поддержки гос-ва. В окт. 1930 г., на 7-м Великом хурале, по новой Конституции республики все служители культа лишались избирательных прав. Позднее ламам запретили носить монашескую одежду, совершать традиц. обряды, связанные с культом природы; затем стали закрывать мон-ри и ламы начали уходить в родовые селения. Если в 1929 г. в Туве было 2200 лам, то к 1936 г. их осталось 594 чел. Одновременно с разрушением старых хурэ шло строительство новых, что не запрещалось законом, так, в 1934 г. были построены 3 новых хурэ, где находились 56 лам. Но строительство осуществлялось только на средства верующих, и поэтому разрушение шло быстрее строительства. К нач. 40-х гг. в Туве оставались действующими Верхнечаданский и Нижнечаданский мон-ри, где, несмотря на разрушенные постройки, проживала и отправляла буддийские обряды группа лам.



26 апр. 1941 г. правительство Тувинской Народной Республики обратилось в Президиум Верховного Совета СССР с просьбой принять Туву в состав СССР, но в связи с началом войны этот вопрос был отложен до 1944 г., когда 11 окт. вышел указ о принятии Тувинской Народной Республики в состав СССР. В кон. 40-х гг. группа лам во главе с Монгуш Чымба сначала поставила юрты, а затем построила 2 молитвенных дома недалеко от Чаданской долины. Камбо-ламами этого импровизированного хурэ были лама А. Хомушку (1946–1953), Т. Чамдылай (1953–1958), Т. Тере-Комб (1958–1960). Тув. ламы установили контакты с бурят. Сангхой и ЦДУБ СССР, к-рое передало им коллекцию культовых предметов и буддийскую лит.-ру. Тув. лама К. Хомушку был принят в Иволгинский дацан и регулярно приезжал в Туву для помощи местным ламам. В нач. 1960 г. ламам было отказано в регистрации хурэ и предложено переселиться в др. районы Тувы. Последний буддийский центр прекратил свое существование, но нек-рые ламы (и шаманы) продолжали действовать подпольно (напр., ламы Д. Салчак (1900–1980), А. Очуржап (1908–1989) и др.). Всего в 1981 г. в Туве культовой практикой занималось 12 лам и 24 шамана, в 1984 г. — 11 лам и 38 шаманов; количество лам постоянно уменьшалось, а шаманов — увеличивалось.

III. Калмыкия. В европ. части России Б. появился в XVII в., когда из Джунгарии (ныне территория КНР) в низовья Волги и Прикаспийские степи перекочевали ойратские (монг.) племена дербетов и торгоутов, названные в России калмыками (в пер. с калм. — остаток, отколовшиеся). Процесс добровольного принятия калмыками подданства России длился 50 лет: в 1607 г. присягу на верность приняли неск. дербетских тайшей (правителей улусов), а в 1657 г. все тайши принесли присягу «на вечное подданство и послушание» рус. царю и дали обещание служить в армии по его призыву. Первоначально калмыкам были выделены земли в верховьях Иртыша, но там уже существовали поселения сибир. татар, и калмыки вынуждены были переселяться дальше на запад. В 1664–1771 гг. на территории Российской империи существовало независимое Калмыцкое ханство, под-

держивавшее тесные отношения с Тибетом и Монголией. В 1771 г. большая часть калмыков (ок. 125 тыс. чел.) перекочевала в Китай. Калмыцкое ханство было ликвидировано, и оставшиеся в России 9 улусов (13 тыс. семей) переселили на реки Урал, Терек, Куму.

Калмыки познакомились с Б. задолго до его офиц. признания монголами в соответствии с указом Алтын-хана, поскольку длительное время соприкасались с киданями, тангутами и уйгурами — народами, исповедовавшими Б., по землям к-рых они кочевали и в племенные союзы к-рых входили. Калмык Заяпандита в 1648 г. создал ойратскую письменность тодо бичиг (ясное письмо) на основе старомонг. (созданной в XIII в. пагба-ламой) и перевел неск. сутр и др. текстов с тибет. языка на калм. В 1640 г. съезд монг. и ойратских нойонов принял свод законов «Цааджийн-бичиг», среди них были и запрещающие шаманские ритуалы. В 1661 г. калм. хан Пунзук, принося присягу на верность Московскому царю, целовал образ Бурхана (Будды) и «Книгу буддийских молитв». Калмыки прибыли на территорию России, уже имея кочевые мон-ри (кит, или кюря), к-рые могли состоять из 3 и более специальных кибиток, отличавшихся от обычных тем, что были увенчаны шпилем-ганджиром. Границы мон-ря определялись расположением жилых кибиток монахов вокруг 2 или более молитвенных кибиток (главная и для малых служб). Постепенно за калм. мон-рями закрепилось название хурул (букв. — собрание, служба; используется и в наст. время). Ок. 1616 г. был построен стационарный хурул Дархан-Доржин-кит (Семь палат, позднее давший название г. Семипалатинск). В XVII в. возникли мон-ри Аблаинкит (1654), Ботоктухан-кит (1670), Джалин-обо, Очиртухан-кит, Цаган-сумэ. В кон. XVII в. у калмыков России было 14 буддийских мон-рей. До 1771 г. руководство религ. деятельностью калмыков осуществлял лама, назначавшийся указом из Тибета; затем в каждом улусе стали избирать своего ламу. Остальные духовные лица именовались хуvaraками и имели 3 духовные степени: манджи (послушник), гецуль, гелюнг, причем уже с нач. XVIII в. получение духовного сана было связано с системой монастыр-

ского образования: манджи учились 5 лет до получения сана гецуля, а затем 8 лет готовились к принятию полных монашеских обетов гелюнга, после чего образование продолжалось еще 5–7 лет, завершаясь, как правило, к 30 годам. Предусматривалось и обязательное образование для мальчиков из знатных семей, что записано во 2-й гл. (ст. 7) Свода законов, принятого в правление хана Дондок-Даши (1741–1753); здесь же указана и система штрафов, взимаемых с отцов семейств, не отпускавших своих сыновей учиться.

После ликвидации Калмыцкого ханства (1771) Калмыцкая степь превратилась в один из адм.-территориальных районов России, подчиненных астраханскому военному губернатору. Согласно высочайше утвержденному «Положению об управлении калмыцким народом» (1834), буддийское духовенство было полностью подчинено царской администрации. Председатель астраханского Ламайского духовного управления носил титул «Лама калмыцкого народа» и получал от правительства жалованье. Кандидатура ламы выдвигалась астраханским военным губернатором и по представлению министра внутренних дел подлежала «определению высочайшего указа». У донских калмыков был свой Бакша-лама, к-рый Ламе калмыцкого народа не подчинялся. По Положению 1836 г. царское правительство ограничило штат духовенства до 2650 священнослужителей в 76 хурулах против реально имевшихся 5270 священнослужителей в 105 хурулах; тогда же было введено разделение на большие и малые хурулы, т. к. хурулами часто объявлялись отдельные строения одного и того же мон-ря. Почти все малые (несоборные) хурулы были посвящены отдельным божествам или определенному обряду. По Положению 1847 г. предусматривалось дальнейшее сокращение количества лам до 1656 в 68 хурулах (26 больших и 42 малых). По инициативе А. Доржиева в урочищах Амта-Бургуста Малодербетовского улуса (1907) и Санзыр Ики-Цохуровского улуса (1908) были открыты 2 чойры (цанниты) — высшие школы для подготовки калм. буддийского духовенства. После 1910 г. Бакша-лама донских калмыков М. Барманжинов открыл 3-ю чойру. К 1914 г.





в Калмыцкой степи и др. местах расселения калмыков действовало 92 штатных хурула, в к-рых находилось 1,6 тыс. чел. Крупнейшим хурулом и буддийским ун-том был Тюменевский. 22 июля 1917 г. на съезде буддийского духовенства было принято решение об увеличении количества штатных хурулов до 119 (41 большой и 78 малых). На съезде получило поддержку обновленческое движение, его приверженцы, как и в Бурятии, выступали за «очищение буддийского учения» и его служителей.

В 1920 г. была образована Калмыцкая автономная обл. в составе РФ; к этому времени в Калмыкии осталось 35 хурулов и ок. 1 тыс. представителей духовенства. 9 июля 1923 г. состоялся Первый духовный съезд, на к-ром буддисты приняли Устав о внутренней жизни монашествующих в буддийских хурулах Калмыцкой автономной обл. и Положение об управлении духовными делами верующих-буддистов Калмыцкой автономной обл., разработанные на основе аналогичных документов бурят. духовенства. В янв. 1927 г. делегация калм. буддийского духовенства приняла участие во Всесоюзном духовном буддийском соборе. После ужесточения политики в отношении духовенства количество духовных лиц в области стало быстро сокращаться: в 1933 г. была закрыта последняя буддийская школа, в 1937 г. в хурулах уже не осталось ни одного послушника. С авг. 1942 по янв. 1943 г. часть Калмыцкой автономной обл. была оккупирована фашистами, к-рые с целью налаживания отношений с местным населением разрешили отправление буддийских обрядов. Буддийское духовенство отнеслось к этому по-разному: так, в Элисте найденные комендантом и назначенные в хурул монахи и послушники скрывались, а в районе проживания бурульских родов и пос. Яшкуль действовали небольшие хурулы, служители к-рых вполн. эмигрировали с оккупационными войсками. Преемником Яшкульского хурула стал мон-рь Текчен Чеспелинг в Мюнхене; часть культовых предметов была перевезена в США, в г. Хауэлл (шт. Нью-Джерси), где также был создан хурул (Бакаева. С.19).

28 дек. 1943 г. автономия калмыков была ликвидирована, и весь калм. народ «за сотрудничество с

оккупантами» был депортирован в Сибирь, в результате чего погибло ок. $\frac{1}{3}$ калмыков. В 1956 г. оставшимся в живых разрешили вернуться на родину, в 1957 г. решение о депортации было признано ошибочным и калмыки получили право на восстановление своей автономии. Хотя неоднократные попытки верующих добиться разрешения на открытие буддийских храмов успеха не имели, в республике существовали неофиц. центры в местах, где духовные лица продолжали практиковать буддийский культ, напр. в пос. Цаган Аман, где жил лама О. М. Дорджиев, в совхозе «Заливной», где работал гелюнг Н. Н. Кичиков, в с. Троицком, где практиковал С. У. Улюмджиев, и в др. местах. По нек-рым данным, в 1985 г. буддистами называли себя 30% калмыков — жителей сел и 23% горожан; 48% семей сумели сохранить культовые предметы, праздники буддийского календарного цикла отмечали 98% опрошенных.

Современное состояние Б. В 1988 г. в Туве, Калмыкии и Ленинграде были зарегистрированы первые буддийские общины. В 1989 г. Кушок Бакула Ринпоче, личный посланник далай-ламы XIV, освятил первый хурул Элисты и заново освятил Ленинградский буддийский храм, возвращенный верующим (построен в 1913, освящен в 1915). В 1991 г. было создано Объединение буддистов Калмыкии, к-рым руководит калмык амер. происхождения Тэло Тулку Ринпоче, получивший образование в Гоман-дацане (Юж. Индия), единственный российский лама-перерожденец. В 1978 г. он был признан далай-ламой перерождением Тилопы, одного из основоположников школы кагью. В 1989 г. при посредничестве Кушок Бакула Ринпоче, первого (и долгое время единственного) духовного наставника, посетившего СССР с 60-х гг., Иволгинский дацан отправил на учебу в Индию 3 бурят. лам. В 1991 г. в этом дацане был открыт Буддийский ин-т Даши Чойнхорлин — высшее духовное учебное заведение для подготовки кадров священнослужителей, преподавателей, переводчиков канонических текстов и художников. В основу обучения в ин-те положена система монастырского образования Гоман-дацана. В наст. время на 4 его фак-тах — философском, тантрическом, медицинском

и буддийской живописи — обучается 167 студентов-хувараков из РФ и др. стран. В 1993 г. из Монголии был приглашен Ело Ринпоче, по согласованию с далай-ламой XIV были присланы преподаватели из Гоман-дацана. В 1998 г. была восстановлена традиция тантрических систем Дуйнхор под рук. учителя Агвана Жамсо (Дуйнхор багша) из дацана Намгьял (Индия) и Джуд (тантра) под рук. Тубдэна Ригдзина, преподавателя из Гьюд-дацана (Индия). При ин-те работает мини-типография, где издается учебная, обрядово-религ. и методическая лит-ра на рус. и бурят. языках; тогда же начал выпускаться на рус. и бурят. языках альманах «Легшед» (Благое изречение).

В 1996 г. на съезде буддистов (сугунды) был принят новый устав, в соответствии с к-рым ЦДУБ РФ официально было переименовано в Буддийскую традиционную Сангху России (сокр. Сангха России); в 1998 г. на генеральной Азиатской буддийской конференции за мир в Улан-Баторе Сангха России подтвердила свое стремление участвовать в работе этой международной орг-ции. 2-м российским национальным центром стал Агинский дацан, при к-ром работает буддийский ин-т. В наст. время в Сангху входят 26 дацанов этнической Бурятии, а также буддийские общины др. регионов. В Туве в 1997 г. было создано Управление Камбу-ламы Тувы. В 1991 и 1992 гг. Бурятию, Калмыкию и Туву посетил далай-лама XIV.

В 1990 г. традиц. ареал распространения Б. в РФ полностью совпадал с географией проживания буддийских этносов: бурят, калмыков и тувинцев (за исключением общин в Москве, Ленинграде и Владивостоке), и т. о. охватывал Калмыкию, Бурятию, Туву и Читинскую обл. (16 орг-ций).

К 2003 г. (218 орг-ций) география распространения Б. в России существенно изменилась: на территориях традиц. распространения Б. находится менее $\frac{1}{2}$ зарегистрированных буддийских орг-ций, а новые общины часто принадлежат не к традиц. для России школе гелугпа, а к таким направлениям тибет. Б., как карма кагью, шангпа кагью и дригун кагью. В Москве, Элисте и С.-Петербурге есть отд-ния школы сакья и группы внесектантского





тибет. направления «Риме». Появились группы школы дзогчен (Великое совершенство), возглавляемой тибет. учителем Дзогчен Намкхаем Норбу Ринпоче. Зарегистрированы также общины тхеравады, группы кит., вьетн. и япон. чань/дзэн-буддизма, япон. ордена Лотосовой сутры.

Буддийские праздники отмечаются по лунному календарю, но даты их проведения в разных странах не совпадают (разница составляет 1,5–2 месяца). Основной праздник в апр.— мае связан с событиями земной жизни Будды Шакьямуни: рождением Будды, его просветлением и погружением в нирвану. В мон-рях проходят шествия, непрерывное чтение молитв и жизнеописания Будды, Сангха принимает дары от мирян. Буддисты всех стран отмечают также День поминовения усопших, когда посещают кладбища, служат молебны в храмах, зажигают поминальные фонари, делают приношения богам и предкам, кормят нищих. В июне—июле часть молодых людей в Юж. и Юго-Вост. Азии на время сезона дождей присоединяются к Сангхе, что празднуется не только в семьях, но и в общенациональном масштабе; в окт.—нояб. отмечается их возвращение в мир. Временное пребывание в мон-ре символизирует пребывание Будды на небесах таватимсы в царстве Индры, где он проповедовал богам и собственной матери; считается, что в это время, медитируя, монахи могут достигать этого неба и слушать проповеди Будды Шакьямуни, приобретая т. о. огромное количество заслуг. В конце сезона дождей устраивают праздник возвращения (спуска) Будды на землю, к-рый завершается церемонией чтения священных текстов (катхина); затем преподносятся дары сангхе. В июне—июле отмечается Круговращение Майтреи — праздник прихода на землю Будды буд. мира Майтреи, его статую возят вокруг мон-рей на колеснице. В нояб.—дек. в течение неск. дней в мон-рях читается жизнеописание Будды Шакьямуни, послушать его приходит множество мирян; в февр. закладываются новые храмы и мон-ри, читаются джатаки — повествования о жизни Будды Шакьямуни в предыдущих рожденьях, к-рые он вспоминал в состоянии просветления под деревом Бодхи. Новый

год не является праздником, но буддийские монахи всегда принимают в нем участие (только в Тибете Новый год стал самостоятельным праздником, Монлам чхенмо). Специальными церемониями сопровождаются все важные события жизни человека: рождение, переход из одной возрастной группы в др., свадьба, постройка дома, похороны; в странах тхеравады совершаются обряды по 4 фазам луны (т. н. лунным дням), к-рые считаются праздничными.

В России буддисты, в основном принадлежащие к тибет. школе гелугпа, в течение года проводят 6 основных праздничных богослужений по лунному календарю (хуралов). Сагаалганай хурал (новогоднее богослужение) — праздник, отмечаемый 20 дней. Молебен Защитникам учения (Сахьюсанам) начинается 29-го числа последнего зимнего месяца по лунному календарю и продолжается на след. день. Вечером 30-го числа совершается обряд Дугжууба (сжигание Сора), к-рый символизирует уничтожение всего негативного в уходящем году и приход счастья, благополучия в наступающем году. Утром 1-го числа наступает 1-й день Сагаалганая, все ламы поздравляют Пандито хамбо-ламу и преподносят подарки и хадаки (шелковые платки). Со 2-го по 15-е число в дацане проходит ежедневная многочасовая служба Монлам. В эти дни верующие совершают подношения, круговой молебен (го-роо), вывешивают ритуальные флаги (хий морин). Дуйнхор хурал проходит 15-го числа последнего весеннего месяца; по преданию, в этот день Будда Шакьямуни у Свящ. ступы (Индия) даровал учение Калачакры (Дуйнхор) царю мифической страны Шамбалы Чандрабхадра. Система Калачакра тесно связана с инд. системой астрономии и астрологии. 1027 — год введения Калачакры, является 1-м годом 1-го тибет. 60-летнего цикла Рабчжун по системе Юпитера. Гандан Шунсэрма хурал (Доншод) проводится 15-го числа 1-го летнего месяца. Считается, что в этот день произошли 3 основных события в земной жизни Будды Шакьямуни: вхождение в утробу матери, царицы Махамайи, просветление, погружение в нирвану (паринирвану). На молебне Гандан Шунсэрма читают священные сутры из Ганджур: «Покло-

нение и подношение Будде» и «Пришествие Будды с Тушита». Хурал Гандан Шунсэрма проводится в те же дни, что и Вейсака — Всемирный день мира и медитации во всех странах Юго-Вост. Азии. Живые существа, совершившие в эти дни благородные деяния, накапливают неисчислимое количество добродетелей (буян). Круговращение Майтреи (Майдар хурал) проводится 4-го числа, в последний месяц летней луны. Молебен посвящен Будде Грядущего Майтрее, ожиданию его скорейшего снисхождения с неба Тушита на материк Джамбудвипу. В священных сутрах сказано, что с его приходом на земле наступят счастье и радость. Срок жизни жителей Джамбудвипы будет 80 тыс. лет, люди будут счастливы и красивы, как боги. В эти дни читается священная сутра «Поклонение и подношение Будде Майтрее». Обряд Круговращения Майтреи символизирует явление Майтреи на колеснице с запряженным зеленым конем или белым слоном и встречу его верующими. Вся праздничная процессия, ламы в ритуальных одеяниях, верующие, сопровождаемые звуками муз. инструментов, торжественно обходят вокруг монастырского комплекса. Все участники обряда молятся, чтобы Будда Майтрея возродился на земле Джамбудвипы и даровал Учение. Этот обряд был введен в 1409 г. Богдо Цзонхавой в Тибете. Лхабаб Дуйсэн (Найдан) проводится 22-го числа последнего осеннего месяца. В этот день Будда Шакьямуни спустился на землю из страны 33 небожителей (Тушита), к-рая, по преданию, находится на вершине горы Сумеру. Тушита — область совершенной радости, где Будды даруют Учение божественным существам. Жители Джамбудвипы призывали Будду и молили его спуститься в их мир. Будда принял приглашение и на благо жителям Джамбудвипы возродился в человеческом облике. Зула хурал, или Праздник тысячи лампад, проводится 25-го числа 9-го месяца (25 дек.) и посвящен создателю школы гелугп Богдо Цзонхаве, к-рый считается земным воплощением бодхисаттвы Манджушри. В этот день читаются священные сутры из Ганджура, восхваления Будде Цзонхаве, его авторские сочинения. Хурал проходит при множестве зажженных лампад — подношений Будде Цзонхаве,





символизирующих Свет мудрости, разгоняющий тьму неведения у живых существ (см. *Д. Очиров*). Кроме того, 2-е число каждого месяца посвящено хранителям (дхармапалам) мон-рей; 8-го числа каждого месяца молятся Будде Манло о даровании благоприятного перерождения; 15-го читают сочинения Цзонхавы «Ступени великого пути» (Ламрим чхенмо); 30-е посвящено Зеленой Таре и сопровождается чтением сутр и подношением 4 мандал.

Лит.: *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением последнего к народу. СПб., 1887; *Куфтин В. Ф.* Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма в связи с историей учения. М., 1927; *Герасимова К. М.* Обновленческое движение бурятского духовенства (1917–1930). Улан-Удэ, 1964; Центральная Азия и Тибет: История и культура Востока Азии. Новосибирск, 1972; *Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975; *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; *она же.* Судьба кочевой культуры. М., 1990; Ламаизм в Калмыкии: Сб. Элиста, 1977; Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири: Сб. Л., 1979; Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии: Сб. Новосибирск, 1981; Ламаизм в Бурятии XVII–XX: Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983; Представления о душе и душах человека по данным ламаистских гурумов. Новосибирск, 1983; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М., 1985; Источниковедение и историография истории буддизма: Страны Центральной Азии: Сб. Новосибирск, 1986; *Скрябиникова Т. Д.* Ламаистская церковь и государство: Внешняя Монголия XVI – нач. XX. Новосибирск, 1988; *Герасимова К. М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл. М., 1989; *Хомушк О. М.* Религия в истории культуры тувинцев. М., 1989; *Заятцев Г.-Н. З.* Цанид-хамбо Агван Доржиев. Улан-Удэ, 1991; *Андреев А. И.* Буддийская святая Петрограда. Улан-Удэ, 1992; *он же.* От Байкала до Священной Лхасы. СПб.; Самара; Прага, 1997; Буддизм: Словарь. М., 1992; *Snelling J.* Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Shaftesbury, 1993; *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994; «Предание о кругосветном путешествии», или повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ, 1994; Основы буддийского мировоззрения: Индия. Китай. М., 1994; Буддийская живопись Бурятии: Альбом. Улан-Удэ, 1995; *Дорджива Г. Ш.* Буддизм и христианство в Калмыкии: Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (сер. XVII – нач. XX в.). Элиста, 1995; *Ландаром Б. Д.* Буддизм: Сб. статей. СПб., 1996; *Борманджиев А.* Ламы калмыцкого народа: Ламы донских калмыков. Элиста, 1997; Бурятский буддизм: История и идеология. Улан-Удэ, 1997; *Жуковская Н. Л.* Возрождение буддизма в Бурятии: Проблемы и перспективы. М., 1997; *Нацов Г. Д.* Материалы по ламаизму в Бурятии.

Улан-Удэ, 1998; *Сафронова Е. С.* Буддизм в России. М., 1998; *Барадин Б.* Жизнь в тангутском монастыре Лавран: Дневник буддийского паломника 1906–1907 гг. Улан-Удэ, 1999; Религии народов современной России: Словарь / Ред. М. П. Мчедлов и др. М., 1999; *Эррикер К.* Буддизм. М., 1999. (Религии мира); *Андросов В. П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма: Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М., 2000; *Жамсуева Д. С.* Агинские дацаны как памятники истории культуры. Улан-Удэ, 2001; Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001; *Монгуш М. В.* История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001; *Очиров Д.* История Иволгинского дацана // <http://www.datsan.buryatia.ru>; *Чимитдоржин Д. Г.* Из истории обновленческого движения Цанит Хамбо Агвана Доржиева // <http://www.datsan.buryatia.ru>; Буддийская Традиционная Сангха России: История // <http://www.buddhism.buryatia.ru>; *Терентьев А.* Буддизм в России // <http://religare.ru>; *Терентьев А., Торчинов Е.* На благо всех живых существ // НГ-религии. 2003. № 11 (119); *Богословский В. А.* Политика XIII Далай-ламы в Тибете. М., 2002; Буддизм в Бурятии: Истоки, история, современность. Улан-Удэ, 2002; *Цендина А. Д.* ...И страна зовется Тибетом. М., 2002.

И. Р. Л.

БУДДХАГХОША [санскр. buddha-ghoṣa — глас будды] (V в.), крупнейший философ *тхеравады*, редактор и комментатор палийского канона Типитаки (*Трипитаки*).

Б. происходил из семьи *брахмана*, получил образование в буддийских мон-рях Индии и стал известен после написания первых трактатов. Затем переехал в Шри-Ланку, день его приезда является в стране гос. праздником. Наиболее значительное произведение Б. — «Виссудхи-магга» (Путь к чистоте). 3 части трактата соответствуют триаде буддийских монашеских практик: шила (нравственность), самадха (сосредоточенное созерцание) и праджня (мудрость). Эта книга до наст. времени является руководством по подготовке мастеров буддийской медитации, а также по чтению абидхармической лит-ры. Б. принадлежат тексты дополнений и толкований на Абхидхамма-питаку. Философская герменевтика Б. считается доктринальной вершиной тхеравады и никогда не подвергалась пересмотру или критике. Помимо анализа учения буддийской и индуистской философских школ в сочинениях Б. содержится немало сведений о народах, языках и культуре того времени.

В. П. Андросов

БУДДХАКШЕТРА [санскр. Buddha-kṣetra — страна будды], в махаянской

космологии и мифологии место пребывания того или иного *будды*. Согласно традиции, каждый из множества будд имеет свой «регион духовного влияния» или «страну своего небесного пребывания»; туда (а не в *нирвану*) стремятся попасть поклоняющиеся определенному будде. Считается, что этого можно достичь теми или иными заслугами, а также усердными медитативными упражнениями, объектами созерцания в к-рых должны быть совершенство будды и величие его страны. Наиболее известными и «чистыми» небесными землями обладают 5 будд *махаяны* и *ваджраяны*, напр. Б. будды *Амитабхи* — небо Сукхвати (страна блаженства), описание которой даны во мн. сутрах и др. лит. памятниках. Понятие «буддхакшетра» стало результатом развития в *буддизме* культа *бхакти*, в центре к-рого оказывался один из будд, и дальнейшей разработки махаянского учения о том, что будда не ушел в *нирвану*, а остался в своей «райской» стране ожидать приверженцев. Здесь он доступен созерцанию и обучает Закону.

В. П. Андросов

БУДДХАПАЛИТА [санскр. buddha-palita — седовласый будда], буддийский философ V–VI вв., род. в Юж. Индии. Последователь *Нагарджуны* и *Арьядевы*, развивавший логико-полемическое учение *мадхьямики*; автор комментария на соч. «Мулдхьямика-карика» (Строфы о срединности) Нагарджуны. Б. усовершенствовал методику опровержения взглядов идейных противников, не раскрывая собственных убеждений, о к-рых, согласно мадхьямике, нельзя говорить. Сведение к абсурду (прасанга) доводов оппонента считалось победой в споре. Все явленное, по мнению Б., лишено собственной независимой природы (нихсвабхава), а идея особенной сущности не присутствует даже в номинальном смысле. После смерти Б. назвали основоположником школы прасангика-мадхьямика.

В. П. Андросов

БУДИЛОВИЧ Антон Семенович (24.05.1846, с. Комотово Гродненской губ. — 12.12.1908, С.-Петербург), историк, филолог и публицист. Из семьи униатского священника. Учился в Виленской гимназии и Литовской ДС. В 1867 г. окончил





историко-филологический факт С.-Петербургского ун-та с золотой медалью, оставлен при ун-те преподавателем по кафедре слав. наречий. В 1869–1872 гг. одновременно работал в СПбДА (приват-доцент, затем доцент), в 1871–1872 гг. — в С.-Петербургском историко-филологическом ин-те. Б. занимался преимущественно слав. филологией, в частности исследованием происхождения старослав. языка и слав. азбук, роли церковнослав. языка в формировании слав. лит.-ры. В 1871 г. защитил магист. дис. «Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Богослова по рукописи имп. Публичной б-ки XI в.». В 1872 г. Б. был командирован для научных занятий на 3 года за границу, посетил Германию, Австро-Венгрию, Румынию, Сербию, Черногорию, европ. часть Турции. В 1875–1881 гг. исполнял обязанности ординарного профессора в Историко-филологическом ин-те кн. Безбородко в Нежине. В 1879 г. защитил докт. дис. «Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным». Слабость и ненадежность этимологических построений Б., не критичность в использовании материала и произвольность мн. фонетических сближений привели к тому, что этот труд быстро стал лишь фактом историографии. В 1881–1892 гг. Б. преподавал на кафедре рус. и церковнослав. языка в Варшавском ун-те, в 1887–1892 гг. был деканом историко-филологического факта. С 1882 г. член-корреспондент имп. АН. В 1885 г. Б. редактировал «Мефодиевский юбилейный сборник» (опубл. в нем ст. «Несколько мыслей о греко-славянском характере деятельности свв. Кирилла и Мефодия»), с 1892 г. — ж. «Славянское обозрение». В 1892–1901 гг. ректор Юрьевского ун-та, возглавлял кафедру сравнительной грамматики слав. наречий. В 1892 г. опубликовал 2-томный труд «Общеславянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы». Б. был приверженцем идеи панславизма и объединения слав. гос-в вокруг России, выступал против католицизма, проявлений слав. сепаратизма и национального обособления, за русификацию народов, населяющих Российскую империю.

С 1899 г. заслуженный профессор. В 1901–1907 гг. член совета Мин-ва

народного просвещения. В 1908 г. редактор «Московских ведомостей». Почетный член Ученого Совета СПбДА и Юрьевского учено-литературного об-ва, действительный член РГО, член Сербской королевской академии, член-корреспондент Чешской академии наук и искусств и др. Свою б-ку завещал Виленской публичной б-ке (совр. б-ка АН Литвы).

Арх.: РГБ ОР. Ф. 40.

Соч.: М. В. Ломоносов как натуралист и филолог. СПб., 1869; Исследование языка древнеслав. перевода XIII слов Григория Богослова по рукописи имп. Публичной б-ки XI в. СПб., 1871; Чехия и Моравия. СПб., 1871; Мечта ли панславизм? [М.,] 1872; Несколько данных и соображений из области обществ. и экон. статистики Чехии и Моравии и Австрийской Силезии в последние годы // Славянский сб. 1875. Т. 1; Очерки из сербской истории // Там же. 1877. Т. 2; Анализ составных частей слав. слова с морфологической точки зрения. К., 1877; Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным: Исслед. в области лингвистической палеонтологии славян. СПб., 1878–1882. 2 ч.; Иероним Каваньин, полузабытый стародаматинский панславист нач. XVIII в. СПб., 1883; Начертание церковнослав. грамматики, применительно к общей теории рус. и др. родственных языков. Варшава, 1883; Речь о слав. первоучителях Кирилле и Мефодии. Варшава, 1885; Историко-полит. заметки по вопросу болгарскому и альзас-лотарингскому. Варшава, 1887; В каком виде возможно и желательно сближение славян на почве общего языка? СПб., 1890; Ян Коллар и зап. славянофильство. Б. м., 1893; Культурная отдельность народов греко-славянского мира. М., 1896; Несколько замечаний о научной постановке слав. истории, ее объеме, содержании и периодах. Юрьев, 1898; К вопросу о лит. языке Юго-Зап. Руси. Юрьев, 1900; Значение Македонии в судьбах греко-слав. мира. СПб., 1903; Академия наук и реформа рус. правописания. СПб., 1904; К вопросу о племенных отношениях в Угорской Руси. СПб., 1904; Вопрос об окраинах России, в связи с теорией самоопределения народностей и требованиями гос. единства. СПб., 1906; О единстве рус. народа. СПб., 1907; Наука и политика. СПб., 1908. Лит.: СвДР. С. 86–88; Булахов М. Г. Восточнослав. языковеды: Библиогр. словарь. Минск, 1976. Т. 1; КМЕ. Т. 1. С. 245.

В. Н. Черетица

БУДИМЛЯНСКО-НИКШИЧСКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Будимлянско-Никшићка епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ). В мае 2001 г. по решению Свящ. Архиерейского Собора СПЦ была выделена из состава Черногорско-Приморской епархии. Еп. Будимлянский, вик. Черногорско-Приморской епархии *Иоанникий (Мичович)* назначен ее администратором. В мае 2002 г. он был избран правящим архиереем Б.-Н. е. с опре-

делением местопребывания кафедры в муж. мон-ре *Джурджеви Ступови* в Беране (Иванград). В состав Б.-Н. е. вошли 10 р-нов Черногории: Андриевца, Беране, Биело-Поле, Жабляк, Мойковац, Никшич, Плав, Плужине, Рожай и Шавник, к-рые были разделены на 3 архиерейские наместничества: Биело-Польское, Беранско-Андриевское и Никшичско-Шавничское. В епархии действуют кафедральный собор во имя свт. Василия Острожского в Никшиче, 115 церквей (9 строятся); служат 20 священников, 2 диакона; в мон-рях подвизаются 6 иеромонахов; 13 монахинь и 8 послушниц. Действуют неск. церковных хоров и молодежных братств. С 2002 г. издается епархиальный ж. «Свевиђе».

Список архиереев. Б.-Н. е. объединила сев. районы Черногории, в т. ч. исторические и духовные центры края: Биело-Поле (см. ст. *Биело-Польские церкви*), Никшич (см. ст. *Черногория*) и Будимлю. Историческая Будимлянская епархия, ставшая частью Б.-Н. е., находилась во владениях *Неманичей* и была учреждена в 1219 г. свт. *Саввой I* Сербским после получения СПЦ автономии. В XIII в. к территории епархии относились В. Полимье, верхнее течение р. Тары, районы совр. Сев. Албании и др. Кафедра находилась в мон-ре Джурджеви Ступови. Первым епископом, возможно, был Неофит, упоминающийся в праздничной стихире акафиста свт. Савве, затем Иаков, Каллиник, Феофил I (1251–1252), переписавший Морацкую Кормчую, Спиридон, Герман I и Герман II (1292–1309). Еп. Будимлянский Николай упоминается среди участников созданного кор. *Милутином* Собора ок. 1318 г. В XV в. Будимлянская епархия была возведена в ранг митрополии, и кафедру занимали митрополиты Василий (1532), Макарий I и Макарий II, Матфей (1552); как предполагают, при нем кафедра была перенесена в мон-рь Николяц (см. ст. *Биело-Польские церкви*) и Будимлянская митрополия была объединена с Хумской. Далее кафедрой управляли митрополиты Геннадий (1559), Савва, Герасим, Григорий, Феофил II (1615), Евфимий и Паисий (1639–1654). Последнего Собор СПЦ в 1563 г. планировал отправить в Рим для получения материальной помощи, но тур. власти его казнили и запретили избрание на кафедру





нового архиерея. К 1709 г. относится упоминание митр. Ефрема, названного в источнике Будимским, но, т. к. на Будимской кафедре в то время был еп. *Викентий (Попович)*, предполагают, что митр. Ефрем управлял Будимлянской епархией.

8 дек. 1939 г. Архиерейский Собор СПЦ избрал викарным еп. Будимлянским *Иоанникия (Липоваца, с 1941 митр. Черногорско-Приморский)*. В 1947 г. Будимлянская епархия была восстановлена как самостоятельная с кафедрой в Биело-Поле, архиереем был избран еп. *Макарий (Джорджевич)*, после перевода к-рого на Сремскую кафедру епархия вошла в состав Черногорско-Приморской и *Дабро-Босанской* митрополий. 3 июня 1999 г. во епископа Будимлянского викария Черногорско-Приморской епархии был хиротонисан Иоанникий (Мичович).

Монастыри. В помяннике мон-ря Шудикова XVII в. упоминаются «106 благочестивых монахинь» из окрестных мест: Будимли, Годуши, Биело-Поля, Николяца, Прошчене и др. В наст. время в Б.-Н. е. действуют мон-ри: Джурджеви Ступови — духовный центр епархии, Майсторовина (см. ст. *Биело-Польские церкви*), *Жупа*, мон-рь во имя св. ап. Луки близ Никшича, *Пива*, мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы (церковь 1573–1586), Добриловина, жен. мон-рь ок. с. Мойковац во имя вмч. Георгия (известен с XVI в., реставрирован в 1989), Косиерево, муж. мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы (церковь 1-й пол. XIV в. заново возведена в 1933). В обители с 1884 по 1914 г. хранились мощи свт. *Арсения I*, в наст. время — стопа ап. Луки.

К возрождающимся мон-рям Б.-Н. е. относятся Николяц, Волявац и Подврх (см. ст. *Биело-Польские церкви*). С 1998 г. восстанавливается мон-рь Шудикова близ Будимли с ц. в честь Введения Пресв. Богородицы во храм (известен с XVI в., разрушен турками в 1738). В его скриптории были написаны Свято-Троицкий сборник, Морачская Кормчая и др. памятники, в иконописной школе работал серб. мастер свящ. *Страхиња*. Жен. мон-рь Биела во имя вмч. Георгия близ Шавника, по преданию, был основан в XI в. как задужбина князей Иоанна-Владимира и Вуловича, но впервые упоминается в источниках под 1656 г. В 1702 г. был сожжен

турками, обновлен в 1887 г., пришел в запустение во время второй мировой войны. Жен. мон-рь Подмалинско с ц. во имя арх. Михаила, основанный, по преданию, кор. Урошем I в 1252 г., восстановлен в 1998 г. Муж. мон-рь Заградже в Шчепан-Поле (1-я пол. XV в.) с ц. во имя св. Иоанна Крестителя, где похоронен его основатель герц. Стефан Вукчич. Жен. мон-рь Калудра с ц. во имя ап. Луки (XV в.) близ Беране восстановлен в 2000–2001 гг. Мон-рь Блишкова с ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы упоминается в источниках с 1516 г. по нач. XVII в. В с. Заостре на р. Лим при ц. во имя св. Петки, в к-рой частично сохранилась живопись XVII в., возрождается мон-рь Урошевица, основанный, по преданию, в эпоху Неманичей, но не упоминающийся в источниках. Недалеко от Биело-Поля расположен мон-рь Црнча с ц. во имя Иоанна Крестителя (XII–XIII вв.).

Возрождается действовавший до тур. нападения в 1850 г. и разграбленный в 1862 г. мон-рь при приходской кладбищенской ц. во имя Св. Троицы в с. Брезовица на левом берегу р. Лим. Письменные сведения о нем относятся к XVI в. Церковь расписана в 1566–1567 гг., в надписи на стене упомянуты игум. Нестор и ктитория князя Вукмир Стефанов и Живко Белаков, а также Марина с семьей. На зап. стене наоса сохранились фрески «Рождение» и «Успение Пресв. Богородицы» и «Христос перед Анной и Каиафой», в притворе — фрагмент «Страшного Суда», в нише над входом из притвора в наос — «Гостеприимство Авраамово» и «Св. Троица». После землетрясения 1979 г. росписи были отреставрированы. С 1996 г. строится новый муж. мон-рь Сомина с ц. в честь Преображения Господня на одноименной горе близ Крстаца.

Лит.: *Радојичић Ђ. Сп.* Будимлянски епископи // Богословље. Београд, 1926. № 1; *Пејовић Т.* Манастири на тлу Црне Горе. Нови Сад; Цетиње, 1995; *Медојевић Ј.* Из историјата Будимлянско-Никшићке епископије (1219–2001) // Свевиђе. 2002. № 1. С. 15–16; *Дашкић М.* Будимљанска митрополија од установљења до гашења // Там же. С. 12–14; <http://www.e-budimljansko-niksicka.cg.yu> [Электр. ресурс].

А. В. Шестаков

БУДИМСКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Будимска епархија] Сербской Православной Церкви (СПЦ) с кафедрой

в Сентендре (Венгрия). Объединяет приходы СПЦ в Венгрии, Чехии и Словакии. Разделена на 2 наместничества, имеет ок. 40 приходов, действующий мон-рь *Грабовац*.

Учреждена в 40–50-х гг. XVII в. в Табане, пригороде Буды (серб. Будим, совр. Будапешт), где жили сербы, переселившиеся в венг. земли после начала османского завоевания. Ими были построены первые серб. церкви в Буде, Эстергоме и Комароме (1511), в 1585 г. был основан мон-рь Грабовац. В XVI — 1-й пол. XVII в. общины при этих храмах управлялись архиереями *Бачской* (кафедра в Сегедине, совр. Сегед, Венгрия) и *Славонской* (с кафедрой в Пожеге, Сербия) епархий (о территориальных границах сведений не сохр.). В первые десятилетия существования кафедра находилась в серб. г. Сентендре, близ Будапешта. Постепенно в состав епархии входили районы с серб. диаспорой, ранее бывшие самостоятельными. В письменных источниках сведений о границах, внутреннем устройстве и архиереях епархии сохранилось много, отдельные моменты истории остаются неисследованными. Так, о 1-м епископе Б. е. Савватии известно, что он умер в 1662 г. и похоронен в мон-ре Раковац. 2-м архиереем, судя по летописи мон-ря Грабовац, был постриженник этой обители Симеон. О еп. Викторе (1660–1684), иногда в источниках упоминаемом как митрополит, сообщается, что он посетил все приходы своей епархии.

В 1690 г. во главе с Патриархом Печским *Арсением III (Черноевичем)* ок. 70 тыс. сербов, спасаясь от турок, захвативших их земли, переселились на территорию Австрии. 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. Австр. правительство, издав «Привилегии», гарантировало им некие автономные права, и в т. ч. создание церковной организации во главе с митрополитом, после чего была образована Крушедолская, а затем *Карловацкая митрополия*. 4 марта 1695 г. австр. имп. Леопольд I подтвердил избрание Евфимия (Поповича) епископом Будимским и определил его местопребывание в мон-ре Грабовац. В 1700 г. еп. Евфимий





оставил кафедру и ушел в мон-рь Шишатовца, где умер в 1704 г.

7 янв. 1708 г. епископом Будимским был избран *Викентий (Попович-Хацилавич*, с 1713 г. митр. Карловацкий). При нем соборной церкви в Буде Патриарх Арсений III даровал стравропигию, что ограничило права Будимской общины и позже привело к столкновению между верующими и архиереем. В 1716–1728 гг. Б. е. управлял еп. Михаил (Милошевич), сохранилось неск. его посланий.

При еп. *Василии (Димитриевиче*, 1728–1748) произошло объединение (1732) Б. е. с Мохачской епархией, и архиерей стал носить титул «епископ Будимский, Пештанский, Сентендрейский, Стонобеоградский, Сечуйский, Сигетский и Мохачопольский». Особое попечение еп. Василий имел о развитии церковного искусства, он построил и освятил 3 храма и кафедральный Преображенский собор со звонницей (1741–1746) в Сентендре, церковь в Грабоваце и мн. др. церковные здания, успешно боролся с насаждением унии и католицизма.

24 июля 1749 г. во епископа Будимского был посвящен *Дионисий (Новакович)* из Книнской Краины, но вскоре австро-венг. власти без уведомления митрополита и синода назначили его на новоучрежденную для правосл. румын Эрдельскую кафедру, оставив за ним пост администратора Б. е. Несмотря на территориальную удаленность кафедр друг от друга, еп. Дионисий ревностно управлял паствой в обеих епархиях до своей кончины в 1767 г. О положении Б. е. при его правлении свидетельствует «Экстракт описания Богоспасаемой епархии Будимской» 1751 г. (Экстракт Описанија Богоспасајемија Епархији Будимскија; хранится в МСПЦ), в к-ром представлен список из 94 сел с правосл. населением с указанием количества домов (3087), храмов (46, в т. ч. 3 неосвященных), правосл. священников (47), мон-рей с числом насельников (в Грабоваце – 13, в Ковине с ц. в честь Успения Пресв. Богородицы – 4); кроме того, перечислены костелы и католич., лютеран. и кальвинист. моленные дома. В центре епархии, в Сентендре, находилось 716 домов с правосл. населением, 6 церквей и 17 священников.

В этот период границы Б. е. на севере и востоке доходили до Дуная,

на юге до Дравы, самым зап. был г. Сигетвар. Сев. приходы были объединены в церковно-адм. единицу «протопопия Будимская», юж. приходы обозначены как «страна Сечуйская». В акте 1765 г. Б. е. делится на Верхнюю и Нижнюю. Наиболее часто престолы церквей посвящались свт. Николаю, архистратигам, вмч. Георгию, освящались в честь Пресв. Богородицы. Еп. Дионисию в управлении Б. е. помогал игум. Грабоваца Софроний (Кирилович), к-рый в 1769 г. был избран епископом Эрдельским, с 1774 г. управлял Б. е., а в 1781 г. перешел на Темишварскую кафедру, скончался в 1786 г.

В 1791–1828 гг. епархией управлял бывш. митр. Белградский *Дионисий (Попович)*, открывший в Буде семинарию, б-ку, фонд к-рой составили из перевезенных в Сентендре собраний личных книг почивших архиереев, начиная с Патриарха Арсения III, изначально хранившихся в Сремски-Карловци. Еп. Дионисий дополнил ее изданиями своих переводов с лат. и греч. языков.

В 1834 г. менее полугода Б. е. управлял один из образованнейших монахов своего времени, настоятель мон-ря Бездин *Иустин (Йованович; † 1834)*. В 1836–1839 гг. епархию окормлял *Пантелеимон (Живкович)*, с 1839 еп. Темишварский), в 1839–1848 гг. — еп. *Платон (Атанацкович)*, с 1848 еп. Бачский), составивший устав церковноприходских общин, в 1853–1892 гг. — еп. Арсений (Стойкович). В 1874 и 1881 гг. он избирался на кафедру Карловацкой митрополии, но оба раза это избрание не утверждалось императором. 6 тыс. книг из собрания епископа-библиофила после его смерти были переданы в Будимскую б-ку. В 1896 г. еп. Будимским стал свящ. Иеремия (Маджаревич), скоропостижно скончавшийся в том же году. С 13 марта 1898 г. до избрания Патриархом Сербским Б. е. управлял еп. *Лукиан (Богданович)*.

В 1912–1951 гг. еп. Будимский *Георгий (Зубкович)* успешно противостоял попыткам властей Венгрии упразднить епархию. Во время второй мировой войны сильно пострадали кафедральный собор в Сентендре и епископская резиденция, после войны они были окончательно разрушены по указанию представителей властей. В это время духовная жизнь епархии была парализо-

вана, но благодаря во многом усилиям еп. Георгия удалось вдвое увеличить фонд Будимской б-ки. В дальнейшем сюда поступили собрания культурного объединения «Явор» и мон-ря Грабовац, дарения частных лиц (в наст. время ок. 20 тыс. томов).

Назначенным на Будимскую кафедру в 1951 г. еп. *Хризостому (Войновичу)*; с 1952 еп. Браничевский) и в 1960 г. митр. *Арсению (Брадваровичу)* не удалось получить разрешение правительства Венгрии на въезд в страну. С 1984 г. адм. управление Б. е. осуществлял еп. Моравичский, викарий Сербского Патриарха *Даниил (Крстич)*, в 1988 г. он был избран еп. Будимским. После его кончины 20 апр. 2002 г. епархией управляет администратор Темишварской епархии еп. *Лукиан (Пантелич)*.

Лит.: *Јованчевић Н.* Педесетогодишњица рушења српске саборне цркве у Будиму // Црква: Календар Српске православне патријаршије за просту 1999 г. Београд, 1998. С. 82–85; *Бикар Ф.* Преображенска (Табачка) црква // Епархија Будимска. 2001. № 9/10. С. 21–22; *Милеуснић С., Стефановић Д. Е.* Извод из описа Будимске Епархије средином XVIII века // Там же. С. 23–29; *Хужвик Г.* Епископска и епархијска б-ка Српске правосл. епархије Будимске у Сентандреји // Там же. С. 17–19.

БУДИСАВЦИ, ц. (XIV в.) и жен. мон-рь в честь Преображения Господня, расположенные в 17 км к востоку от г. Печ (Косово и Метохия, Сербия); подворье (метох) мон-ря Печской Патриархии Сербской Православной Церкви.

Храм имеет в плане крест с легким выносом рукавов, граненую апсиду, купол приподнят на постаменте, в кладке чередуются камень и кирпич;

Церковь Будисавского мон-ря в честь Преображения Господня. XIV в.





в 1872 г. был пристроен нартекс. Частично сохранившаяся надпись на каменной плите, встроенной в вост. стену апсиды, позволяет приписать ктиторовство храма св. кор. *Милутину*, предание связывает церковь с именем св. *Елены Дечанской*. В 1568 г. Печским Патриархом *Макарием (Сokolовичем)* здание было отремонтировано, первоначальную роспись заменили новой, о чем говорится в надписи над входом на зап. стене. Фрески XVI в. сохранились не полностью, в апсиде представлено Причащение апостолов, ниже – Служба св. отцов, в жертвеннике – Христос во гробе, с ангелами по сторонам, и архидак. Стефан. В алтаре кроме изображений святителей в рост помещены фигуры святых Даниила Столпника и Параскевы Пятницы. Уникальная деталь росписей – размещение композиции «Сошествие во ад» на сев. стене алтаря. В верхней части наоса представлены композиции Рождество Христово, Сретение, Крещение, Преображение, Распятие, Оплакивание, Жены-мироносицы у гроба Господня; на зап. стене – Успение Богородицы. В нижнем ярусе сохранились поясные изображения святых в медальонах. На зап. стене у входа – архангелы и святые Георгий, Димитрий, Симеон (в миру Стефан Неманя), серб. святители Арсений, Никодим (имя 3-го не сохр.), свт. Николай, архиеп. Мирликийский, Иоанн Предтеча и Богородица, свт. Савва Сербский, апостолы Павел и Петр и Патриарх Макарий, подносящий Христу модель храма и держащий в руке развернутый свиток с молитвой. Роспись выполнена тем же мастером, что работал и в ц. свт. Николая, архиеп. Мирликийского, в Дубочице близ г. Плевля (1565). В церкви также сохранились нек-рые фрески и иконы XVII, XVIII и XIX вв., подписанные Максимом Туйковичем, Василием Крстичем Джиновским и его братом Александром. Особую ценность представляет храмовая икона XIV – нач. XV в.

В наст. время в Б. 10 насельниц, с июня 1999 г. мон-рь находится под защитой войск KFOR, расположенных на его территории. В июле 1999 г. пропал иером. Стефан (Пурич), служивший в обители; по неподтвержденной информации он был замучен албан. экстремистами и сброшен в колодез. Почитается как новомученик.

Лит.: *Ивановић М.* Црква Преображења у Будисавцима // Старине Косова и Метохије. 1961. № 1. С. 113–144; *Бабић Г.* Низови портрета српских епископа, архиепископа и патријарха у зидном сликарству (XIII–XVI в.); Сава Немањић – Свети Сава // Историја и предање. Београд, 1979. С. 319–340.

Б. Тодич

БУДНИЧНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ, ежедневное богослужение седмичных дней (с понедельника по пятницу) вне *Великого поста*, без *входа на вечерне* и *Великого славословия на утрене*.

История возникновения и развития христ. Б. б. тесно связана с традицией молиться определенным образом несколько раз в течение дня, восходящей к апостольским временам (ср.: *Дидахе* 8. 3) и постепенно развившейся в систему суточных служб (*Bradshaw*. 1981). К IV–V вв. на Востоке и Западе обязанность ежедневного совершения служб *суточного круга* была закреплена за определенными группами клириков и аскетов, живших при храмах (А. М. Пентковский); в мон-рях эти службы стали совершаться или всеми монахами вместе, или уединенно – по кельям. Палестинский монашеский вариант традиции ежедневных келейных служб зафиксирован в древнейших сохранившихся *Часословах* (*Sinait. gr. 863*, IX в., и др.). Изложенный в них порядок очень близок к тому, к-рый лежит в основе суточных служб по *Студийскому и Иерусалимскому уставам*, 2-й из них с XIII–XIV вв. повсеместно используется в правосл. Церкви.

Ежедневные молитвы и Евхаристия. В III–IV вв. совершение ежедневных суточных служб не подразумевало обязательного совершения Евхаристии (при этом Причащение могло иметь место ежедневно, в III в. мн. христиане каждый день причащались по домам запасными Св. Дарами). Литургию в первую очередь служили по воскресеньям, к III в. также и в дни совершения таинства Крещения, на памяти мучеников, в субботу и др. В IV в. мн. дни недели постепенно стали евхаристическими днями. К кон. IV в. в разных местностях распределение дней, когда совершалась Евхаристия, было различным; свт. Василий Великий пишет, что в его епархии все причащались в среду, пятницу, субботу и воскресенье; во мн. областях на Западе (кроме Рима и нек-рых

др. городов, придерживавшихся древней практики) к кон. IV в. литургия могла совершаться ежедневно.

В практике палестинских келлиотских мон-рей VI–IX вв. монахи собирались на общую литургию только по субботам, воскресеньям и праздникам (что не исключало келейного Причащения в др. дни). В VIII в. к палестинской была близка практика олимпийских мон-рей, где прошли монашеский искус мн. подвижники, в частности прп. Феодор Студит, с именем к-рого связано широкое распространение в IX–XI вв. Студийского устава. В творениях прп. Феодора и его ближайших учеников упоминается уже ежедневная братская литургия (см., напр., PG. 99. Col. 1713); это, вероятно, связано с общежительным, а не келлиотским устройством Студийского мон-ря – возможность ежедневного присутствия на литургии сделала ненужным келейное Причащение. Практика ежедневной литургии была закреплена в Студийском уставе, а затем перешла и в Иерусалимский (см.: *Taft*. 1984), и так сложился обычный состав правосл. Б. б.: во-первых, службы суточного круга (по Часослову, к текстам к-рого присоединяются песнопения гимнографических книг – Октоиха и Минеи (в период Пятидесятницы – также и Цветной Триоди)), во-вторых – Божественная литургия (после XI в. повсеместно – литургия свт. Иоанна Златоуста). Из-за этого нек-рые толкователи видят главный смысл суточных служб в приготовлении к Евхаристии, а не в освящении молитвой определенных часов дня и ночи (утра, полуночи) как таковым. Тем не менее в седмичные дни Рождественского поста, на к-рые не выпадает никакого праздника, принятый ныне Типикон предписывает совершать Б. б. без литургии; эта традиция впервые зафиксирована в *Евергетидском Типиконе* кон. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 316).

Б. б. и служба с «Аллилуия». В совр. богослужбной практике Б. б. обычно называют службу с «*Бог Господь*» в дни памяти святых без праздничного знака, а также с шестеричным знаком (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); устав такой службы описан в 9-й гл. принятого в Русской Церкви Типикона. Однако помимо службы с «Бог Гос-





подь» там же описана и служба с «Аллилуия», ныне воспринимаемая только как постовая (см. ст. *Постовое богослужение*). Приравнивание 9-й гл. Типикона службы с «Аллилуия» к будничной связано с тем, что первоначально в различных редакциях Студийского устава и ранних Иерусалимского служба с «Аллилуия» действительно была обычной службой будних дней (*Карбинов*. 1998); службу с «Бог Господь» пели только в праздничные дни или на память почитаемых святых (в т. ч. большинства из тех, чья память обозначена в совр. Типиконе как шестеричная). Мн. святые месяцеслова не имели своих отпустительных *тропарей* (наличие тропаря влечет за собой пение «Бог Господь» на утрене). С течением времени большинству святых, прежде не имевших тропаря, он был назначен — как правило, это общий тропарь того или иного лика святых (см. ст. *Общая Минея*); соответственно служба с «Бог Господь» стала совершаться гораздо чаще, чем раньше, а пение «Аллилуия» вместо «Бог Господь» было постепенно ограничено периодами 4 постов, причем только в седмичные дни Великого поста служба с «Аллилуия» совершается более или менее регулярно, а в малые посты (Рождественский, Апостольский, Успенский) она возможна сравнительно редко (только в седмичные дни, при святых без знака, вне пред- и поспразднств). В наст. время в месяцеслове Типикона все дни вне постов имеют тропарь (единственное исключение, видимо по недосмотру, — 16 июля). Т. о., к наст. времени служба с «Аллилуия» (по первоначальному пониманию, будничная) воспринимается как постовая, а с «Бог Господь» (по первоначальному пониманию, по крайней мере, полупраздничная) — как будничная.

Общие черты Б. б. Будничные службы лишены мн. элементов, присущих праздничным (таких, как *полнелей*, и др.), реже совершаются каждения. Согласно Типикону, Б. б. должен возглавляться только одним чередным священником, без участия сослужащих иереев и даже диакона; большую часть служб (кроме литургии) священник должен находиться вне алтаря (это соответствует практике афонских мон-рей, на к-рой основан совр. Типикон), а заходить туда и облачаться можно

только для каждений; ектении он произносит перед св. вратами в одной епитрахили. За службами чаще применяется чтение вместо пения, а в пении, как правило, используются простые напевы. В разных певч. традициях правосл. мира сложные мелизматические напевы составлялись преимущественно для праздников, а также для особых дней церковного года (в т. ч. для служб Великого поста), а песнопения простых дней оставались практически без украшений. Изменяемые песнопения Б. б. — это в основном *подобны*, самогласны же редки или совсем не используются. По сравнению с праздничным (кроме воскресного) в Б. б. широко используется *Октоих*, песнопения к-рого посвящены темам *седмичного круга богослужения*, в Октоихе также часто встречаются песнопения покаянной тематики и *мученичны* (к-рые можно понимать как прославление святых).

Порядок будничной службы с «Бог Господь». Вечером совершаются *вечерня* (предваряемая 9-м часом, относящимся к предыдущему дню), *вечерняя трапеза* и малое *повечерие*. Вечерня начинается с возгласа «*Благословѣнъ бѣгъ нашъ*» и чтения Пс 103. Затем следуют мирная ектения, кафизма (устав о кафизмах изложен в 17-й гл. Типикона), малая ектения (если кафизмы нет, она опускается). На «Господи, воззвах» поется 6 стихир (3 Октоиха и 3 Минеи (при службе без знака вне пред- и поспразднств) или все 6 из Минеи); во время пения «Господи, воззвах» совершается каждение; входа не бывает. После стихир и «Свете тихий» (к-рый по Уставу должен читаться; на практике его поют, обычно самым простым напевом) следует прокимен дня. В отличие от праздничной вечерни перед прокимном нет преподания мира. После прокимна читается «*Сподоби, Господи*», произносится просительная ектения и поются стихиры на стиховне (обычно из Октоиха). Далее «*Ныне отпущаеши*», *Трисвятое*, тропарь святого и сугубая ектения (по сравнению с праздничной службой — без 2 начальных прошений). На повечерии должен петься рядовой богородичный канон гласа (из Октоиха), к к-рому может присоединяться к.-л. не спетое в свое время минейное последование.

Утром (точнее, в последние часы ночи) должны совершаться вседнев-

ная *полунощница*, *утреня* и 1-й час. На утрене, после двупсалмия (с каждением), шестопсалмия и мирной ектении поются «Бог Господь» и тропарь святого (тропарь удваивается). Далее следуют 2 или 3 кафизмы (в зависимости от времени года), после к-рых сразу, без ектении (к-рая заменяется троекратным «Господи, помилуй»), поются седальны Октоиха (если по Уставу седальны Октоиха заменяются седальными Минеи, перед ними произносится малая ектения). Затем Пс 50 и канон (при святом без знака — 2 канона Октоиха на 10 со ирмосом и Минеи на 4; возможны и др. варианты — см. 11-ю и 48-ю главы Типикона); *библейские песни* должны стихословиться по будничной редакции (как правило, число тропарей канона существенно сокращается, а библейские песни заменяются молебными припевами). *Катавасии* после каждой песни канона нет, но после 3, 6, 8 и 9-й песен исполняют т. н. покрывающие ирмосы из канона Минеи. В начале 9-й песни следует песнь Пресв. Богородицы «*Величит душа моя Господа*» (с каждением), а в конце, после покрывающего ирмоса, — «*Достойно есть*». По 3, 6 и 9-й песнях канона возглашаются малые ектении; после канона поются эксапостиларии Октоиха и Минеи (устав см. в 16-й гл. Типикона) и читаются Пс 148–150 (т. н. хвалитные); если в Минее есть стихиры на хвалитех (что бывает при Б. б. достаточно редко), псалмы должны петься; после псалмов, если стихир нет, на «*Слава: И нынѣ*» читается гимн «*Тевѣ слава подобаетъ*». Далее читаются вседневное утреннее словословие и «Сподоби, Господи», произносится просительная ектения, поются стихиры на стиховне, читаются «*Благо есть*», *Трисвятое*, поется тропарь святого, возглашается сугубая ектения и утреня заканчивается (в целом порядок будничной утрени после канона близок к порядку будничной вечерни после кафизмы). 1-й час присоединяется к утрене без отпуста; отпуст утрени произносится после него.

Все *богородичны* в службе или на ряду, или «от меньших» (из 2-го и 4-го Приложений). И на вечерне, и на утрене просительная ектения предваряет сугубую. Отпуст как вечерни, так и утрени произносится при закрытых св. вратах. К малым часам могут присоединяться *междочасия*.





Сразу или после нек-рого пере-
рыва должны совершаться 3-й и
6-й часы и литургия. В совр. рус.
практике вечерня, утреня и 1-й час
обычно совершаются с вечера; ут-
ром бывают 3-й и 6-й часы и литур-
гия; 9-й час, повечерие и полунощи-
ца опускаются. В совр. греч. прак-
тике с вечера обычно совершаются
9-й час и вечерня; утром — сокра-
щенная полунощница, утреня и ли-
тургия; повечерие прочитывается
дома, а 1, 3 и 6-й часы опускаются.

На литургии при памяти святого
без знака, если не указаны *блажен-
ны*, должны петься *вседневные ан-
тифоны* (21-я гл. Типикона), хотя
в уставной главе Октоиха о седми-
чных службах (Октоих. Т. 1. С. 694)
указаны *изобразительные антифо-
ны*. Если строго следовать указа-
ниям рус. Типикона, дней со все-
дневными антифонами в году оста-
ется не много; в греч. Церквях все-
дневные антифоны употребляются
почти ежедневно. К службе дня
(прокимен, Апостол, аллилуиарий,
Евангелие, причастен) на литургии
присоединяется служба святого,
если она есть.

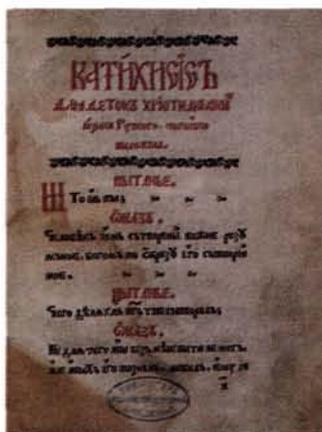
В *предпраздствия, попраздствия*
и в период пения *Цветной Триоди*
Б. б. приобретает значительные осо-
бенности; при службе святого со
славословным знаком вечерня, по-
вечерие и полунощница имеют буд-
ничный порядок.

Лит.: Bradshaw P. F. Daily Prayer in the Early
Church. L., 1981; Taft R. The Frequency of
Eucharist throughout History // Beyond East
and West. Wash., 1984. P. 61–80; *idem*. Liturgy
of the Hours; Карабинов И. А. О происхож-
дении и истории богослужебного устава //
БТ. 1998. Сб. 34. С. 290–297; Пентковский А. М.
Антиохийская литург. традиция в IV–V ст. //
ЖМП. 2002. № 7. С. 73–87.

А. А. Лукашевич

БУ́ДНЫЙ [польск. Budny] Симон
[белорус. Сьмон; польск. Шимон]
(ок. 1530, дер. Буды, Мазовия —
13.01.1593, мест. Вишнево (Вишне-
во), близ Молодечно), западнорус.
протестант. проповедник, перевод-
чик и комментатор Библии; публи-
цист, поэт.

В 1544 г. поступил на фак-т сво-
бодных искусств Краковского ун-та,
затем продолжил образование на
богословском фак-те Базельского
протестантского ун-та. В 1558 г. по
приглашению кн. Николая Радзи-
вилла Чёрного приехал в Вильно и
занял должность вероучителя с
обязательством 3 раза в неделю



Катехизис. Несвиж, 1562. Л. 1 (РГБ)

преподавать основы кальвинизма.
В 1560 г. назначен пастором еван-
гелическо-реформатской церкви в
Клецке. При финансовой поддерж-
ке единоверца канцлера Великого
княжества Литовского Евстафия
Воловича совместно с М. Кавчин-
ским и Л. Крышковским основал
в Несвиже типографию, в к-рой
в 1562 г. был напечатан на старо-
белорус. языке протестант. Катехи-
зис. Из этой же типографии вышло
не сохранившееся до наст. времени
соч. «Об оправдании грешного чело-
века перед Богом». В 1563–1564 гг.
Б. вел переписку со старцем Арте-
мием, в 1554–1555 гг. бежавшим
из Соловецкого мон-ря и прожи-
вавшим в Слуцке у правосл. кн.
Юрия II Олельковича, был лично
знаком с московскими первопечат-
никами Иваном Фёдоровым и Пет-
ром Мстиславцем, о чем писал в
предисловии к изданию НЗ (1574).

В письме протестант. теологу
Г. Буллингеру от 14(18) апр. 1563 г.
впервые подверг рационалистиче-
ской критике католич. и протестант.
учение о Св. Троице, одобряя при
этом неприятие правосл. Церковью
Filioque. В результате раскола в
польск. и белорусско-литов. еван-
гелическо-реформатском движении
примкнул к *антитринитариям*
(литов. братьям), став одним из их
лидеров и богословских авторите-
тов. Б. активно участвовал в работе
«арианских» синодов, религиозно-
богословских и социально-полити-
ческих дискуссиях. Живя в Холхло
и Заславле (под Минском), боль-
шую часть времени он уделял пере-
воду на польск. язык и критичес-
кому исследованию Библии. В по-
исках аутентичного текста изучал и
сравнивал между собой варианты
библейских книг на евр., греч., лат.,

церковнослав., чеш., нем., франц.,
белорус. (Библия Скорины) языках.
Полный текст Библии, подготов-
ленный Б., был напечатан в 1572 г.,
но он отказался его признать, по-
скольку издатели не поместили его
предисловия и комментариев к НЗ,
а также существенно изменили его
перевод. В 1573 г. Б. получил пред-
ложение от магната-социнианина
Я. Кишки занять должность пастора
в Лоске. В его полное распоряжение
была отдана местная типография,
где в 1574 г. был напечатан НЗ с пре-
дисловием и комментариями Б.
С целью пропаганды своего взгляда
на Св. Троицу и природу Иисуса
Христа в Зап. Европе Б. издал в лос-
ской типографии книги на лат.
языке «О двух природах Христа»,
«По поводу аргументов Зимлера»,
«Краткое доказательство того, что
Иисус Христос не является таким
же Богом как Отец» и др. В 1576 г.
там же вышло его основное соч.
«О важнейших положениях хрис-
тианской веры», написанное на
польск. языке, в к-ром отвергалось
учение о Св. Троице и о сверхъесте-
ственном происхождении Иисуса
Христа. В том же году в переводе Б.
вышла книга франц. публициста
Ф. Готмана, осуждавшего события
Варфоломеевской ночи, «О фуриях,
или Французских безумствах». В
трактате «О светской власти»
(Лоск, 1583) Б. защищал от нападков
радикальных реформаторов-анар-
хистов (М. Чеховица и др.) прин-
ципы государственности, собствен-
ности, сословного общества, наста-
ивал на необходимости конфессио-
нальной терпимости. В 1584 г. Б. был
исключен из общины литов. братьев
за несогласие с тяготевшим к ра-
дикализму руководством, однако
вскоре вынужден был пойти на ком-
промисс, о чем свидетельствует под-
готовленная им в 1589 г. 2-я редак-
ция НЗ.

Последние годы жизни он провел
в Вишневе, где умер и похоронен. Б.
являлся одним из предшественни-
ков протестант. рационализма, его
взгляды критиковал Н. А. Бердяев
в работе «Философия свободы».

Соч.: Катихизис то ест наука стародавняя
христианская от светого писма для простых
людей языка руского в пытаниях и отказех
собрана. Несвиж, 1562; Из предисловия к
переводу Нового Завета. Приписки к пере-
воду Нового Завета. Приписки к переводу
некоторых мест Нового Завета. Из письма к
Фоку // Из истории филос. и общественно-
полит. мысли Белоруссии: Избр. произв.
XVI — нач. XIX в. Минск, 1962; Цукерман А. Я.,



Подохиын С. А. Помнік эпохі і Рэфармацыі і Адраджэння: [Пісьма С. Буднога к Г. Булінгэру] // *Вестні АН БССР, Сер. грамад. навук.* 1978. № 5; Simon Budny an Heinrich Bullinger // *Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen / Von T. Wotschke.* Lpz., 1908; Dedykacya, przedmowa i przypiski do przekładu Nowego Testamentu z v. 1574 // *Mer-czyny H. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych.* Kraków, 1913; O wzędzie miecza używającym / *Wyd. S. Kot.* Warsz., 1932; O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykułach. Warsz.; Lodz, 1989.

Лит.: *Kot S. Szymon Budny: Der grösste Häretiker Litauens im 16. Jh. // Festschr. f. H. F. Schmid.* Graz; Köln, 1956; *Порейцкі Я. І.* Симон Будный — передовой белорус. мыслитель XVI в. Минск, 1961; *Парэцкі Я. І.* Симон Будны. Минск, 1975; *Подохиын С. А.* Реформація і обществ. мысль Беларуссии и Литвы (2-я пол. XVI–XVII в.). Минск, 1970; *он же.* Скорина и Будный: Очерк филос. взглядов. Минск, 1974; *он же.* Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі і Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Минск, 1990; *Саверчанка І. В.* Сымон Будны: Гуманіст і рэфарматар. Минск, 1993.

С. А. Подохиын

БУДОН [Будон Римпоче; Бу лоцзава] (1290–1364), тибет. буддийский монах из мон-ря Шалу; переводчик, историк, редактор и кодификатор книг тибет. буддийского канона Ганджур (Переводы сказанного Буддой) и Данджур (Переводы пояснений к сказанному Буддой).

Б. является автором трактата «Чжойчжунг» (История вероучения) (1322), к-рый включает «Общее введение в буддийское вероучение», «Историю возникновения буддийского вероучения и его развития в Индии», «Распространение буддизма в Тибете», «Систематический каталог переводов на тибетский язык», «Историю возникновения и распространения систем Йогатантра, Гухьясамаджа, Самвара и Калачакра». Б. разработал четырехчленную классификацию тантр (крия, чарья, йога, аннудрайога), к-рая легла в основу тантрических штурдий основателя школы *гелугпа Цзонхавы*.

Е. Д. Огнева

БУДРИН Евлампий Андреевич (10.10.1842, Пермская губ.— 3.03.1919, Казань), богослов, историк Церкви. Из семьи священника. Окончил Пермскую ДС, в 1866 г.— КазДА. 17 янв. 1867 г. утвержден магистром богословия за курсовое соч. «Галликанская церковь». 5 янв. 1867 г. назначен наставником по классу церковной и библейской истории в Пермской ДС, 15 февр. 1869 г.— по классу догматического

и нравственного богословия, временно преподавал греч. и евр. языки, историю раскола. 5 февр. 1870 г. Б. назначен бакалавром на вакантную кафедру догматического богословия КазДА, 15 авг. 1870 г.— доцентом. 12 июня 1871 г. избран экстраординарным профессором, 23 июля утвержден Святейшим Синодом.

Научную известность Б. принесли его многочисленные работы о *социнианах*, в т. ч. «Антитринитарии XVI в.» (Каз., 1878–1886. 2 вып.), «Теология социниан» (ПС. 1888. Т. 2. Май. С. 69–98, Июль. 260–298; 1889. Т. 1. Янв. С. 35–60. Февр. С. 135–166. Март. С. 271–287. Апр. С. 421–457. 1890. Т. 1. Март. С. 293–329. Апр. С. 419–455. Т. 2. Май. С. 295–321; 1891. Т. 1. С. 27–59. 1892. Т. 1. С. 257–287) и др. За соч. «Антитринитарии XVI в.» 25 февр. 1887 г. Б. удостоен советом КазДА степени доктора богословия. В диссертации Б. впервые в рус. богословской науке отмечено, что термин «антитринитаризм» протестант. происхождения и до Реформации не употреблялся. 13 янв. 1888 г. Святейший Синод утвердил Б. доктором богословия, но «поставил на вид» совету КазДА «не надлежащее внимательное отношение его к ученым богословским сочинениям» (Протоколы заседаний совета КазДА за 1888 г. С. 14), поскольку в диссертации Б. встречаются противоречащие правосл. богословию и духу правосл. Церкви взгляды.

18 марта 1888 г. Б. избран, 11 мая утвержден ординарным профессором КазДА, в апр. 1889 — нояб. 1898 г. состоял членом правления КазДА. С 15 апр. 1895 г. заслуженный ординарный профессор. Указом Святейшего Синода от 16 сент. 1898 г., согласно прошению, «по состоянию здоровья» уволен от штатной службы в академии, но по просьбе совета КазДА оставался до кон. 1904 г. сверхштатным профессором, разделив преподавание догматического богословия со своим преемником П. П. Пономаревым. После выхода из состава действительных членов академии избран и утвержден почетным членом КазДА, 5 мая 1917 г.— почетным членом КДА (НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11430. Л. 85).

Арх.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11391, 11430. Соч.: Учение о Боге, как творце мира // ПС. 1871. Т. 2. С. 13–40, 146–162, 255–290;

Иерархи вятские и великопермские (1658–1799): Мат-лы для истории Пермской епархии // Пермские Ев. 1872. Отд. неофиц. № 31. С. 301–308; № 33. С. 319–327; № 38. С. 361–367; № 39. С. 371–376; № 42. С. 391–394; № 43. С. 401–410; Иустин, еп. Пермский и Екатеринбургский (1802–1823) // ПС. 1887. Т. 1. С. 279–316; Н. Я. Беляев: Некролог // Там же. 1893. Т. 3. С. 259–265.

Лит.: *Беляев Н.* Отзыв о сочинении экстраординарного проф. КазДА Е. Будрина «Антитринитарии XVI в.» // Протоколы заседаний Совета КазДА за 1887 г. Каз., 1887. С. 40–49; *Знаменский П. В.* История КазДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Каз., 1892. Т. 2. С. 249; *Терновский С.* Ист. записка о состоянии КазДА после ее преобразования, 1870–1892. Каз., 1892. С. 361–364; *П. П. Пономарев П. П.* Проф. Е. А. Будрин: (К 50-летию его профессорской и учено-лит. деятельности, 5 янв. 1867 — 5 янв. 1917) // ПС. 1916. Т. 2. С. 448–451.

А. В. Журавский

БУЕВСКИЙ Алексей Сергеевич (род. 20.06.1920, Кострома), церковный деятель. Из семьи музыканта С. Н. Буюевского и А. И. Козловой, воспитывался в семье деда — И. Г. Козлова, старосты Преображенской ц.



А. С. Буюевский. Фотография. 2003 г.

(Спаса в Подвязье) в Костроме, с 6 лет прислуживал в храме. В кон. 1929 г. власти приняли решение о закрытии храма, в связи с чем Козлов был выслан на 3 года в Архангельск, куда вскоре приехали жена и внук. Храм был закрыт и взорван. В 1933 г. Б. вернулся в Кострому, окончил среднюю школу, работал счетоводом, в 1943–1946 гг. учился в Московском ин-те стали. В 1945 г. поступил на 2-й курс Московского богословского ин-та в *Новодевичьем мон-ре*; в 1946 г. ин-т был преобразован в МДАиС, Б. окончил академию в 1951 г. со степенью канд. богословия за соч. «Православный Восток и Русская Православная Церковь в 1-й половине XX столетия». Иподиаконствовал в храме Воскресения Словущего на Успенском вражке в Москве. 1 июня 1946 г.



был зачислен делопроизводителем и архивариусом в только что созданный ОВЦС, 21 авг. 1951 г. назначен членом отдела, 1 июня 1961 г. — секретарем, 17 июня 1981 г. — ответственным секретарем, 21 авг. 1997 г. — консультантом отдела.

Б. принимал участие в подготовке и проведении наиболее значительных событий в жизни РПЦ сер. — 2-й пол. XX в., связанных с межцерковными контактами: праздновании 500-летия автокефалии РПЦ и Совещании глав и представителей Поместных правосл. Церквей (1948), входил в состав делегаций РПЦ на 1-м (1961) и 3-м (1964) Всеправославном совещаниях на о-ве Родос. Существенное место в работе Б. занимали взаимоотношения РПЦ с Римско-католической Церковью, древними Вост. Церквами: Армянской, Коптской, Эфиопской, Старо-Яковитской, Малабарской, а также с англикан. и старокатолич. Церквями. Активно участвовал во взаимоотношениях РПЦ с протестант. Церквями и объединениями, прежде всего с представителями Евангелических и Лютеранских земельных Церквей Германии, др. стран; поддерживал дружеские отношения со мн. видными представителями протестант. Церквей.

Б. участвовал в подготовке вступления РПЦ в ВСЦ, входил в состав делегации РПЦ на III ассамблее ВСЦ (1961, Нью-Дели), когда Русская Церковь стала членом ВСЦ, избирался членом ЦК ВСЦ на последующих ассамблеях: в 1968 г. в Уппсале (Швеция), в 1975 г. в Найроби (Кения), в 1983 г. в Ванкувере (Канада) и в 1991 г. в Канберре (Австралия). В 1962 г. начал сотрудничество с Комиссией по международным делам ВСЦ, в 1968 г. стал членом этой Комиссии и членом ее исполнительного комитета, в 1970–1992 гг. являлся ее вице-председателем. С сер. 50-х гг. XX в. Б. активно участвовал в формировании Конференции европейских Церквей (КЕЦ), присутствовал на неск. генеральных ассамблеях КЕЦ. Начиная со 2-й пол. 50-х гг. способствовал учреждению международного христ. миротворческого движения — Христианской международной конференции с центром в Праге (ХМК), являлся членом ее Международного секретариата, Рабочего комитета, вице-президентом (1985), присутствовал на 6 конгрессах ХМК (1961–1985). В нач.

60-х гг. участвовал в создании межрелиг. Всемирной конференции «Религия и мир», был членом ее Международного совета и участником 1–3-й и 5-й ассамблей (1970–1989). В апр. 1983 г. присутствовал на проходившей в Уппсале (Швеция) Всемирной христ. конференции «Жизнь и мир», стал одним из учредителей центра по международным христ. исследованиям проблем сохранения мира между народами — ин-та «Жизнь и мир» (Уппсала), членом Совета ин-та.

Б. являлся одним из организаторов миротворческих конференций в СССР, призванных уменьшить международное напряжение, вызванное «холодной войной»: конференции всех Церквей и религ. объединений в СССР (1952, ТСЛ), конференции представителей всех религий в СССР «За сотрудничество и мир между народами» (1969, ТСЛ), «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» (1977, Москва) и «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы» (1982, Москва). Был секретарем 1–5-й международных конференций по вопросам миротворчества и целостности творения (1983–1987, Москва).

Значителен вклад Б. в развитие внутрицерковной жизни: он являлся членом Поместного Собора РПЦ 1988 г., секретарем Комиссии Свящ. Синода по подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси, многолетним членом Комиссии Свящ. Синода по вопросам христ. единства и межцерковных сношений, членом редколлегии «ЖМП». В наст. время Б. — член Научно-редакционного совета по изданию «Православной энциклопедии», член редколлегии сб. «Богословские труды».

Б. удостоен степени д-ра богословия honoris causa Богословской академии Евангелическо-Лютеранской Церкви в Венгрии (1975), Православного богословского фак-та в Прешове (1984; Словацкая Республика) и Чехословацкого богословского фак-та им. Я. Гуса в Праге (1989). Награжден орденами РПЦ: св. равноап. кн. Владимира 3 степеней (1963, 1964, 1985), прп. Сергия Радонежского (1980, 1990), св. блгв. кн. Даниила Московского 3-й и 1-й степени (1989, 1995), свт. Иннокентия, митр. Московского 3-й степени

(2000), свт. Макария, митр. Московского, 2-й степени (2002), наградами Поместных правосл. Церквей, гос. российскими наградами: орденом Дружбы (1990), орденом Почета (2000).

Соч.: Патриарх К-польский Мелетий и РПЦ // ЖМП. 1953. № 3. С. 28–36; Патриарх К-польский Григорий VII и РПЦ // Там же. № 4. С. 33–38; Примирение через Христа и мир на земле // БТ. 1971. Сб. 6. С. 169–179; Церковная реформа Петра Первого // ЖМП. 1985. № 11. С. 91–105; Боровой В., прот., Бувевский А. С. РПЦ и экуменическое движение // Православие и экуменизм: Док-ты и мат-лы, 1902–1998. М., 1999. С. 33–48.

Арх.: Архив ОВЦС МП.

Лит.: ЖМП. 1990. № 2. С. 25–27.

БУЕВЦЫ, последователи еп. *Алексия (Буй)* — наиболее радикально настроенные *иосифляне*. Термин введен сотрудниками следственных органов ОГПУ в 1928–1929 гг., самоназвание движения в кон. 20-х — 30-х гг. — «истинно православные», реже «алексеевцы». Движение возникло в кон. 1927 г., вскоре после публикации «Декларации» 1927 г. митр. Сергия (Страгородского). В Воронежской епархии, к-рой временно управлял Козловский еп. Алексей (Буй), стали активно распространяться документы с резкой критикой «Декларации» и указа митр. Сергия от 21 окт. 1927 г. о богослужбном поминовении гос. власти. Тогда же начались первые аресты протестующих: 25 окт. 1927 г. в Воронеже был арестован прот. Петр Новосельцев, 28 нояб. — прот. Илия Пироженко и др. Окончательно движение оформилось после отделения еп. Алексия от митр. Сергия 22 янв. 1928 г. Движение охватило ок. 40 районов Центральночернозёмной обл., в основном Воронежскую и Тамбовскую епархии, центрами его являлись *Акатов во имя свт. Алексия муж. и воронежский в честь Покрова Пресв. Богородицы* жен. мон-ри. Общее число «бுவевского» духовенства составляло более 400 чел. — меньше половины священнослужителей на соответствующей территории. После ареста еп. Алексия (7 марта 1929) до июня 1929 Б. окормлял Серпуховской еп. *Максим (Жижиленко)*, с авг. 1929 г. по янв. 1931 г. — Бахмутский и Донецкий еп. Иоасаф (Попов).

Движение было разгромлено в 30-х гг., в основном в ходе арестов по 2 делам «Церковно-монархической организации «бுவевцев»». Следствие по 1-му делу продолжалось



с февр. по июль 1930 г., были арестованы 134 чел. (не все они принадлежали к Б.), 11 были приговорены к расстрелу (на *Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г.* 10 из них были причислены к лику святых: прот. *Иоанн Стеблин-Каминский*, иером. *Косма (Вязников)*, архим. *Тихон (Кречков)*, священ. Сергей Гортинский, священ. Феодор Яковлев, прот. *Александр Архангельский*, священ. Георгий Никитин, иером. Георгий (Пожаров), миряне Ефим Гребенщиков и Петр Вязников). Следствие по 2-му делу проходило с окт. 1932 по март 1933 г. В ходе него было арестовано 202 чел., большую часть приговорили к заключению в лагерь и ссылке. В сент. 1937 г. по делу «контрреволюционной террористической подпольной организации на территории Воронежской обл.» было арестовано и осуждено 102 Б. Алексей (Буй) был казнен 3 нояб. 1937 г.

Оживление религ. жизни в годы Великой Отечественной войны коснулось и Б. Часть противников митр. Сергия в Центр. Черноземье не воссоединилась с Церковью, и в 1-е послевоенное десятилетие этот регион стал основной «базой» *Катакомбного движения*. В 40-х гг. основная часть Б. влилась в ряды истинно православных христиан (ИПХ), составив в их среде особую традицию. Деятельность Б. в кон. 40-х — 80-х гг., в отличие от периода кон. 20-х — 30-х гг., проходила в условиях строгой конспирации, отказа от гос. регистрации общин и духовенства, Б. не принимали участия в гос. мероприятиях: выборах, праздновании революционных праздников, подписках на займы и т. п. В 1943–1966 гг. в Воронежской обл. катакомбные общины возглавляли Б. архим. Никандр (Стуров), прот. Иоанн Андриевский и иером. Анувий (Капинус). После кончины последнего († 14 окт. 1966) катакомбных священников в Воронеже не было. Отдельные тайные общины Б. просуществовали до нач. 90-х гг., когда смогли легализовать свою деятельность. Большинство из них вошли в юрисдикцию РПЦЗ, часть — в легализовавшиеся общины катакомбников. В наст. время деятельность Б. не прослеживается.

Арх.: ЦДНИ ВО. Ф. 9323. Оп. 2. Д. П-24705, П-17699; Центр. гос. архив обществ. орг-ций Украины. Ф. 263. Оп. 1. Д. 65744. Т. 10. Л. 4, 21–37; ЦА ФСБ РФ. Д. 100256. Т. 9. Л. 12–13; ГАРФ. Ф. Р-4901сч. Оп. 2. Д. 65. Л. 305–306.

Лит.: *Польский*. Ч. 2. С. 68–69, 191–193; *Клибанов А. И.* Современное сектантство в Тамбовской обл. // ВИРА. 1960. Т. 8. С. 59–100; *Митрохин Л. Н.* Реакционная идеология истинно-правосл. церкви на Тамбовщине // Там же. 1961. Т. 9. С. 144–161; *Никольская З. А.* К характеристике течения истинно-правосл. христиан // Там же. С. 161–188; *Демьянов А. И.* Истинно-правосл. христианство. Воронеж, 1977; *Акиншин А. Н.* Церковь и власть в Воронеже в 1920–1930-е гг.: (Процессы Петра Зверева и Алексея Буй) // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 1993. С. 127–145; *он же.* Сщмч. Алексей Воронежский // Правосл. жизнь. Джорд., 1995. № 8 (548). С. 4–16; *Шкаровский М. В.* Движение истинно-православных в Центр. Черноземье России // Правосл. Русь. Джорд., 1995. № 15. С. 6–10; *он же.* Истинно-православные в Воронежской епархии / Публ. М. В. Шкаровского // Минувшее. СПб., 1996. Вып. 19. С. 320–356; *он же.* Иосифлянское движение в РПЦ. СПб., 1999. С. 38–49, 192–200, 227–242, 324–333; *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воды слез...». М., 1998. С. 105–114, 254–255; Акты Свт. Тихона. С. 564, 565, 569; *Дамаскин*. Кн. 4. С. 221–287.

М. В. Шкаровский

БУЗУКУ [албан. Buzuku] Гьон (Иоанн) (XVI в.), албан. католич. священ., автор первой печатной книги на албан. языке. Сын венецианского купца албан. происхождения, он провел жизнь в балканских владениях Венецианской республики. Б. перевел с лат. на албан. язык (на диалект из окрестностей г. Шкодра) рим. Миссал (албан. Meshari) с рядом приложений (краткий катехизис, отрывки из Библии, комментарии к тексту, часть рим. Ритуала, молитву о спасении народа от чумы). В послесловии к Миссалу он пишет, что перевод был начат 20 марта 1554 г., а закончен 5 янв. 1555 г. и что работа была предпринята из любви к албан. народу в целях помощи местным священникам и сохранения народного духа. Текст был записан лат. шрифтом с добавлением неск. дополнительных сим-

волов, заимствованных из кириллицы. Труд Б. имеет важнейшее значение для изучения албан. культуры, лит-ры и языка. Долгое время Миссал считался утерянным, но в 1740 г. неполный его экземпляр был обнаружен в Риме, в Ватиканской б-ке. В 1996 г., когда албан. власти изъявили желание вернуть книгу в страну, руководство Ватиканской б-ки заявило, что точное нахождение рукописи в хранилищах б-ки неизвестно.

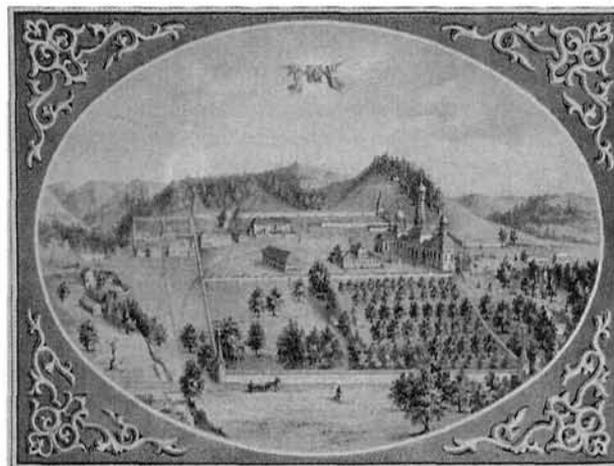
Ист.: Meshari i Gjon Buzukut, 1555: Botim kritik / Punuar nga E. Çabej. Prishtinë, 1987. Лит.: *Rrota J.* Gjon Buzuku, 1555: Çora të zgjedhuna e të komentueme për shkolla të mjesme. Shkodër, 1938; Historia e Shqipërisë. Tiranë, 1959. Vol. 1; Historia e letërsisë shqip. Tiranë, 1959. Vol. 1; Historia e letërsisë shqip. Prishtinë, 1975; History of Albanian Literature. N. Y., 1995. Vol. 1.

В. В. Чернов

БУЗУЛУКСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ,

находился в 5 верстах от г. Бузулука Самарской губ. В 20-х гг. XIX в. в пещерах на склоне вост. хребта Атаманских гор, неподалеку от места, где впоследствии был основан Б. м., подвизались крестьянин с. Тримихайловка (Сухоречка) Н. Лоскутов, казак И. И. Гнедышев и неск. жителей Бузулука. В 30-х гг. по требованию бузулукского градоначальника они покинули пещеры, к-рые позднее передали в аренду крестьянам с. Александровка М. Чикунову и братьям П. и М. Рыжих. В 40-х гг. арендаторы обратились в Оренбургскую духовную консисторию с прошением о создании близ Атаманских гор общежительного мон-ря. Оренбургский еп. *Иосиф (Богословский)* подал в Святейший Синод ходатайство об учреждении обители. До офиц. открытия мон-ря П. Рыжих и 11 чел. буд. братии приняли постриг в монашество и были приписаны к различным обите-

*Бузулукский
в честь Преображения
Господня мон-рь.
Тюновская литография.
1864 г. (ГИМ)*



лям с прохождением послушания на месте устраиваемого ими нового мон-ря. На деньги бузулукского купца



А. Зуева был куплен деревянный дом, к-рый перевезли на место, отведенное для мон-ря. В мезонине устроили домовую церковь, внизу — кельи; построили двухэтажный флигель с трапезной, кухней и хлебопекарней. В 1852 г. епископ новоучрежденной Самарской епархии *Евсевий (Орлинский)* вновь ходатайствовал перед Синодом об открытии обители. Указом Синода от 21 февр. 1853 г. был учрежден 3-классный общежительный мон-рь в честь Преображения Господня, по штату в нем полагалось 24 насельника, мон-рю передали 150 дес. земли. 4 окт. 1853 г. еп. Евсевий освятил в Б. м. теплую домовую церковь в честь Смоленской иконы Божией Матери (разобрана в 1879), пожертвовал обители Владимирскую икону Божией Матери в сребропозлащенной ризе.

Первым настоятелем Б. м. стал Поликарп (Рыжих), послушник *уфимского в честь Успения Божией Матери мон-ря*. В марте 1854 г. его сменил старец Глинской пуст. *Аполлинарий* († 1864), к-рый ввел в Б. м. устав Глинской обители. Трудami игум. Аполлинария мон-рь был обнесен оградой, построены просфорный корпус, странноприимный дом, мельница и др. хозяйственные сооружения. В 1857 г. в обители заложили каменный теплый храм в честь Казанской иконы Божией Матери (освящен 13 сент. 1861), близ к-рого был погребен игум. Аполлинарий. В 1869 г. на 2-м ярусе колокольни была устроена холодная Преображенская ц., в 1882 г. освящен деревянный теплый храм во имя свт. Николая Чудотворца. В 1862 г. мон-рь обнесли с 3 сторон каменной стеной, в 1869 г. в башне на правом углу ограды открылась церковноприходская школа, в 1885 г. в ней обучалось 15 чел.

На склоне вост. хребта Атаманских гор, прилегающего к территории обители, существовал пещерный скит, устроенный по образцу пещер *Киево-Печерской лавры*, все пещеры соединялись сводчатыми галереями, выложенными кирпичом и камнем. В 1903 г. над пещерами был построен деревянный храм в честь иконы «Всех скорбящих Радость» с колокольней. В пещеры вели 2 входа — из Казанского и из Скорбященского храмов. В 1875 г. мон-рь посетил Л. Н. Толстой, беседовавший с монастырскими старца-

ми. К 1903 г. Б. м. владел 769, 5 дес. земли, мельницей, рыбной ловлей на 2 озерах, фруктовым садом и пасекой, монастырский капитал составлял 24 630 р. Мон-рь имел подворья в Бузулуке и Самаре. Последним настоятелем Б. м. был Димитриан (Кванин) (с авг. 1914).

Ок. 1918 г. на базе Б. м. была учреждена сельхозартель. В Казанском храме устроили токарные мастерские, Преображенский храм был разобран, кирпич пошел на строительство клуба, в Никольской ц. разместилась кузница, позднее был уничтожен Скорбященский храм. В 1929 г. на территории Б. м. образовалась коммуна, затем бывш. монастырские постройки передали колонии для беспризорников, с нач. 50-х гг. на территории Б. м. находится колония строгого режима для несовершеннолетних.

Арх.: ГА Оренбургской обл. Ф. 311. Оп. 1. Д. 16, 26, 29, 33, 36, 42, 44, 45; ГА Самарской обл. Ф. 32. Оп. 11. Д. 8, 17, 28, 36, 49, 75, 113, 120, 165, 197, 210, 260, 266, 301, 333, 380, 412, 452, 479, 481, 510, 514, 567, 579, 591, 603, 621, 627.

Лит.: *Баженов Н.* Статистическое описание приходов и мон-рей Самарской епархии на 1901 г. Симбирск, 1903; Спасо-Преображенский Бузулукский подгородный муж. мон-рь: 50-летний период существования, 1853–1903 гг. [Б. м.], 1904; *Сухотина-Толстая Т. Л.* Воспоминания // Л. Толстой и Самара: Восп., письма, статьи. Куйбышев, 1988. С. 55–56; Мон-ри Самарского края. Самара, 2002. С. 21–26.

О. И. Радченко

БУЗУЛУКСКИЙ В ЧЕСТЬ ТИХВИНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Оренбургской и Бузулукской епархии), в г. Бузулуке Оренбургской обл. Ок. 1835 г. неск. крестьянок, поселившихся на окраине Бузулука, организовали монашескую общину, ее начальницей, вероятно, являлась Е. Овсянникова, получившая благословение на организацию жен. обители от прп. *Серафима Саровского*. Вскоре с разрешения градоначальника подвижницы (ок. 30 чел.) переселились в др. часть города, к городскому кладбищу. Здесь, на пожертвованной бузулукскими купцами земле (4 дес.), сестры построили деревянный дом, др. помещения, а в с. Талла, на пожертвованной А. И. Путиловой земле (100 дес.), устроили хутор с обширным хозяйством. В авг. 1847 г. община была утверждена Святейшим Синодом с наименованием Бузулукской Богородицкой и уставом по образцу

Московской Богородицкой жен. общины. 30 янв. 1860 г. указом Синода община была преобразована в общежительный мон-рь в честь Тихвинской иконы Божией Матери Самарской епархии с 87 монахинями по штату. Овсянникова была пострижена в монашество с именем Евгения и возведена в сан игумении. Среди ближайших ее помощниц были инокини Августа, Иоанникия, Ираида и Илария, почитаемые ныне в Оренбургской епархии.

30 янв. 1849 г. в сестринском корпусе обители был освящен храм во имя свт. Николая, в 1861 г. возведен каменный собор в честь Тихвинской иконы Божией Матери с приделами во имя арх. Михаила и мч. архидиак. Стефана, к-рый в 1848 г. в сонном видении явился Овсянниковой и обещал покровительство мон-рю. В соборе хранились копия с чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери, частицы мощей вмч. Пантелеимона, свт. Гурия Казанского, свт. Николая Чудотворца и др. В 1869 г. был воздвигнут храм во имя Св. Троицы с приделами во имя свт. Митрофана Воронежского (освящен 8 сент. 1881) и свт. Феодосия Черниговского (освящен 13 сент. 1897). В 1890 г. была возведена колокольня, ранее, в 1851 и 1865 гг., построены 2 двухэтажных келейных корпуса.

В нояб. 1868 г. при Б. м. открылось духовное уч-ще, в мае 1877 г. образованное в церковноприходскую школу, в к-рой к нач. XX в. обучалось ок. 100 чел. В кон. XIX в. игум. Валентина (Андреева) организовала в обители иконописную мастерскую, в к-рой обучались насельницы Б. м. и др. мон-рей Самарской губ. К 1917 г. в обители жили ок. 350 сестер; помимо земельных владений Б. м. имел 2 мельницы, 2 озера, пчельник.

В 1922 г. уездная комиссия по изъятию церковных ценностей конфисковала в Б. м. часть богослужебной утвари; к тому времени в обители жили ок. 170 сестер. В янв. 1929 г. постановлением Бузулукского окрисполкома мон-рь был закрыт, нек-рые сестры остались в Бузулуке, работали санитарками в больнице. Никольская ц. и колокольня были уничтожены, с Тихвинского и Троицкого храмов снесли купола. С 1929 г. в помещениях мон-ря находилась пересылочная тюрьма, затем учреждения энергоснабже-



ния, в храмах – гаражи и авторемонтные мастерские, нек-рые постройки были заняты под жилье.

Определением Свящ. Синода РПЦ 11 авг. 2000 г. Б. м. был открыт при кладбищенской ц. Всех святых, в 300 метрах от старых построек обители, к-рые к наст. времени не переданы Церкви. К апр. 2003 г. в мон-ре жили ок. 10 насельниц, настоятельница – мон. Феофилакты (Левенкова). При Б. м. устроен скит в с. Сухоречка Бузулукского р-на. В обители почитается Тихвинская икона Божией Матери, переданная в 2001 г. из ТСЛ. На кладбище, рядом с мон-рем, похоронены мн. насельницы обители, почитается могила схим. Максима (Пеленцова), духовно окормлявшего жителей города и скончавшегося в сент. 1937 г. в пересылочной тюрьме, к-рая размещалась в постройках Б. м.

Арх.: ГА Самарской обл. Ф. 32. Оп. 6. Д. 2331, 4822, 7286; Оп. 7. Д. 5023, 5036, 5571; Оп. 8. Д. 528, 638, 639, 1758; Оп. 11. Д. 567; Архив ЦНИИ. Лит.: Дуров В. У Тихвинской обители: Из истории церквей и Тихвинского жен. мон-ря Бузулука // Благовест. 1994. № 17 (Сент.); Мученики, исповедники и храмы Оренбургской епархии XX в. Саракташ, 1998. Кн. 1. С. 92–103; Саракташ, 1999. Кн. 2. С. 37–53; [Определение Свящ. Синода РПЦ об открытии Б. м.] // ЖМП. 2000. № 9. С. 4; Мон-ри Самарского края. Самара, 2002. С. 50–53.

Д. Б. Кочетов

БУЗУЛУКСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Самарской епархии, названо по г. Бузулук (совр. Оренбургской обл.). 18 июля 1921 г. состоялась хиротония архим. Павла (Гальковского) во епископа Бузулукского, викария Самарской епархии, к-рый одновременно, до прибытия в 1922 г. архиеп. Анатолия (Грисюка), временно управлял Самарской епархией. 24 авг. 1922 г. обновленческое Высшее Церковное Управление предложило еп. Павлу покинуть пределы Самарской губ. По решению ОГПУ 24 февр. 1923 г. еп. Павел был выслан из Самарской губ., но оставался Бузулукским викарием до 15 сент. 1923 г. Осенью 1927 г. на Б. в. был назначен еп. Сергей (Никольский), возглавлявший вик-ство до сент. 1929 г., когда был арестован, 16 мая 1930 г. еп. Сергей был расстрелян в Оренбурге. В 1930 г. на Б. в. по возвращении из ссылки в Казахстане был назначен еп. Митрофан (Поликарпов), но в управление не вступил. В том же 1930 г. на Б. в. был назначен еп. Сергей (Куминский), к-рый был арестован 23 нояб.

и в 1931–1934 гг. пребывал в ссылке в Северном крае, по возвращении возглавлял Б. в. до 5 дек. 1934 г. После 1934 г. епископы на Б. в. не назначались.

Бузулукским обновленческим (см. Обновленчество) вик-ством управляли следующие архиереи: Сергей Сердобов (26 дек. 1923 – янв. 1924); Георгий Лапшин (26 мая 1925 – 3 июня 1925); Феодор Преображенский (15 окт. 1925 – авг. 1926); Гервасий Малинин (1926); Сергей Шубин (в том же 1926); Сергей Волков (дек. 1926 – окт. 1927); Николай Русанов (авг. 1928–1929); Феофан

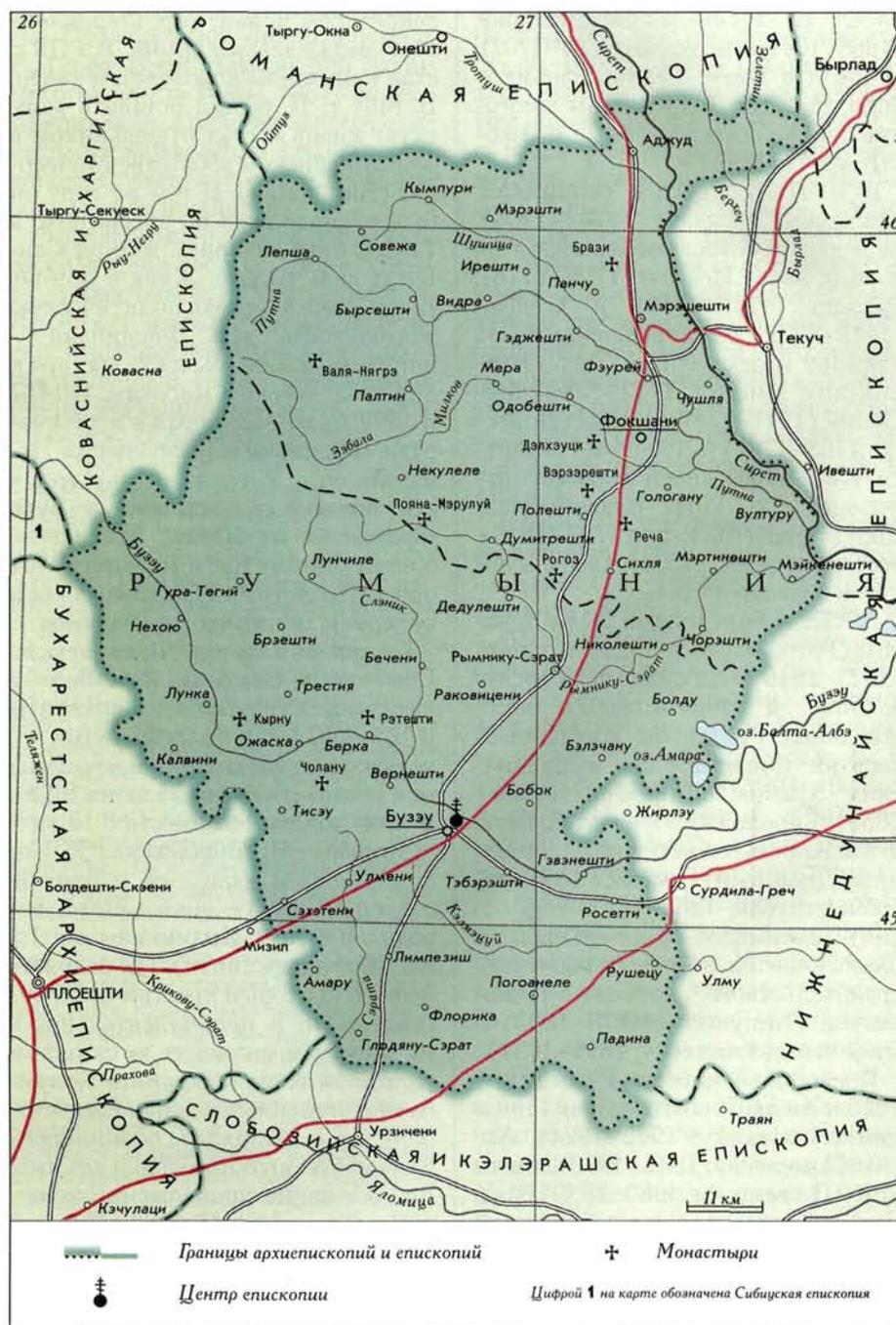
Брюханов (до 22 дек. 1931); Константин Симонов (1934–1935).

Лит.: Мануйл. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 7. С. 124, 149; он же. Русские архиереи-обновленцы. С. 728, 801, 868, 927, 946, 969, 971; Якунин В. История Самарской епархии в портретах ее архиереев. Тольятти, 1999. С. 115–125; Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX в. / Сост. прот. Н. Стремский. Кн. 1. Саракташ, 1998. С. 187; Кн. 2. 1999. С. 25; Кн. 3. Оренбург, 2000. С. 13.

А. В. Журавский

БУЗЭУ И ВРАНЧИ ЕПИСКОПИЯ [румун. Episcopia Buzăului și Vrancei], епархия Румынской Православной Церкви. Входит в митрополию Мунтении и Добруджи.

БУЗЭУ И ВРАНЧИ ЕПИСКОПИЯ





Правящий архиерей — еп. Епифаний (Норочел). Кафедральный храм — ц. Успения Богородицы в г. Бузэу (1649). В епархии ок. 700 церквей, 520 приходоу, ок. 500 священников (2001).

Основана предположительно в 1503 г. как епископия Бузэу. Первое документальное свидетельство о правящем епископе относится к 1525 г. Среди епископов Бузэу в XVI–XVII вв. были: Паисий (ок. 1525–1543); Анания (1543–1544), вполсл. митр. Унгро-Влахийский; Лука с Кипра (1583–1602), ученый иерарх, буд. митрополит; Ефрем (Труфэшел; ок. 1617–1637); Стефан (1637 — ок. 1648); Серафим (ок. 1648–1668), вполсл. еп. Рымникский; Григорий (1668–1691); Митрофан (1691–1702), основал в Бузэу первую типографию, где были напечатаны многочисленные богослужебные и учебные книги.

В XVIII в. епархию окормляли: Дамаскин Даскэлул (1702–1708), переводчик богослужебных книг на румын. язык; Иоасаф (1708–1716); Даниил (1716–1719) и Стефан (1719–1732), оба вполсл. избраны на кафедру митрополитов Унгро-Влахийских; Мисаил (1732–1739); Мефодий (1741–1748); Косма (Попеску; 1763–1787) и Досифей (Филитти; 1787–1793), вполсл. ставшие митрополитами Унгро-Влахийскими; Констандие (Филитти; 1793–1819), реставратор нек-рых церквей в епархии и благотворитель.

В XIX в. епископами были: Герасим (Рэтеску; 1819–1824); Кесарий (1825–1846), издатель мн. богослужебных и поучительных книг, школьных учебников, восстановил десятки монастырских и приходских храмов; Филофей (1850–1859), продолжил издательскую деятельность своего предшественника; Дионисий (Романо; с 1859 местоблюститель, 1865–1873 — епископ), занимался издательской и благотворительной деятельностью, строительством храмов; Иннокентий (Кицулеску; 1873–1893) и Дионисий (Климеску; 1894–1921).

После объединения Румынии в 1918 г. епархию возглавляли: Геннадий (Никулеску; 1923–1924), Антим (Ангелеску; 1944–1979), Антоний (Плэмэдялэ; 1980–1982), буд. митр. Трансильвании; Епифаний (Норочел; с 1982). В марте 2003 г. епархия стала называться епископия Бузэу и Вранчи.

Лит.: *Iorga N. Începuturile Episcopiei de Buzău (1544) // Revista istorică. 1923. P. 173–177; Bulat T. G. Episcopia Buzăului. Titularii ei din secolul XV // Glasul Bisericii. 1970. № 7/8. P. 759–772; Titularii Episcopiei Buzăului în secolul XVII // Ibid. 1971. № 5/6. P. 496–510; 1972. № 7/8. P. 825–850; Cocora G. Episcopia Buzăului: Scurtă prezentare istorică. București, 1972; idem. Tipografia de la Episcopia Buzăului // Tipar și cărțurari. București, 1977. P. 9–105; idem. Episcopia Buzăului, o vatră de spiritualitate și simțire românească. Buzău, 1986.*

Свящ. Мирча Пэжурариу

БУЙЛЬ [испан. Buyl, Boyl] Берналь (ок. 1445, Таррагона — 1520), генеральный викарий ордена минимитов в Испании, первый апостольский викарий в Новом Свете. До своего обращения в монашество Б. был секретарем испан. кор. *Фердинанда V*, ведал делами армии. В 1479 г. стал капитаном королевских галер. В 1481 г. Б. решил оставить мирскую жизнь и стал отшельником в бенедиктинском аббатстве Монсеррат (Каталония). В том же году он был рукоположен во пресвитера, в 1482 г. стал викарием мон-ря Сан-Кугат дель Вальес. Живя в мон-ре, Б. продолжал свою политическую деятельность: кор. Фердинанд V привлекал своего бывш. секретаря к дипломатическим миссиям. В 1487 и 1492 гг. Б. участвовал в переговорах с Францией о возвращении Испании обл. Руссильон. Во время 2-й поездки Б. встретил в Туре *Франциска из Паолы*, основателя ордена минимитов, и вступил в этот орден. Позднее он стал генеральным викарием минимитов в Испании.

Благодаря влиянию Франциска из Паолы папа Римский *Александр VI* назначил Б. генеральным викарием в Новом Свете с полномочиями основывать церкви и мон-ри на открытых землях (булла от 25 июня 1493). В этой должности вместе с 12 священниками Б. сопровождал Х. Колумба во 2-м плавании, в течение года (нояб. 1493 — нояб. 1494) Б. находился в Вест-Индии, на о-ве Эспаньола (совр. Гаити), где заложил первую церковь и крестил неск. индейцев. Но в целом деятельность миссионеров оказалась не слишком успешной из-за конфликта Колумба с подчиненными испанцами, сторону к-рых принял Б., обвинивший Колумба в злоупотреблении властью. Во избежание продолжения конфликта Фердинанд V в дек. 1494 г. запретил Б. возвращаться в Вест-Индию. Последние годы жизни Б. занимался делами ордена минимитов.

В 1495 г. основал первые мон-ри ордена (муж. и жен.) в Андухаре (Хаэн). С 1498 г. был аббатом мон-ря Сен-Мишель де Кюкса.

Лит.: *Fita F. Fray Bernal Buyl // Bol. de la academia de la historia. Madrid, 1819. Vol. 19; 1892. Vol. 20; 1893. Vol. 23; Collell y Bancells, J. Fray Bernardo Boyl: Primer Apóstol de América. Vich, 1929; Dobal C. El primer apóstol del Nuevo Mundo: Biogr. de Fray Bernardo Boyl. Santiago, 1991.*

А. Ю. Серёгина

БУЙЕ [франц. Bouyer] Луи Жан (род. 1913, Париж), иером., франц. католич. богослов, библист и литургист. Родился в протестант. семье. Учился в Париже и Страсбурге. До 1939 г. служил лютеранским пастором, но изучение церковной истории и святоотеческого богословия привело его к мысли о переходе в католичество. Он вступил в монашескую конгрегацию *ораториан*, а в 1944 г. был рукоположен во пресвитера. В 1942–1946 гг. Б. учился в Католическом ин-те в Париже, где получил степень д-ра теологии, защитив дисс. о прп. *Антонии Великом*. В 1946–1960 гг. занимал должность зам. профессора на кафедре аскетического и мистического богословия в том же ин-те. Регулярно читал лекции в ун-те Нотр-Дам (США). Долгое время был членом Международной теологической комиссии. В 1961 г. переехал в Нормандию и поселился в бенедиктинском аббатстве Сен-Вандрий. Последние годы в связи с тяжелой болезнью проживает в Париже.

Тематика работ Б. касается вопросов экзегетики, patroлогии, догматики, сакраментологии, литургики. В круг интересов Б. в разное время входили средневек. схоластика и мистика (исследования о *цистерцианцах*, прп. *Симеоне Новом Богослове*), гуманизм (Т. Мор, *Эразм Роттердамский*), протестант. теология и англиканство (К. Барт, кард. Дж. Г. Ньюмен). Хотя Б. всегда был увлечен историческим прошлым, стремился по-новому осмыслить и воссоздать целостный образ каждой эпохи (3 тома «Истории христианской духовности»), но при этом он не оставался в стороне и от модных интеллектуальных течений своего времени: предостерегал от чрезмерного увлечения трудами П. *Тейяра де Шардена*, участвовал в полемике вокруг структурализма и новой герменевтики.

Написанный Б. очерк библейского богословия («О Библии и Еван-





гелии») признается одной из наиболее значительных работ в этой области в XX в. Б. рассматривает ВЗ и НЗ как последовательные фазы Откровения, а ветхозаветное предание, сохранившееся в виде апокрифов и устных изречений, вошедших в состав иудейских сборников, как необходимое связующее звено между Заветами, свидетельствующее о непрерывности Свящ. Предания и единстве народа Божия. Б. выступает против общего для протестантов принципа опоры только на Свящ. Писание, являющееся, по словам Б., частью живой традиции, многообразие форм к-рой не нарушает фундаментальной целостности.

Экклесиологическая проблематика развивается Б. в кн. «Церковь Божия» (*L'Église de Dieu: Corps du Christ et Temple de l'Esprit*. P., 1970), в к-рой история ВЗ представлена как предыстория христ. Церкви.

С момента своего обращения Б. активно участвовал в движении за литургическое обновление и экуменический диалог, но при этом всегда старался отмежеваться как от радикального модернизма (*Du protestantisme à l'Église*. P., 1954), так и от «ревнителю первоначальной чистоты» (*La Vie de la liturgie: Une critique constructive du mouvement liturgique*. P., 1956). Уже в ранних работах (*La mystère pascal*. P., 1947; *Le Rite et l'homme: Sacralité naturelle et liturgie*. P., 1962) четко обозначилось главное направление его богословских исканий — возвращение к святоотеческой традиции, основанное на изучении Свящ. Писания. По мнению Б., глубокое познание Свящ. Писания возможно только через богослужение, через личное участие в литургии. Развивая сакраментальное богословие О. Казеля, Б. стремился дать историческое и богословское обоснование Евхаристии как средоточия христ. жизни (*Mysterion: Du mystère à la mystique*. P., 1986). Во многом благодаря его трудам литургические источники вновь приобрели богословский статус. Легкий, неакадемический стиль, рассчитанный на широкую аудиторию, быстро принес Б. успех, но постоянно вызывал острую критику в ученых кругах. Его самая известная работа — «Евхаристия» (переведенная на основные европ. языки; рус. перевод — машинопись в б-ках МДА и СПбДА) посвящена истории развития евхаристических молитв. Б.

предлагает новую типологию богослужебных обрядов, большое внимание уделяя евр. молитвенным формулам-благословениям, к-рые, по его мнению, представляют собой основы христ. анафор.

Несмотря на то что идеи Б. оказали существенное влияние на реформы *Ватиканского II Собора*, а сам он поначалу с восторгом встретил появление Конституции «О Литургии» (*The Liturgy Revived: A Doctrinal Comment. of the Conciliar Constitution on the Liturgy*. Notre Dame, 1964), однако первые результаты реформирования заставили его перейти в жесткую оппозицию и выступить с обличительным памфлетом «Разложение католичества» (*La Décomposition du catholicisme*. P., 1968). В кн. «Liturgy and Architecture» (Notre Dame, 1967) он резко критиковал одно из наиболее заметных нововведений в *римском обряде* — служение *мессы* лицом к народу (*versus populum*).

Разочаровавшись в реформах, Б. сосредоточил свои усилия в области догматического богословия: в 70–90-х гг. им были написаны фундаментальные исследования-трилогии («Вечный Сын», «Невидимый Отец», «Утешитель» и «Космос», «Гносис», «София»).

Соч.: *L'Incarnation de l'Église-Corps du Christ dans la théologie de St. Athanase*. P., 1943; *Le sens de la vie monastique*. Tournai, 1950; *La Bible et l'Évangile: Le sens De l'Écriture: Du Dieu qui parle au Dieu fait homme*. P., 1951 (рус. пер.: О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965, 1988²); *Newman: Sa vie, sa spiritualité*. P., 1952; *La Spiritualité de Citeaux*. P., 1955; *Autour d'Erasmus*. P., 1955; *L'initiation chrétienne*. P., 1958; *Parole, Église et Sacraments dans le protestantisme et le catholicisme*. Bruges, 1960; *La spiritualité du Moyen Âge*. P., 1961; *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. P., 1960; *Dictionnaire théologique*. Tournai, 1963; *Le salut dans les religions à mystères*. P., 1963; *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*. P., 1965; *Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Tournai, 1966; *L'Église de Dieu*. P., 1970; *Le Fils éternel: Théologie de la Parole de Dieu et christologie*. P., 1974; *Le Père invisible: Approches du mystère de la divinité*. P., 1976; *Mystère et ministères de la femme dans l'Église*. P., 1976; *Католичество и Православие* // *Логос*. Brux.; Moscou, 1978. № 1–4 (29–32). С. 209–214; *Le Consolateur: Esprit-Saint et vie de grâce*. P., 1980; «Землетрясение» в области новозаветной критики // *Символ*. 1981. № 6. С. 83–90; *Cosmos: Le monde et la gloire de Dieu*. P., 1982; *Gnosis: La connaissance de Dieu dans l'Écriture*. P., 1988; *Sophia, ou Le monde en Dieu*. P., 1994. Лит.: *Fath P.* *Du catholicisme romain au christianisme évangélique: Réponse au R. P. Louis Bouyer*. P., 1957; *Хольштейн А.* Отец Луи Б. // *Логос*. P.; Brux., 1972. № 3 (7). С. 56–59;

Boekema C. Pour un théologie anthropologique du sacrifice: Repas eucharistique // *Église et Théologie*. 1973. Vol. 4. P. 295–329; *Russel N.* Catholic-Orthodox Dialog: Patmos and Rhodes (interview of L. Bouyer) // *Sobornost*. 1981. Vol. 3. N 1. P. 86–92; *Chaim J.* La dottrina sacramentale di L. Bouyer. R., 1984; *Hüe J.-F.* L'Incarnation du Verbe dans le contexte d'une théologie de la Parole de Dieu, selon les écrits du R. P. Louis Bouyer de l'Oratoire. R., 1985; *Leiva-Merikakis E.* Louis Bouyer the Theologian // *Communio*. 1989. Vol. 16. P. 257–282 [Bibliogr.]; *Мень А.* Буйе Луи // *Библиологический словарь*. М., 2002. Т. 1. С. 162–163.

А. А. Ткаченко

БУЙЛОВ Нил Сергеевич (2-я пол. XIX–1-я треть XX в.), регент, учитель пения, духовный композитор. Имел аттестат регента 1-го разряда от Придворной певческой капеллы. В дек. 1893 — 1-й пол. 1900-х гг. состоял помощником регента Исаакиевского собора С.-Петербурга и вел занятия в школе для малолетних певчих при том же соборе. Во 2-й пол. 1900-х гг. занял место учителя пения в Виленской жен. губ. гимназии. Имя Б. встречается в числе преподавателей регентских курсов, организовывавшихся периодически в Вильне для учителей народных уч-щ. В июне 1908 г. принял участие в работе 1-го Всероссийского съезда регентов церковных хоров и деятелей по церковному пению в Москве.

Всего опубликовано 16 духовно-музыкальных сочинений Б. В 1898 г. вышла в свет 1-я серия (для смешанного хора), напечатанная в С.-Петербурге на собственные средства автора. В нее вошли: № 1 «Святый Бже», № 2 Херувимская песнь, № 3 «Милость мира», № 4 «Достойно есть», № 5 «Душе моя», № 6 «Христос воскрес». В 1903–1904 гг. в изд-ве П. Юргенсона в Москве вышли в свет 2-я (для муж. хора) и 3-я (для смешанного хора) серии духовно-муз. сочинений Б. (тогда же Юргенсон переиздал 1-ю серию). Во 2-ю серию входят № 7 Херувимская песнь, № 8 «Милость мира», № 9 «Достойно есть», № 10 «Отче наш», № 11 «В память вечную» (трио), в 3-ю — № 12 Сугубая ектения (на литургии), № 13 «Хвалите имя Господне», № 14 «Взбранной воеводе», № 15 «Душе моя» (№ 2), № 16 Херувимская песнь (№ 2).

Лит.: Памятная книга по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1899. С. 39; *Лисицын*. Обзор. С. 74–76.

А. А. Наумов





БУЙНИЧСКИЙ [Буйницкий] **В ЧЕСТЬ СОШЕСТВИЯ СЯТГО ДУХА НА АПОСТОЛОВ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ**, находился в мест. Буйнич, в 6 верстах от Могилёва, на правом берегу Днепра.

В 1626 г. кн. Б. Б. Соломерецкий решил основать в своем имении Борколабово муж. общежительный мон-рь для противодействия насаждаемой в Речи Посполитой унии (см. *Брестская уния*). Скорая кончина князя помешала устройству обители. Его намерения осуществили мстиславский подкоморий Б. В. Стеткевич и его супруга Елена Богдановна, сестра кн. Соломерецкого, унаследовавшие владения князя. 1 авг. 1633 г. Стеткевичи выдали фундуш на основание близ имения Буйнич Б. м., к-рому передали 19 дес. земли близ Буйничей и часть имения Борколабово (1900 дес.) с селами Костинка и Холмы. Устройство обители Стеткевич поручил настоятелю *Кутеинского в честь Богоявления Господня муж. мон-ря* игум. *Иоилу (Труцевичу)*, по замыслу к-рого Б. м. стал частью Кутеинской обители. Мон-ри имели один устав, одинаковое содержание, и в случае оскудения средств в одной обители др. должна была ей оказать помощь. Игумены и братия обоих мон-рей ежегодно переходили из одного мон-ря в др. Согласно «Лифосу» свт. *Петра (Могилы)*, в 1644 г. в Б. м. жили ок. 200 насельников. Ок. 1637 г. в мон-ре была освящена Успенская ц. (в кон. XIX в. в ризнице уфимского кафедрального Воскресенского собора хранился антиминос из Успенского храма Б. м., подписанный в 1637 Могилёвским еп. *Сильвестром (Коссовым)*), в кон. XVII в. на месте обветшавшего был поставлен деревянный теплый Успенский храм с трапезной. П. А. Толстой, посетивший Б. м. в 1697 г., упоминает существовавшую там ц. Св. Духа «изрядного строения».

Б. м. неоднократно подвергался разорению. Во время войны России с Польшей игум. Мефодий жаловался царю Алексею Михайловичу, что войско запорожского гетмана И. Н. Золотаренко «монастырския вотчины пограбили... и тесноту чинят», на что грамотой 12 сент. 1654 г. царь повелел гетману «разоренья не чинить». Во время осады Могилёва игум. Мефодий убеждал горожан сдать рус. войскам и перейти в

подданство царю. В 1708 г. Б. м. был разграблен швед. солдатами, разобравшими деревянный Успенский храм, доски к-рого и даже иконы использовались для строительства настилов и мостов. Узнав об этом, швед. кор. *Карл XII* «виновников поругания святых икон приказал повесить» (*Орест. С. LVII*). В 1718 г. на месте Успенской была построена каменная ц. во имя свт. Николая Чудотворца. В кон. XVII–XVIII в. настоятели Б. м. жаловались на притеснения со стороны шляхтичей, разорявших и грабивших монастырские имения, устраивавших в обители погромы. В 1652 г. с согласия игум. Иоила (Труцевича) Б. м. утратил в Костинке и Холмах половину принадлежавших ему земель в пользу новооснованного *Борколабовского жен. мон-ря*. Из-за этих владений между мон-рями на протяжении столетия продолжалась ожесточенная вражда со взаимными вооруженными нападениями, закончившаяся в 1759 г.

По завещанию Стеткевича, Б. м. являлся ставропигией К-польского Патриарха, фактически мон-рем управлял Киевский митрополит. После присоединения Поднепровья к Российской империи указом Святейшего Синода от 26 апр. 1773 г. Б. м. перешел в ведение Могилёвского епископа РПЦ, к-рым тогда являлся свт. *Георгий (Конисский)*. В 1777 г. в Б. м. жили настоятель, 3 иеромонаха, 1 диакон, 1 монах, 3 послушника. В кон. XVIII в. настоятели неоднократно жаловались в епархиальную консисторию на недостаточное число в обители иеромонахов, пьянство, драки, бродяжничество и невежество братии. Указом Синода от 28 окт. 1798 г. Б. м. был приписан к *могилёвскому Братскому мон-рю*, в к-ром была учреждена архимандрития. К нач. XIX в. в Б. м. жили 145, в 1833 г. — 71 насельник. Настоятелями обители являлись буд. архиереи: *Венедикт (Григорович; 1815–1821)*, *Арсений (Москвин; 1826–1827)*, св. *Поликарп (Радкевич; 1829–1835)*. Во время войны 1812 г. архим. Иоасаф в числе др. настоятелей могилёвских мон-рей был вынужден исполнить указ еп. *Варлаама (Шишацкого)* о присяге Наполеону и поминании его на богослужениях.

По инициативе свт. *Гавриила (Городкова)* определением Святейшего Синода от 6 июля 1835 г. Б. м. был

обращен в жен. с припиской к нему Борколабовского мон-ря, из к-рого в Б. м. перевели игум. Капитолину и большую часть насельниц (11 монахинь и 22 послушницы). К 1835 г. мон-рь владел ок. 1300 дес. земли, в 1842 г. он был лишен всех земельных владений и отнесен ко 2-му классу. В 1-й пол. XIX в. в мон-ре существовали: каменная теплая Никольская ц. и каменный Свято-Духовский собор с приделами во имя Иоанна Предтечи и в честь Успения Богородицы (собор был обновлен в 1810). С 1835 г. в соборе находилась копия *Борколабовской иконы Божией Матери*. 15 дек. 1895 г. от пожара пострадала Никольская ц., к-рую вскоре перестроили (освящена 4 дек. 1900). До кон. XIX в. монастырская ограда, кельи и др. помещения были деревянными, в 1899 г. были сооружены каменные ограда, колокольня, трапезная.

С 1835 г. при Б. м. существовал дом призрения девиц духовного звания, содержавшийся на пособия правительства, пожертвования благотворителей, средства от продажи швейных изделий, изготовленных воспитанницами. В 1846 г. для дома призрения за оградой мон-ря был выстроен дом с больницей, разбит сад. В 1863 г. дом призрения преобразовали в уч-ще для девиц духовного звания, к-рое в 1892 г. было переведено в Могилёв. В освобожденном помещении вновь открыли приют для сирот, затем — первую в епархии жен. 2-классную церковноприходскую школу для всех сословий (в 1902 в ней училась 141 девочка). В нач. XX в. в Б. м. жили 18 монахинь и 55 послушниц. Могилёвский еп. Мисаил (Крылов) высоко отзывался о монашеской жизни насельниц.

15 янв. 1919 г. решением исполкома Могилёвского горсовета владения Б. м., состоявшие из 200 дес. пахотной и сенокосной земли, 13 коров, 13 лошадей и др. скота, были переданы центральному рабочему кооперативу. Часть сестер организовала при кооперативе трудовую артель. В 1919 г. в помещениях Б. м. размещился транспорт 8-й стрелковой дивизии, дислоцированной в Могилёве, в нач. 1921 г. — свиноводческий совхоз. Однако, по воспоминаниям послушницы М. Орешковой, нек-рые сестры оставались в мон-ре до 1929/30 г. — времени окончательного закрытия обители





(ГА Могилёвской обл. Ф. 765. Оп. 3. Ед. хр. 76. Л. 61). В февр.— марте 1928 г. в Б. м. жил сщмч. *Серафим (Самойлович)*. После 1930 г. в храмах мон-ря размещались клуб и канцелярия колхоза, в годы нем. оккупации богослужения были временно возобновлены; с 1948 г. в нек-рых помещениях были устроены зернохранилища. Монастырские постройки не сохранились.

Ист.: Беларус. архив древних грамот и договоров. М., 1824. Т. 1; [Фундуш, данный Б. В. Стеткевичем] // Могилевские ГВ. 1851. № 51; АЮЗР. Т. 2. № 56; АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 4. 53. № XXVIII; 403. № CLXXXII; ОДДС. Т. 2. Ч. 1. С. 102; Т. 3. Прил. СХIII. № XXIX; Т. 6. С. 84; *Орест, игум.* Записки // Археогр. сб. док-тов, относящихся к истории Сев.-Зап. Руси. Вильна, 1867. Т. 2. Прил. С. LVII–LVIII; *Трубицкий.* Хроника Могилева / Пер. Гортянского // ЧОИДР. 1887. № 3.

Лит.: *Игнатъев Р.* Антиминс Буйницкаго мон-ря Литовской Руси, находящийся в Уфе // Древности. Тр. МАО. 1870. Т. 2. С. 52–54; Путешествие стольника П. А. Толстого, 1697–1699 // РА. 1888. Кн. 1. С. 161–204; *Жудро Ф., свящ.* Буйницкий Свято-Духов мон-рь. Могилев на Днепре, 1904; *Слонькова И. Н.* Мон-ри восточной и западной традиции: наследие архитектуры Беларуси. М., 2001. С. 132, 133, 136, 137, 160.

Д. Б. Кочетов, М. Г. Федосенко

БУЙТЕ [Буите, сын Бронаха; ирл. Buíte mac Bronaigh; лат. Voetius] († 7.12.521), ирл. св. (пам. зап. 7 дек.), покровитель племени кианнахта на востоке Ирландии. Известно житие Б. на лат. языке, написанное не ранее XII в., вероятно, в цистерцианском мон-ре Меллифонт. В нем рассказывается, что Б. в молодости побывал в паломничестве за морем, в т. ч. в «стране пиктов» (Шотландии), где воскресил пиктского кор. Нехтана (согласно шотл. традиции, правил в 457–481). Б. основал мон-рь Монастербойс (ирл. Mainistir Buíte в совр. графстве Лаут). Это единственная древняя обитель в Ирландии, в названии к-рой входит слово «монастырь»; в летописях иногда именовалась как «Монастырь» (Mainistir, от лат. monasterium), что может свидетельствовать о глубоком знакомстве Б. с континентальными традициями монашества. Среди чудес, связанных с именем святого, рассказывается о его восхождении на небо по хрустальной (по др. версии, золотой) лестнице. Согласно преданию, Б. скончался в тот же день, когда родился ирл. св. *Колумба*; по этой причине и сам Колумба, и в посл. монахи основанных им обителей особо чтити память Б. В Мо-



Т. н. Высокий Крест Муиредаха. X в. Аббатство Монастербойс. Ирландия

настербойсе долгое время хранился камень, к-рый, по местному преданию, служил Б. подушкой; считалось, что любой, кто умрет на этом камне, попадает в рай.

Ист.: Vita S. Voecii episcopi de Mainistir Buíte // Vitae sanctorum Hiberniae / Ed. Ch. Plummer. Oxf., 1910. Vol. 1. P. 87–97; The Death-Tales of the Ulster Heroes / Ed. K. Meyer. Dublin, 1906. P. 9–18.

Лит.: *Kenney J. F.* The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical. N. Y., 1929. P. 372–373; *Manning C.* St. Buíte, Mellifont and Toberboice // Peritia. 1984. Vol. 3. P. 324–325.

Н. Ю. Чехонадская

БУКВАРІ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА, в XVI–XVII вв. пособие для обучения церковнослав. языку, а также общеобра-

Иван Фёдоров. Букварь. Львов, 1574. Л. 40 (РГБ).

Внизу листа — герб Львова и типографская марка Ивана Фёдорова

ДНѢ БУДѢТЬ БѢШН ЛН
БВН . ПРИМѢТЕ СІД СІН
БВІН . ЛД НОННУХЪ ПИ
СІННУХЪ БЛГОУГОДНІ СЪ
ВЖДЕСІНІЕ ПОТРЕДІТІ
СД ХОЩЕ . ЛЩЕ БЛГОВІН
БГЪ , БѢШНМН СЪТЪМН
МЕЛІТЪМН
АМННЬ .



БѢДѢСІВАНЪ ВОЛВѢВЪ,
РІКЪ , А , ФѢД .

зовательный сборник филологического и катехизического содержания; у юж. славян могли называться «псалтирями». Первые печатные Б. ц. я. не имеют устойчивого названия. В букваре Ивана Фёдорова 1574 г. заглавие не сохранилось, букварь 1578 г. в предисловии назван книгой «по-греческии, алфавита, а по-русскии, азбуки». Неск. последующих букварей, появившихся в Юго-Зап. Руси (изданный Лаврентием Зизанием в 1596 в Вильно, острожский 1598 г., виленские 1618, 1619 и 1621 гг.), называются грамматиками. Начиная с издания 1618 г. (Евье), имеющего заглавие «Букварь языка славенска писаний чтения учитися хотящим в полезное руковожение», аналогичные юго-западнорус. издания выходят под названием «Букварь» (Кутеин, 1631; Могилёв, 1636, 1649; К., 1644; Вильно, 1645, 1652). Название «букварь» применительно к книге для начального обучения было усвоено в Московской Руси в ходе никоновских книжных реформ: начиная с 1657 г. московские издания выходят с названием «Букварь языка славенска», более ранние печатные московские буквари в выходных данных назывались «азбуками». Во 2-й пол. XVII в. в Московской Руси под букварями стали понимать печатные руководства, под азбуками — преимущественно рукописные.

Состав Б. ц. я. во многом обусловлен методикой обучения церковнослав. грамоте. Сначала заучивались названия букв *алфавита* (аз, буки, веди и т. д.) в прямом и обратном порядке и в разбивку. 2-м этапом было чтение слогов (чтение по складам), под слогом понималось сочетание согласной или неск. согласных с гласной (слог не мог заканчиваться на согласную) или одна гласная. Сначала произносились названия букв, составляющих слог, затем — все сочетание, напр., слог *ва*, с к-рого начинаются склады в Б. ц. я., читался: *буки—аз—ба* (буквослагательный метод). Освоив чтение двух- и трехбуквенных слогов, ученик приступал к чтению слов и затем связного текста.

Такая система обучения грамоте пришла к славянам, видимо, от греков, у к-рых она сложилась в античности и удерживалась вплоть до позднего средневековья. Этот метод был общепринятым на Руси к нач.





XIII в., о чем свидетельствуют грамоты мальчика Онфима (Новгородские берестяные грамоты, № 199–210). Одно из ранних упоминаний о чтении по складам у славян встречается в трактате *Константина Костенечского* «Сказание изъясленно о писменех», к которому восходит ряд устойчивых элементов восточнослав. Б. ц. я., напр. прямой и обратный азбучные ряды, корпус выучиваемых наизусть молитв и др. Подробное описание процедуры чтения по складам в рус. традиции содержится в трактате *Епифания (Славинецкого)* (ГПБ. Соф. № 1208. Л. 52–52 об., 2-я пол. XVII в.). Данная процедура обучения сохранялась до реформы начального образования в 20-х гг. XVIII в.; в 1720 г. архиеп. *Феофан (Прокопович)* издал «Первое учение отроком», призванное заменить традиц. Б. ц. я. У старообрядцев (как беспоповцев, так и поповцев) система чтения по складам была повсеместно принята до 10-х гг. XX в.

Первопечатные Б. ц. я. состояли из 2 основных разделов: 1-я часть, учебная, предназначалась для овладения грамотой и включала в себя алфавит, последовательности слогов и слов, 2-я, хрестоматийная, состояла из текстов и имела целью закрепление навыков чтения. Первые печатные Б. ц. я. появились у юж. славян, это были глаголические буквари церковнослав. языка хорват. редакции, предназначенные для католиков. Первый глаголический букварь был издан в 1527 г. в Венеции в типографии Андреа Торрезано из Азолы. Букварь начинается глаголической азбукой, за которой следуют двухбуквенные слоги. Хрестоматийная часть состоит из 25 текстов: 14 библейских текстов (псалмы 42, 50, 90, 109–113, 116, 129, Песнь Богородицы, песнь Симеона Богоприимца, «Отче наш», начало Евангелия от Иоанна), Апостольский символ веры и 10 молитв. В отличие от др. первопечатных букварей, в которых иллюстрации практически не встречаются, венецианский букварь 1527 г. украшен 35 гравюрами. 2-й глаголический букварь под названием «Psaltir» вышел в 1531 г. в Фиуме (совр. Риека, Хорватия). Его издателем и, по-видимому, составителем был Симон Кожичич Задранин, еп. Модрушский. Фиумский букварь по объему меньше венецианского, в нем отсутствует раз-

дел со слогами, хрестоматийная часть состоит из 19 текстов. (Известны еще 4 ранних южнослав. букваря, однако все они являются букварями разговорного хорват. (иллирийского) языка: составленные Стефаном Истрианином «Табла за дицу» (глаголическое и кириллическое издания, вышедшие в Тюбингене в 1561) и «Азбука глаголических, кирилловских и латинских письмен» (Тюбинген, 1564), а также боснийская кириллическая азбука в составе молитвенника «Служба блаженной Деве Марии» (Венеция, 1571)). Первые из сохранившихся датированных восточнослав. букварей были составлены и изданы Иваном Фёдоровым во Львове в 1574 г. и в Остроге в 1578 и 1578–1580 гг. Далее последовали многочисленные буквари, изданные: в Вильно в 1596, 1618, 1621, 1645, 1652 гг.; в Остроге в 1598 г.; в Евье в 1618 г.; в Кутеине в 1631 г.; в Москве в 1634, 1637, 1657, 1664, 1667, 1679, 1680, 1692, 1696 гг.; в Могилёве в 1636 и 1649 гг.; в Киеве в 1644 г.; во Львове в 1671, 1690, 1692 гг. До кон. XVII в. в типографиях Московской и Юго-Зап. Руси было выпущено более 40 различных Б. ц. я.

Восточнослав. буквари отличаются от предшествовавших им южнослав. большой и сложно организованной учебной частью. Обязательные составные части восточнослав. старопечатного букваря определились уже в первом букваре Ивана Фёдорова (1574): 1) алфавит (в прямом и обратном порядке в строку, иногда — вертикальными столбцами сверху вниз); 2) расположенные в алфавитном порядке слоги, вначале обычно двухбуквенные, затем трехбуквенные; 3) грамматический и орфографический материал: образцы спряжений или склонений, сведения об ударении и надстрочных знаках, иногда о знаках препинания; перечни слов, к-рые должны писаться под титлом; 4) азбучный акростих («Азбука толковая о Христе», или «Христова азбука», нач.: «Аз есмь всему миру свет»); 5) текстовая часть, включающая молитвы, Символ веры, отрывки из Свящ. Писания, катехизические тексты. В нек-рых Б. ц. я. (М., 1634, 1637, 1657, 1664, 1679, 1694) есть раздел («Число церковное», «Числа»), раскрывающий числовое значение церковнослав. букв. Материалы в Б. ц. я. — буквы, слоги, грамматичес-



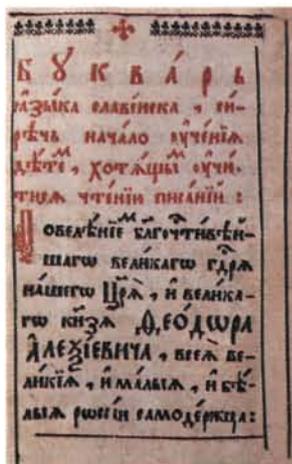
Букварь. М., 1664. Л. 3 об. — 4 (РГБ)

кие примеры, богословские сентенции — располагаются в алфавитном порядке.

Эволюция восточнослав. букваря предстает как его структурно-тематическое усложнение. Расширялась грамматическая часть. Напр., в букваре 1657 г. в разделах «Просодия верхняя, или ударение гласа» и «Строчная препинания» кратко излагаются соответствующие разделы грамматики *Мелетия (Смотрицкого)* 1619 г. В ряде букварей в разделе о «просодии» включаются терминологические словарики, объясняющие названия ударений и знаков препинания. Ф. П. Поликарпов-Орлов ввел в свой букварь 1701 г. начальную фонетическую классификацию — «О разделении писмен славенских въкратце по грамматице».

Усложнялась и текстовая часть Б. ц. я. В 3-й букварь Ивана Фёдорова (1578–1580), в анонимный букварь «Сиа книжка словенская, рекомая Грамматика» (Острог, 1598), в печатные буквари В. Ф. *Бурцова* (М., 1634, 1637) была включена апология слав. письма — трактат Храбра Черноризца «О писменех» под заглавием «Сказание, како состави святыи Кирил Философ азбуку по языку словенску и книги преведе от греческих на словенский язык» (кон. IX в.). Увеличивается число катехизических текстов: в хрестоматийной части Б. ц. я. приводятся 10 заповедей ВЗ, 6 совершенств и 9 блаженств НЗ, 4 добродетели евангельские и проч. Начиная с виленского издания 1621 г. мн. Б. ц. я. включают отрывки из ветхозаветных книг (Притчи Соломоновы, Премудрость Иисуса, сына Сирахова, Кн. Товит и др.), из посланий ап. Павла, расширяется состав молитв. В московском букваре 1657 г. и в ряде последующих публикуется Катехизис Стефана Зизания («Изложение о православной вере, кратким





Симеон Полоцкий.
Букварь языка славенска. М., 1679.
Титульный лист

вопрошением и отвечаем, удобнейшего ради познания детям христианским») из «Науки по чтению и разумению писма словесного» (Вильно, 1596). В связи с реформами Патриарха Никона в букваре 1657 г. появляется статья о перстосложении при крестном знамении и архиерейском благословении «Како достоин архиерею или священнику благословляти христиан», состоящая из ответов Никону К-польского Патриарха Паусия, к-рые были помещены в Скрижали (М., 1656). Симеон Полоцкий включил в свой букварь 1679 г. молебен перед началом учения «Чин благословения отроков во училище учиться священным писаниям идущим» и «Стословец» К-польского Патриарха Геннадия («Святого Геннадия, Патриарха Константинопольского, о вере»). «Стословец» вошел также в «Большой букварь» 1696 г. Кариона Истомина.

Начиная с издания 1664 г. в московских букварях печатаются вос-

Симеон Полоцкий.
Букварь языка славенска.
М., 1679. Оборот титульного листа
и предисловие (РГБ)



ходящие к польск. и юго-западнорус. источникам образцы торжественных речей, посвященных праздникам либо адресованных родителям учеников и благодетелям (напр., «приветства» в букваре Симеона Полоцкого 1679 г.: «К родителю», «К благодетелю», «На Богоявление», «На новое лето» и т. д.). В букваре Бурцова 1637 г. впервые появляется стихотворное предисловие, Симеон Полоцкий продолжает эту традицию в букваре 1679 г., помещая в предисловии силлабические нравоучительные вирши «К юношам, учитися хотящим», а в заключении — «Увещание» о пользе телесных наказаний. Значительное число стихотворных текстов (26, в их числе и заимствованное из букваря Симеона Полоцкого «Увещание») является отличительной особенностью букваря Кариона Истомина 1696 г.

Начиная с самых ранних Б. ц. я. в них помещаются сведения о греч. языке. В восточнослав. книжности существовало представление о едином «еллинославском» языке в 2 разновидности — греч. и «славенском»; считалось, что совершенное владение церковнослав. языком невозможно без знания греч. Первым печатным руководством для практического овладения греч. языком стало издание Ивана Фёдорова 1578 г. В его начале помещен греческо-церковнослав. букварь, состоящий из 4 греч. азбук (заглавные буквы; строчные буквы и напечатанные кириллицей названия греч. букв; строчные буквы, расположенные парно: первая и последняя, вторая и предпоследняя, третья и третья от конца и т. д.; строчные буквы с различными вариантами начертания) и параллельных (в 2 столбца) текстов на греч. и церковнослав. языках (6 молитв, Символ веры, 50-й псалом). Это издание положило начало традиции греческо-церковнослав. букварей: «Алфавитарь ради учения малых детей. Детей преднаказание, или Букварь славенский и вместе греческий», приписываемый братьям Лихудам (80-е или 90-е гг. XVII в.), «Букварь языка славенска» (Львов, 1692), в приложении к к-рому напечатаны «молитвы, албо вещи некоторые для цвечения детей. По греческу литерами рускими»; Лицевой букварь Кариона Истомина (М., 1694), где помимо кириллических букв приводятся греч. и лат. алфа-



Ф. П. Поликарпов-Орлов.
Букварь славяно-греко-латинский.
М., 1701. Л. 49 (РГБ)

виты, «Букварь славенскими, греческими, римскими писмены» Поликарпова-Орлова (М., 1701).

Первым иллюстрированным букварем является издание Бурцова 1637 г., фронтиспис представляет собой гравюру, восходящую к польск. букварям нач. XVII в. и изображающую уч-ще: на переднем плане учитель сечет розгой ученика. На гравюрах в букваре Кариона Истомина 1696 г. представлены Господь Иисус Христос и Рождество. Синтез текстового и иллюстративного материала является спецификой составленного для царских детей Лицевого букваря Кариона Истомина 1694 г. (гравюры Леонтия Бунина) — издания, резко отличающегося от старопечатных Б. ц. я. Основной текст букваря содержит 38 листов, каждый из к-рых посвящен одной из букв алфавита. На листе помещаются различные начертания букв, изображения предметов, названия к-рых начинаются на эту букву,

Карион Истомин. Букварь.
М., 1694. Буква А. Гравюры Л. Бунина (РГБ)





нравоучительные стихи. В жанровом отношении это издание Карриона Истомина близко к совр. букварям.

Достигнув в кон. XVII в. высшей точки развития, жанр букваря как комплексной учебной книги вскоре исчез, содержание этого сборника распределилось между элементарным (детским) букварем, грамматикой, практической риторикой и катехизисом.

Рукописным вариантом букварного жанра являлась азбука, служившая пособием для обучения письму. В XVII в. азбуки представляли собой в большинстве случаев свитки («столбцы») различной длины — от 1,5 до 6 м, встречался формат и в обычный лист или в четверть листа. Рукописная азбука включает 2 обязательных компонента: в 1-й части в алфавитном порядке приводятся начертания заглавных и прописных букв (иногда в уставном, полууставном и скорописном вариантах), слоги и слова, начинающиеся с этой буквы; во 2-й части — материал для обучения слитному скорописному письму и приобретения навыков чтения этого письма: фрагменты из Свящ. Писания, нравоучительные сентенции, советы, загадки. В ряде азбук приводятся небольшие занимательные тексты (напр. рассказ об Александре Македонском, восходящий к «Александриду», или повесть об Азовском сиденье), эти тексты могут быть разбиты на эпизоды, начальные слова к-рых образуют алфавитный акростих. В кон. XVII в. появились азбуки с элементами арифметики, в к-рых объясняются числовые значения букв, содержатся задачи на 2 (реже 4) арифметических действия, иногда таблица умножения.

Др. тип азбук являлся своего рода пособием по канцелярскому письму: после азбучного акростиха в них приводятся царский титул, затем образцы деловых бумаг («память приставу», т. е. грамота, челобитная, «кабала», т. е. заемное письмо, и т. п.), а также частных писем. Существовали азбуки-прописи специального назначения — для писцов-каллиграфов, золотописцев, гравиров, словолитчиков (изготавливавших типографские литеры). Напр., «Азбука словенского языка написана скорописию учитися писати» XVII в. представляет собой длинный свиток с образцами почерков

для каждой буквы. Др. свиток XVII в., «Буквица языка словенского», содержит образцы инициалов, различные начертания всех букв алфавита, образцы заставок, изречения, выполненные красной вязью, и др. художественные элементы.

В виде «Азбуки гражданской со нравоучениями» в 1710 г. была кодифицирована реформа рус. графики. Петру I был представлен специально напечатанный экземпляр азбуки с изображением церковнослав. и гражданских букв; перечеркнув церковнослав. буквы, Петр оставил гражданские. В XVIII в. по мере вытеснения рукописных учебных книг печатными азбука как рукописный вариант букварного жанра прекратила существование.

Лит.: Ягич И. В. Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке. СПб., 1896; Успенский Б. А. Старинная система чтения по складам: (Глава из истории рус. грамоты) // ВЯ. 1970. № 5. С. 80–100; Круминг А. А. Первопечатные слав. буквари // Федоровские чтения, 1983. М., 1987. С. 73–110; Очерки истории школы и пед. мысли. М., 1989; Мечковская Н. Б. Общеобразовательный характер азбук и букварей в восточнослав. традиции XVI–XVII вв. // Проблемы школьного учебника. М., 1990. Вып. 19: История школьных учеб. книг. С. 126–142.

Е. А. Кузьмина

БУКЕТОВ Игорь (29.05.1915, Хартфорд, шт. Коннектикут, США — 7.09.2001, Нью-Йорк), рус. композитор, дирижер и педагог. Сын рус. правосл. священника. В молодости брал уроки гармонии, контрапункта и композиции у К. Н. Шведова, изучал с ним рус. народную песню и рус. церковные распевы. В 1941 г. закончил Джульярдскую высшую муз. школу по классам дирижирования и композиции. Служил в качестве регента в одном из рус. правосл. храмов в Нью-Йорке. Автор главы о рус. церковных распевах в кн. Г. Риза (Russian Chant // Reese G. Music in the Middle Ages. N. Y., 1940. P. 95–104). Б. создал цикл переложений для правосл. богослужения. Из них изданы (на англ. языке) песнопения всенощного бдения (Vesper Mass. Op. 1. 1936), основанные на рус. монастырских распевах. К празднованию 950-летия Крещения Руси в 1938 г. Б. написал обработку былин «О Владимире Красном Солнышке» для хора без сопровождения. По богатству хоровых красок и насыщенности фактуры стиль Б. напоминает произведения композиторов московской школы (А. Д. Кас-

пальского, П. Г. Чеснокова, А. В. Никольского и др.). В 1935–1947 гг. преподавал музыкально-теоретические предметы, хороведение, историю музыки в Джульярдской школе, Колумбийском ун-те и в ряде учебных заведений в окрестностях Нью-Йорка. Помощник дирижера Нью-Йоркского филармонического оркестра; основатель популярных концертов для юных слушателей. Дирижер симфонического оркестра (1948–1963 в г. Форт-Уэйн, шт. Индиана; 1963–1966 в Исландии), дирижер оперы г. Сент-Пол, шт. Миннесота (1968–1975). Б. инструментал фортепианную версию неоконченной оперы С. В. Рахманинова «Монна Ванна», премьера к-рой состоялась в 1984 г. с Филадельфийским оркестром под рук. Б. (в 1991 г., при участии Ш. Милнса, сделана запись этого исполнения, получившая премию «Highest Award of the Year» от Рахманиновского об-ва). Б. — автор новой оркестровки оперы М. П. Мусоргского «Борис Годунов» (ред. П. Ламма, 1928), исполненной 19 дек. 1997 г. в Метрополитен-опере под упр. В. Гергиева. Б. создал популярную в Америке версию увертюры «1812 год» П. И. Чайковского, в к-рой к напевам, звучащим в оркестровых партиях, присоединил хоровые партии с соответствующими словами тропаря «Спаси, Господи, люди Твоя» (в 1-й части), гимна «Боже, царя храни» на музыку А. Ф. Львова (в заключительной части). Архив Б. хранится в б-ке Свято-Владимирской ДС в Крествуде (шт. Нью-Йорк); рукописи духовно-муз. сочинений не систематизированы, поэтому их полный список неизвестен.

В. П. Морозан

БУКОВИНА, историческое название территории, входящей в состав совр. Черновицкой обл. Украины (Сев. Буковина) и обл. Сучава Румынии (Юж. Буковина). В X–XI вв. являлась частью Древнерусского гос-ва; в XII — 1-й пол. XIV в. в составе Галицкого, а затем Галицко-Волынского княжества; с сер. XIV в. входила в Молдавское княжество, в 1-й пол. XVI в. попавшее под тур. иго; в 1774–1918 гг. — в составе владений австр. Габсбургов, сначала как часть Галиции, с 1849 г. как отдельная адм. единица — герц-ство. В 1918 г. населенная преимущественно румынами Юж. Бу-





ковина вошла в состав Румынии, Сев. Буковина с ее слав. населением (русины) после неудавшейся попытки воссоединения с Советской Украиной была оккупирована румын. войсками. В 1940 г. по договоренности с Румынией Сев. Буковина вошла в состав СССР и стала частью УССР как Черновицкая обл. с центром в г. Черновцы (до 1944 Черновицы).

В церковном отношении Б. была подчинена Галицкой епископской кафедре с момента ее образования в XII в. В сер. XIV в. вошла в юрисдикцию Охридского архиепископа, управлявшего Болгарской и Молдавской Церковью. В 1401 г. молдав. господарем *Александром Добрым* для Молдавии была основана митрополия с центром в Сучаве (на юге Б.). Учреждение отдельной Буковинской епископии с кафедральным г. Рэдэуци можно датировать 1-й пол. XV в., епископы именовались Рэдэуцкими (Радовецкими). Первое свидетельство о Рэдэуцком еп. Иоанникии относится к 1472 г. В 60-х — нач. 70-х гг. XVIII в. в мон-ре *Драгомирна* на Б. в продолжение 11 лет жил прп. *Паусий (Величковский)*, затем переселившийся в *Секу* (совр. Румыния).

Вскоре после присоединения Б. к Австрии Буковинская епархия была выведена из юрисдикции Молдавского митрополита и в 1783 г. подчинена Карловацкому митрополиту — главе правосл. Церкви в Австрии. В следующем году резиденция Буковинских епископов переместилась в Черновицы, епископы стали именоваться Черновицкими. Архиеп. утврждалась императором, членов консистории назначал правящий архиеп. по соглашению с местным начальством. В результате секуляризационных реформ, проведенных имп. *Иосифом II* во 2-й пол. 80-х гг. XVIII в., религ. ситуация на Б. коренным образом изменилась. Большинство мон-рей было закрыто: из 28 обителей сохранились 3 (*Драгомирна*, *Сучевица*, *Путна*). Имущество мон-рей поступило в гос. Религиозный фонд, проценты с к-рого должны были идти на нужды Церкви, духовенства и школы. Мон-рям запрещалось приобретать собственность, в т. ч. оставленную по духовному завещанию. Вдвое сократилось число священников, места диаконов при храмах были упразднены.

Стремясь освоить запустевшие земли империи, Иосиф II в 1781 г. издал патенты о переселении и веротерпимости. Между 1783 и 1786 гг. на практически незаселенную Б. из османских владений близ устья Дуная перебрались значительное число старообрядцев (липован), к-рым власти предоставили земельные участки и льготы (см. *Белая Кришица*). Буковинские старообрядцы активно занялись поисками епископа. Присоединение в 1846 г. к старообрядчеству Босно-Сараевского (К-польский Патриархат) митр. *Амеросия (Папа-Георгополи)* положило начало *Белокришицкой иерархии*.

В янв. 1873 г. Буковинская епископия была возведена в ранг автокефальной митрополии с подчинением ей *Далматинской* епархии и получила название Буковинско-Далматинской (в Черновцах сохр. дворец митрополитов). Высшим органом церковной власти стал митрополичий Синод, устав к-рого был утвержден 21 авг. 1884 г. имп. Францем Иосифом. На положение правосл. Церкви в Австрийской империи оказывали негативное воздействие неск. факторов: давление со стороны австр. правительства и усиление католич. пропаганды среди правосл. населения, а также нарастающая национальная разобщенность между румын. и укр. населением. Нахождение Б. в составе Галичины, обращенной окончательно в унию к кон. XVIII в., не повлияло на религ. ситуацию на ее территории. Несмотря на нажим австр. администрации, население Б. не приняло унию, процент униатов в крае был незначительный.

С 1919 г. Буковинская епархия находилась в составе *Румынской Православной Церкви*. После вхождения Сев. Буковины в состав СССР была учреждена *Черновицкая* епархия (1941).

Лит.: *Геден (Губка)*, иером. Правосл. церковь на Буковине в Молдавский период (1402–1777). Серг. П., 1996; *он же*. История Правосл. Церкви на Буковине в период вхождения Буковины в состав Австрийской империи, 1777–1918. Серг. П., 1996.

Н. М. Пашаева

БУКОВСКИЙ [словац. *Vukovský*] Джон (род. 18.01.1924, г. Церова, Словакия), архиеп., папский нунций в России (1995–2000). В 1939 г. вступил в монашеское Об-во слова Божия (см. ст. *Вербис-*

ты) в Нитре (ныне Словакия). Получил философское образование. По завершении новициата был направлен в Чикаго (США) для изучения богословия. После рукоположения (3 дек. 1950) обучался в Вашингтоне, Риме и Чикаго, получил степень магистра богословия и библеистики. В 1954–1967 гг. профессор экзегетики в Высшей духовной семинарии Чикаго, а в 1966–1967 гг. ее ректор. В 1967 г. Б. переведен в Рим как член Генерального управления конгрегации вербистов. В 1972–1990 гг. работал в Гос. секретариате Ватикана в отделе сношений с гос-вами, занимался вопросами религ. и политической ситуации в странах Вост. Европы. 18 авг. 1990 г. назначен титулярным архиепископом Табалты и нунцием в Румынии. 20 дек. 1994 г. определен нунцием и представителем Папского престола в России; 17 марта 1995 г. вручил верительные грамоты Президенту РФ Б. Н. *Ельцину*. Б. продолжил деятельность своего предшественника архиеп. Франческо *Коласуонно* по созданию структур Римско-католической Церкви в России. При его участии организована Конференция католических епископов РФ (1999), назначены новые апостольские администраторы для Вост. Сибири (18 мая 1999) и юга Европейской части России (23 нояб. 1999). В кон. янв. 2000 г. освобожден от занимаемой должности в связи с достижением предельного возраста и удалился на покой в мон-рь конгрегации вербистов в Австрии.

Е. В. Калининко

БУКОВЭЦУЛ ВЕКІ [румын. *Bucovățul Vechi*], муж. общежительный мон-рь Румынской Православной Церкви (Крайовская архиепископия, входящая в Олтенийскую митрополию), расположен в Мофлени в неск. км от г. Крайова (адм. центр жудеца Долж), на левом берегу р. Жиу. Второе, менее распространенное, название мон-ря — Кошуна. Соборный храм посвящен свт. Николаю Мирликійскому. Б. В. возобновлен в 1991 г., в наст. время настоятель — архим. Василий (Прескуре), подвизаются 2 монаха. Открыта ДС архиепископии Крайовы.

Б. В. основан, согласно списку церквей 1840 г., в 1483 г. Впервые упоминается в 1571 г. в грамоте валахского господара Александру II





Мирчи (1568–1577). В 1572 г. великий бан Штефан и его сын Пырву полностью перестроили монастырскую церковь в виде триконха. Особую ценность представляют росписи, настенный минологий и т. н. настенная летопись из Буковэца (*Cronica murală de la Bucovăț*), помещенная над изображением Александру II (обе датируются 1574 г.). Это хроника – единственный сохранившийся письменный памятник Мунтении XVI в. на слав. языке, в к-ром от первого лица кратко рассказывается о жизни правителя и его семье. В результате землетрясения в янв. 1838 г. барабан купола обрушился, вскоре монахи покинули обитель, и она пришла в запустение. В 1873 г. храм был возрожден как приходской и расписан заново, что привело к повреждению первоначальных фресок. С 1896 г. Б. В. опять запустел, однако по окончании первой мировой войны мон-рь был взят под охрану Комиссией исторических памятников. В 1929 г. в нем были проведены реставрационные работы.

М. Владе

«BOOK OF DÚRHAM» [англ. – Книга из Дарема], под этим названием известны 3 раннесредневек. рукописи, хранящиеся в кафедральном соборе г. Дарема (Великобритания).

I. Фрагмент рукописи Евангелий (А. II. 10), древнейший англосаксон. манускрипт (предположительно нач. VII в.). Сохранилось 12 листов, украшенных звериным орнаментом, выполненным в желтых, голубых и зеленых тонах. Стиль орнамента близок к англосаксон. ювелирным изделиям того времени (в частности, к вещам из погребения в Саттон-Ху).

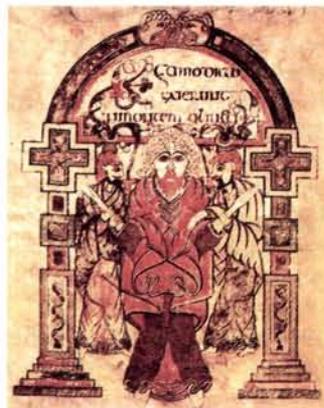
II. Рукопись Евангелий, к-рая и называется «Книгой из Дарема» (А. II. 17), сохранилась не полностью. Предполагают, что этот манускрипт наряду с «Евангелием из Линдисфарна» и «Евангелием Эхтернаха» был создан в скриптории мон-ря на о-ве Линдисфарн в кон. VII – нач. VIII в. Рукопись содержит первое в англосаксон. искусстве изображение Распятия. Как в орнаменте, так и в фигурах, прежде всего в фигуре Христа, заметно воздействие ирл. искусства. В оформлении преобладают оранжевые и красные тона.

III. Рукопись «Комментариев на псалмы» Кассиодора (В. II. 30) традиционно связывается с именем св. Беды *Достопочтенного* и скорее всего была создана в 1-й пол. VIII в. в мон-ре Монквермут, или Ярроу. В ней содержатся 2 изображения царя Давида, созданные под влиянием позднеантичных образцов; их обрамляет типичный кельт. орнамент. Используются изумрудно-зеленый, оранжевый и темно-розовый цвета. Установлено, что создатель этой рукописи принимал участие также в оформлении одной из древнейших рукописей Беды, хранящейся в РНБ.

Лит.: Bailey R. N. *The Durham Cassiodorus*. Jarrow, 1978; Alexander J. J. G. *A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles*. L., 1978. Vol. 6: *Insular Manuscripts 6th to 9th cent.*; Wilson D. M. *Anglo-Saxon Art*. L., 1984; Stevick R. D. *The Earliest Irish and English Book-Arts: Visual and Poetic Forms before A. D. 1000*. Phil., 1994.

Н. Ю. Чехонадская

«BOOK OF KELLS» [англ. – Книга из Келса; лат. *Codex Cenannensis*], рукопись Четвероевангелия, памятник раннесредневек. искусства Ирландии. Кодекс размером 330×250 мм, состоящий из 340 пергаменных листов, был создан в кон. VIII или нач. IX в. Считается, что



Взятие Христа под стражу. Миниатюра из «Book of Kells». Кон. VIII – нач. IX в. (Trinity College. Dublin. MS 58. Fol. 34)

работа над манускриптом была начата в основанном св. Колумбой аббатстве на о-ве Айона и затем продолжена в аббатстве Келс (Ирландия), где в нач. IX в. братия укрылась от набегов викингов. В 1007 г., как сообщают «Анналы Ольстера», рукопись из-за ее золотого оклада была украдена из церкви в Келсе и обнаружена через 3 месяца закопанной в земле. В 1661 г. кодекс был

подарен б-ке Тринити-колледжа (Дублин), где хранится до наст. времени (MS 58).

Все страницы рукописи, кроме 2, украшены цветными миниатюрами, 31 страница полностью покрыта орнаментом или иллюстрациями. В основном использовались пурпурный, зеленый, синий и желтый цвета. Среди наиболее выдающихся миниатюр – изображения Иисуса Христа, Богородицы, евангелистов



«Страница Хи-Ро» из «Book of Kells». Кон. VIII – нач. IX в. (Trinity College. Dublin. MS 58. Fol. 34)

Матфея, Иоанна, а также сцен искушения и взятия под стражу Спасителя. Множеством деталей и изяществом орнамента отличаются буквы (на т. н. «странице Хи-Ро» греч. буквы ΧΡΙ покрывают весь лист) и отдельные фигурки людей и животных (в т. ч. символов евангелистов). По мнению Ф. Анри, над рукописью работало не менее 3 художников, к-рых исследователь условно назвала «иллюстратором» (автор образа Богородицы), «портретистом» (портреты евангелистов) и «златокузнецом» (орнамент «страницы Хи-Ро» и др.). Предполагают также, что на стиль миниатюристов оказало влияние вост., в частности егип., христ. искусство.

Изд.: *Evangeliorum quattuor codex Cenannensis*. Berne, 1950–1951. 3 vol.

Лит.: Abbot T. K. *Celtic Ornaments in the Book of Kells*. Dublin, L., 1895; Gwynn A. *Some Notes on the History of the Book of Kells* // *Irish Hist. Studies*. 1954. Vol. 9. N 34; Simms G. O. *The Book of Kells*. Dublin, 1961; Henry F. *The Book of Kells*. L., 1974; Lewis S. *Sacred Calligraphy: The Chi-Ro Page in the Book of Kells* // *Traditio*. 1980. Vol. 36. P. 139–159; Stevick R. D. *The Earliest Irish and English Book-Arts: Visual and Poetic Forms before A. D. 1000*. Phil., 1994.

Н. Ю. Чехонадская

БУЛГАК Игнатий [в монашестве Иосафат] (20.03.1758, близ г. Сло-





нима, совр. Беларусь — 23.02.1838, С.-Петербург), митр. униатской Церкви в России (1817–1838). Сын помещика-шляхтича римско-католич. вероисповедания, вступил в униатский орден *василиан*. С 1783 г. учился в папской коллегии Руссикум при Конгрегации по распространению веры, в 1785 г. получил степени д-ра богословия и д-ра канонического права. В том же году был рукоположен во пресвитера. В 1787 г. по просьбе униатского еп. Пинского Иоакима Горбацкого папским распоряжением рукоположен в титулярного епископа Туровского, коадьютора епископа Пинского (до 1793). В 1793–1795 гг. администратор Пинского еп.-ства. В 1798 г., после включения Пинска в состав униатского архиеп.-ства Брестского, Б. был назначен его правящим архиереем. Он обратился к папскому легату Лоренцо Литта с просьбой об утверждении своих полномочий. В 1799 г. папским указом был утвержден в качестве архиепископа Брестского (до 1828). В 1804–1805 гг. входил в состав Духовной коллегии при Святейшем Правительствующем Синоде как представитель униатской Церкви, после разделения коллегии на римско-католич. и униатский департаменты вернулся в Брест.

В 1806 г. указом имп. Александра I была восстановлена т. н. Киевская униатская митрополия, однако территория, на к-рую распространялась юрисдикция возглавлявшего ее иерарха, митрополита униатской Церкви в России, находившегося в Вильно, не уточнялась. После кончины архиеп. Виленского и митр. Григория Кохановича († 1814) кафедра 3 года оставалась вакантной. Б., управлявший с 1814 г. Виленским архиеп.-ством как администратор, указом имп. Александра I от 27 янв. 1817 г. был назначен митрополитом униатской Церкви в России. В июне 1817 г. он обратился в Рим к папе Пию VII с просьбой об утверждении его в сане митрополита, одновременно направив письмо к кард. Лоренцо Литта с просьбой о содействии в деле утверждения на митрополии. В 1818 г. папским указом утвержден митрополитом униатской Церкви в России, в отличие от своих предшественников на митрополичьей кафедре Ираклия Лисовского и Григория Кохановича, не получивших папского назначения. Одновременно Б. был утвержден

в правах архиепископа Виленского (до 1828). При Б. в униатской Церкви возросло значение ордена василиан и усилилось римско-католич. влияние. Б. ввел провинциала василианского ордена в состав греко-униатского департамента Главного управления духовных дел иностранных исповеданий, контролировавшего дела униатской Церкви в России, а в 1819 г. — в состав Римско-католической коллегии.

В кон. 1827 г. заседатель униатского департамента протопр. Иосиф (Семашко) по поручению управляющего Главного управления духовных дел иностранных исповеданий Д. Н. Блудова составил записку «Соображения главного управляющего духовными делами иностранных исповеданий», в к-рой была изложена программа уменьшения лат. влияния в униатстве, указаны меры к постепенному возвращению униатов в лоно Православия. Предлагаемые в записке меры были одобрены имп. Николаем I. В соответствии с его указом была образована самостоятельная греко-униатская Духовная коллегия, независимая и отдельная от Римско-католической. Вместо 4 униатских архиеп.-ств на территории России (с 1809 — Виленское, Полоцкое, Луцкое и Брестское) образовывались 2: Литовское (с кафедрой в Жировицах) и Белорусское (с кафедрой в Полоцке), подчиненные Греко-униатской коллегии. Б. в 1828 г. возглавил Литовское архиеп.-ство. В 1833 г. после кончины архиеп. Иакова Мартушевича на Полоцкое униатское архиеп.-ство Блудов (с 1832 министр внутренних дел) предложил перевести еп. Иосифа (Семашко), коадьютора этой кафедры. Однако тот отказался от предложения в пользу Б. Царским указом от 17 апр. 1833 г. Б. был назначен греко-католич. архиеп. Полоцким.

В окт. 1833 г. еп. Иосиф (Семашко) предложил Блудову провести дело воссоединения униатов с РПЦ через Синод. 25 мая 1835 г. был создан Секретный комитет по униатским делам под рук. министра внутренних дел Блудова, в его состав вместе с правосл. архиереями и правительственными чиновниками вошли представители униатской Церкви Б. и еп. Иосиф (Семашко), но реального участия в работе Секретного комитета Б. не принимал. В полном составе комитет заседал

всего трижды. Среди мер, к-рые были разработаны комитетом, следует отметить решения о преподавании правосл. катехизиса в греко-католич. семинариях, о восстановлении иконостасов в униатских храмах и о подчинении греко-католич. семинарий Комиссии духовных уч-щ при Святейшем Синоде, в состав к-рой также входили Б. и еп. Иосиф (Семашко). В нач. 1837 г. имп. Николай I передал контроль над делами греко-католич. Церкви новому обер-прокурору Синода Н. А. Протасову, при к-ром из состава Секретного комитета вышли представители правосл. и униатского духовенства, в т. ч. Б.

Последний митр. униатской Церкви в России Б. был погребен на правосл. кладбище Троице-Сергиевой пуст. близ Петергофа. Избрание нового митрополита униатской Церкви в России было отложено на неопределенное время. Полоцкое униатское архиеп.-ство было передано Василию (Лужинскому).

Б. был награжден высшими орденами Российской империи: св. Андрея Первозванного, св. Александра Невского, св. Владимира I степени и Белого Орла.

Лит.: Морозкин М. Воссоединение унии // ВЕ. 1872. № 4. С. 608–643; № 6. С. 588–648; № 7. С. 60–111; № 8. С. 524–593; № 9. С. 35–73; Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашко, митр. Литовского и Виленского и воссоединение западнорус. униатов с православной исповедью в 1839 г. Вильна, 1893; Щавельский Г. Последнее воссоединение с Православной Церковью униатов Белорусской епархии. СПб., 1910; Мудрый С. Нарис історії Церкви в Україні. Рим; Львів, 1995; Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 258, 259, 280, 287, 294; Леницький В. Українська Католицька Церква в Росії до її ліквідації (1712–1839/75) // Берестейська унія (1596–1996). Львів, 1996; Смолич. История РПЦ: 1700–1917. М., 1997. Ч. 2; Історія релігії в Україні. К., 2001. Т. 4: Католицизм.

В. И. Петрушко

БУЛГАКОВ Афанасий Иванович (17.04.1859, Орёл — 14.03.1907, Киев), богослов, церковный историк. Отец писателя М. А. Булгакова. Из семьи священника. Окончил Орловское ДУ (1876), затем Орловскую ДС (1881), в 1881–1885 гг. учился в КДА, к-рую закончил со степенью канд. богословия. С 1885 г. преподавал греч. язык в Новочеркасском ДУ. В 1887 г. в КДА защитил магист. дис. «Очерки истории методизма», затем преподавал в академии в звании доцента, с янв.





А. И. Булгаков.
Фотография. Нач. XX в.

1889 г. заведующий кафедрой истории и разбора зап. исповеданий, с марта 1902 г. экстраординарный профессор, с февр. 1907 г. ординарный профессор. С 1892 г. одновременно исполнял обязанности цензора в Киевском духовном цензурном комитете. В дек. 1906 г. Б. был удостоен степени д-ра богословия за сочинения «Старокатолическое и христианско-католическое богослужение и его отношение к римско-католическому богослужению и вероучению» и «О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви». Б. являлся активным деятелем Киевского религиозно-просветительского об-ва. Похоронен на киевском Байковом кладбище.

Большинство исследований Б. посвящено истории зап. христианства. «Очерки истории методизма» являются первым в России подробным исследованием этой разновидности протестантизма, рассмотренной в ее англ. (уэслианском) и амер. (епископальном) вариантах. Особое внимание Б. уделял религ. направлениям, склонным, по его мнению, к восстановлению церковного единства. В кн. «Старокатолическое и христианско-католическое богослужение и его отношение к римско-католическому богослужению и вероучению» ученый, проанализировав богослуженную практику старокатоликов и христианско-католиков (Христианско-католическая Церковь — разновидность старокатоличества в Швейцарии с 1875), сделал вывод о том, что, несмотря на нек-рые изменения (в частности, использование национального языка вместо лат.), старокатолики и христианокатолики все

же остались в рамках католич. богослуженной традиции и не сумели приблизиться к древнецерковной практике. В работах, посвященных Англиканской Церкви, ученый преимущественно исследовал проблему каноничности ее иерархии, однако окончательного решения этого вопроса не нашел. На основе Свящ. Писания и раннехрист. лит-ры Б. подробно описал церковное учение о священноначалии и благодатном даре священства, сближающее правосл. и англикан. Церкви.

Ряд трудов Б. посвятил совр. состоянию католицизма. В статьях «К вопросу о папской непогрешимости» и «Предположение о принятии еще одного нового догмата в римско-католическую догматику» ученый выступил с критикой католич. догматических нововведений, к-рые еще больше отдалили католич. Церковь от правосл. Статьи Б. «Католичество в Англии» (1893) и «Римский католицизм во Франции в последнее время» (1905) посвящены истории XIX в., когда католицизм в борьбе с протестантизмом и гос. властью утрачивал свое влияние в Англии и Франции. Др. исследования Б., публиковавшиеся преимущественно в «Трудах Киевской духовной академии», были связаны с актуальными и малоизученными богословскими вопросами.

Соч.: Очерки истории методизма. К., 1886–1887. 2 вып.; Общее собр. англиканских епископов в 1888 г. в июле месяце // ТКДА. 1889. № 1; Страница из истории совр. ритуализма // Там же. 1890. № 6; И. фон Деллингер, глава старокатолического движения // Там же. 1890. № 7; Баптизм // Там же. 1890. № 10–11; Безбрачие духовенства: Ист.-полемич. очерк. К., 1891; О молоканстве. К., 1891; К вопросу о папской непогрешимости // ТКДА. 1892. № 3; Католичество в Англии // Там же. 1893. № 2; Когда нужно креститься (против перекрещенцев). К., 1893; Четырехсотлетие Новой истории. К., 1893; Стремления англикан к восстановлению древневселенской церковности в Англии в последние шестьдесят лет. К., 1894; Мормонство // ТКДА. 1896. № 2; Новые религиозные преобразования в Англии в XIX в. К., 1897; К вопросу об англиканской иерархии. К., 1898; Значение Церкви Христовой в жизни человечества: Речь в Религ.-просветительском обществе. К., 1899; О религ. образовании в Северо-Американских Соединенных Штатах. К., 1900; Старокатолическое и христианско-католическое богослужение и его отношение к римско-католическому богослужению и вероучению. К., 1901; Церковь и ее отношение к прогрессу. К., 1903; Предположение о принятии еще одного нового догмата в римско-католическую догматику // ТКДА. 1903. № 10; Современное франк-масонство в его отношении к Церкви и государству // Там же. 1903. № 12; О просвещении

народов. К., 1904; О свободе человека христианина. К., 1905; Римский католицизм во Франции в последнее время // ХЧ. 1905. № 1, 10–11; Французское духовенство во Франции в конце XVIII в. во время революции // ТКДА. 1905. № 5; О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения Православной Церкви. К., 1906. Вып. 1.

Лит.: ПБЭ. Т. 2. Стб. 1183–1184; Рыбинский В. П. А. И. Булгаков: [Некролог] // ТКДА. 1907. Кн. 5. С. 132.

О. Т. Ермишин

БУЛГАКОВ Михаил Афанасьевич (3.05.1891, Киев — 10.03.1940, Москва), писатель, драматург, публицист. Сын А. И. Булгакова. В 1900 г. поступил в подготовительный класс 2-й киевской гимназии, с 1901 г. учился в 1-й киевской (Александровской) гимназии. После окончания гимназии выбрал профессию врача «по семейной традиции» (врачи были среди родственников отца и матери) и в 1909 г. стал студентом медицинского фак-та Киевского ун-та св. Владимира. По свидетельству сестры Н. А. Булгаковой, в 1910 г. под влиянием занятий в ун-те перестал соблюдать правосл. обряды и посещать церковь. Весной 1916 г., сдав ускоренные выпускные экзамены, поступил добровольцем в казачий-подольский военный госпиталь, с сент. 1916 г. работал в земских больницах Смоленской губ. В марте 1917 г. получил диплом «лекаря с отличием», в февр. 1918 г. вернулся в Киев, где открыл частную врачебную практику. Осенью 1919 г. был мобилизован в Белую армию в качестве военного врача. В белогвардейской прессе появились первые публикации Б., в частности очерк «Грядущие перспективы» (1919), содержавший негативную оценку рус. революции. Б. признавал идеалом мирное развитие, сочувствовал Белой армии и не сомневался в том, что Россия будет очищена от «негодяев» и «безумцев», но не скоро оправится от потрясений.

В 1920 г., оказавшись с отступающими войсками во Владикавказе, Б. решил оставить профессию врача и посвятить себя лит-ре, в местных газетах стали появляться его статьи, очерки, рассказы, на сценах — первые пьесы. В сент. 1921 г. Б. приехал в Москву, печатался в московских газетах «Торгово-промышленный вестник», «Рабочий», «Гудок», «Правда» и др., в периодических изданиях Ленинграда, Тифлиса и Баку, с 1922 г. — в газ. «На-



кануне» (Берлин). В многочисленных сатирических рассказах, очерках, фельетонах, повестях «Собачье сердце», «Дьяволиада», «Роковые яйца» (2 последние изд. в кн. «Дьяволиада», 1925), опубликованных Б. в 20-х гг., подвергалась критике советская действительность, в частности воинствующее невежество «новых хозяев жизни», к-рому Б. противопоставлял идеалы классической культуры. Сатира осложнила отношения писателя с властью, в 1926 г. в его квартире был произведен обыск, конфискованы рукописи повести «Собачье сердце» и дневники.

Революция и гражданская война заставили Б. по-новому взглянуть на значение религ. и духовных ценностей. Этот новый взгляд отразился в романе «Белая гвардия», 2 части к-рого были опубликованы в 1925 г. в ж. «Россия». Психологическими доминантами романа являются ностальгия по прошлому и



М. А. Булгаков. Фотография. 1916 г.

трагическое восприятие истории, метафизический смысл к-рой Б. пытается раскрыть через образы Апокалипсиса. По мнению Б., переживаемые людьми страдания (война, смута, разрушение привычного быта) имеют духовно очищающий смысл. В «Белой гвардии» впервые в творчестве Б. возникает образ Иисуса Христа, являющегося главной героине романа Елене Турбиной.

Итогом религ. размышлений Б. стал роман «Мастер и Маргарита» (1929–1940), замысел к-рого возник у писателя как протест против агрессивной атеистической пропаганды, развернувшейся в 20-х гг. (4 янв. 1925 г. Б. записал в дневнике по поводу ж. «Безбожник»: «Этому преступлению нет цены»), в частности

против антирелиг. пьесы С. М. Чевкина «Иешуа Ганоцри: Беспристрастное открытие истины» (Симбирск, 1922). 1-я редакция романа 1929 г. (частично уничтоженная) имела подготовительные материалы «О Боге» и «О дьяволе», свидетельствующие о том, что главная тема произведения — противостояние света и тьмы, Божественного и дьявольского в душах людей.

В «Мастере и Маргарите» переплетены повествование о мученической смерти на кресте Иешуа Ганоцри, воспроизводящее в основных чертах евангельский рассказ о страданиях и крестной смерти Господа Иисуса Христа, и изображение московского быта 20–30-х гг. Разновременные пласты объединяет тема вечной борьбы между добром и злом, совершавшейся в древности и продолжающейся в настоящем. Трактровка Б. этого метафизического противостояния представляет собой оригинальное религ. построение, основанное на христ. ценностях и понятиях; в годы жестоких гонений на добро (как в древности, так и в 20–30-х гг.) автор призывает современников помнить о нравственных идеалах и быть милосердными.

Положительный идеал воплощен писателем в образе жертвующего собой смиренного праведника Иешуа Га-Ноцри, рассказ о к-ром представляет собой внерелиг., нравственное осмысление писателем евангельского повествования об Иисусе Христе. Образ Иешуа Га-Ноцри создан под влиянием популярной в нач. XX в. кн. Э. Ренана «Жизнь Иисуса», где Иисус Христос представлен как идеальный земной человек, отдавший «идею, которая представилась ему абсолютной формой добра и истины» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991. С. 90). Воплощением метафизического зла в романе является образ Воланда, созданный под влиянием «Фауста» И. В. Гёте; образы свиты Воланда и гостей на «бале сатаны» продолжают традицию изображения «нечистой силы» в рус. лит-ре (повести Гоголя, «Упырь» А. К. Толстого и проч.). Воланд творит суд над людьми, в чьих душах торжествует зло, но не властен над теми, кому свойственны любовь и доброта. Мастер и Маргарита избавляются от власти зла: пройдя через страдания, они оказались достойны милосердия, ибо сами проявляли его



М. А. Булгаков. Фотография. 30-е гг. XX в. (РГБ)

по отношению к людям. В финале романа Б. отправил Мастера и Маргариту в «мир покоя» (аналогичный «святилищу покоя» в «Фаусте»), представленный в виде обособленного прошлого и символизирующий творческое бессмертие. Важное место в исторической части романа отводится образу Понтия Пилата, через к-рый писатель раскрывает проблему соотношения власти и нравственного долга, весьма актуальную для совр. писателю России.

Интерпретация религ. образов и мистический символизм Б. имеют одним из своих источников рус. лит-ру «серебряного века», основанную на соединении разных стилистических и жанровых традиций. Б. уделил большое внимание конкретности и реалистичности исторических деталей в романе. Для описания Иерусалима писатель использовал свидетельства Филона Александрийского, Иосифа Флавия и Корнелия Тацита, книги Ф. У. Фаррара, Ренана, Д. Ф. Штрауса, Г. Греца и др., статьи по истории раннего христианства из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона.

Роман «Мастер и Маргарита», впервые опубликованный в сокращенном журнальном варианте в 1966–1967 гг., сразу стал очень популярен в СССР и способствовал росту интереса к Евангелию, образу Иисуса Христа и религиозно-нравственным проблемам. В 1967 г. в парижском изд-ве «Имка-пресс» вышло 1-е полное издание романа на рус. языке. В предисловии к изданию Сан-Францисский архиеп. Иоанн (Шаховской) назвал творчество Б. «метафизическим реализмом» и отметил, что «впервые в условиях Советского Союза русская литература серьезно заговорила о Христе, как о Реальности, стоящей в глубинах мира» (С. 8).



Б. является также автором многочисленных драматургических произведений. Созданная по роману «Белая гвардия» пьеса «Дни Турбиных» была поставлена во МХАТе в окт. 1926 г. и принесла писателю широкую известность. Одновременно в театре им. Евгения Вахтангова шла пьеса Б. «Зойкина квартира». Драматургические произведения Б. разнообразны по тематике: трагические судьбы эмиграции («Бег»), советская действительность («Иван Васильевич», «Зойкина квартира»), социальная фантастика («Блаженство», «Багровый остров», «Адам и Ева»), сюжеты, связанные с классической лит-рой («Кабала святош», «Александр Пушкин», инсценировки «Мертвые души», «Война и мир», «Дон Кихот»).

В творческом методе Б. органично соединены лучшие черты рус. классической лит-ры. Сатирическое, близкое к гротеску изображение действительности Б. сочетал с поэтическим лиризмом и яркой психологической характеристикой персонажей. Он писал, что главными чертами его творчества являются «черные и мистические краски (я — мистический писатель), в которых изображены бесчисленные уродства нашего быта, яд, которым пропитан мой язык, глубокий скептицизм в отношении революционного процесса, происходящего в моей отсталой стране, и противопоставление ему излюбленной и Великой Эволюции, а самое главное — изображение страшных черт моего народа, тех черт, которые задолго до революции вызвали глубочайшие страдания моего учителя М. Е. Салтыкова-Щедрина» (Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. С. 446). Одной из своих главных тем писатель считал «изображение русской интеллигенции», понимая под интеллигенцией духовно-нравственный национальный идеал. Др. важной темой для Б. был феномен творчества: через образы творцов (Мольер в «Жизни господина де Мольера», Максудов в «Записках покойника», Мастер в «Мастере и Маргарите») писатель пытался осмыслить волновавшие его нравственные и философские вопросы.

В кон. 20-х гг. в прессе все чаще стали публиковаться негативные отзывы о творчестве Б., в 1929 г. были запрещены все спектакли по его пьесам. Писатель неоднократно обращался к правительству СССР с

просьбами о разрешении на отъезд за границу или о предоставлении ему возможности работать. После телефонного разговора с И. В. Сталиным (18 апр. 1930) Б. получил место режиссера-ассистента во МХАТе, где работал в 1930–1936 гг.; с 1936 г. до конца жизни являлся либреттистом-консультантом Большого театра (создал либретто опер «Минин и Пожарский», «Петр Великий», «Черное море», «Рашель»). В 30-х гг. Б. написал ряд произведений, опубликованных после его смерти, в т. ч. романы «Жизнь господина де Мольера» (1932–1933), «Записки покойника (Театральный роман)» (1936–1937). Б. похоронен на московском Новодевичьем кладбище.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 562.

Соч.: Драммы и комедии. М., 1965; Избр. проза. М., 1966; Мастер и Маргарита // Москва. 1966. № 11; 1967. № 1; Собр. соч.: В 5 т. М., 1989–1990; Письма. М., 1989; Великий канцлер: Черновые редакции романа «Мастер и Маргарита». М., 1992; Неизвестный Булгаков. М., 1993; Дневник. Письма, 1914–1940. М., 1997; Оперные либретто. Павлодар, 1998; Собр. соч.: В 8 т. СПб., 2002.

Лит.: *Иоани (Шаховской), архиеп.* Предисловие // Булгаков М. А. Мастер и Маргарита. П., 1967. С. 7–9; *Чудакова М. О.* М. А. Булгаков — читатель // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1980. Сб. 40. С. 164–186; *она же.* Жизнеописание М. Булгакова. М., 1988; *Гаврюшин Н. К.* Литостротон, или Мастер без Маргариты // Символ. 1990. № 23. С. 265–278; *Дневник Е. С. Булгаковой.* М., 1990; Творчество М. Булгакова. Л., 1991. Кн. 1; СПб., 1994–1995. Кн. 2–3; *Першин М.* «Мастер и Маргарита»: Глазами очевидца // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 334–346; *Петелин В. В.* Жизнь Булгакова: Дописать раньше, чем умереть. М., 2000; *Яблоков Е. А.* Художественный мир М. Булгакова. М., 2001.

Н. В. Шапошникова

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (16.06.1871, г. Ливны Орловской губ. — 13.07.1944, Париж), прот., экономист, философ, богослов.

Биография и эволюция взглядов. Род. в семье священника (пять поколений священства). Первоначальное образование получил в ливенском ДУ (1881–1884), затем учился в орловской ДС. В 1888 г. в результате кризиса личной веры оставил семинарию и перешел в гимназию в г. Ельце. В «Автобиографических заметках» Б. писал об этом так: «Примерно до 12–13 лет я был верным сыном Церкви по рождению и воспитанию... Уже в самом почти начале периода, в первом-втором классе семинарии, наступил религиозный кризис, который — правда, хотя и с болью, но без трагедии —



Свящ. Сергей Булгаков.
Фотография. 20-е гг. XX в.

закончился утратой религиозной веры на долгие, долгие годы, и с 14 лет, примерно до 30, блудный сын удалился в страну далеку...» (Запись 1942 г. «Мое рукоположение» — Pro et contra. С. 103). Однако отход от детской веры, спровоцированный и общими настроениями эпохи, когда «семинарская учеба постоянно ставила мысль над вопросами веры, с которыми не под силу было справляться своими силами» (Там же. С. 79), и ощущением недостаточности «принудительного благочестия» для решения тех задач, к-рые на языке XX в. принято было называть экзистенциальными, вовсе не был легким для Б. Неоднократно в мемуарах он пишет о попытке самоубийства на основании утраты веры — когда вскользь, а когда и более распространено, сравнивая свой ранний отроческий нигилизм с более серьезным религ. кризисом, произошедшим, по-видимому, на рубеже XIX–XX вв. В 1890–1894 гг. Б. — студент юридического фак-та Московского ун-та, по окончании к-рого, по рекомендации проф. А. И. Чупрова, оставлен при факультете для подготовки к «профессорскому званию» (по кафедре политической экономии и статистики); с 1895 г. — преподаватель политической экономии в Московском техническом уч-ще, к этому периоду относятся первые публикации Б. в периодической печати: «Что такое трудовая ценность» (1896), «О закономерности социальных явлений» (1896), «Закон причинности и свобода человеческих действий» (1897), «Хозяйство и право» (1898) и др. Анализ научных интересов Б. этого периода показы-



вает, что именно в них следует искать истоки последующего перехода «от марксизма к идеализму» и через неокантианский идеализм и социализм веберовского толка, в частности через поставленную в рамках и на языке этого идеализма проблему сущего и должного («этика долга»), — к религ. философии и затем к догматическому богословию последних 2 десятилетий жизни. В 1897 г. в изд-ве М. И. Водовозовой Б. публикует свою первую кн. «О рынках при капиталистическом производстве». 1898–1900 гг. — командировка в Берлин с краткими выездами в Париж, Лондон, Женеву, Цюрих, Венецию. В Германии Б. вошел в круг герм. социал-демократов (А. Бебель, К. Каутский, Э. Бернштейн, В. Адлер и др.), в Женеве познакомился с Г. В. Плехановым, назвавшим Б. «надеждой русского марксизма». Непосредственным результатом двухгодичной научной командировки стала публикация диссертационного исследования «Капитализм и земледелие» (2 т., 1900). Диссертация, первоначально предполагавшаяся к защите как докторская, не получила высшей оценки Ученого совета Московского ун-та. Причиной, по-видимому, явилась содержащаяся в тексте имплицитная критика Марксовой теории концентрации производства, успешно применявшейся в промышленности, но непригодной для сельского хозяйства, что, в свою очередь, ставило под сомнение претензии ортодоксального марксизма на научную универсальность. Книга вызвала резкий отклик со стороны В. И. Ленина (ст. «Аграрный вопрос и «критика Маркса»», 1901). Тем не менее диссертация была утверждена в качестве магистерской. В 1901 г. Б. с семьей переехал в Киев, где был избран на должность экстраординарного профессора по кафедре политической экономии Киевского политехнического ин-та и приват-доцента Киевского ун-та св. Владимира. 21 нояб. 1901 г. в Киеве Б. прочитал публичную лекцию «Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип» (позже опубл.: ВФиП. 1902. Кн. 61; вошла в сб. «От марксизма к идеализму»). Год спустя в кн. 66 ж. «Вопросы философии и психологии» появилась булгаковская ст. «Что дает современному сознанию философия Владимира Со-

ловьева?», первоначально также прочитанная как публичная лекция.

Появление этих 2 статей знаменует новый, «идеалистический», период творчества Б. Причины перехода Б. «от марксизма к идеализму» невозможно объяснить только «любовью к Иисусу Христу, привитой ему с детства, и духовным влиянием Достоевского и Владимира Соловьёва», как делают нек-рые биографы (см., напр.: *Санов В. В., Филиппов А. Ф.* Христианская социология С. Н. Булгакова // *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. 1990. С. 347). Во всяком случае, «детская любовь к Иисусу Христу» к периоду командировки в Германию уже не имела для Б. решающего значения. Для обращения к Ф. М. Достоевскому как религ. писателю и к Вл. Соловьёву как религ. метафизику Б. необходимы были серьезные основания. Причинами перелома в мировоззрении Б. к 1901 г. послужили, во-первых, интеллектуальное разочарование в марксизме в качестве научной дисциплины и дальнейшая квалификация его как квазирелигии — одна из основных тем философствования Б. в нач. XX в.; во-вторых, произошедшее в этот же период осознание неспособности положительной науки, и в частности политической экономии и статистики, решить те вопросы этики и онтологии, необходимость разрешения к-рых осознавалась уже в ранний, марксистский, период.

Деятельность Б. в киевский период была активной и многогранной: помимо преподавания он принимает участие в создании (1902–1903) и деятельности (с авг. 1903) «Союза освобождения»; участвует в программном сб. «Проблемы идеализма» (ст. «Основные проблемы теории прогресса»); публикует сб. «От марксизма к идеализму» (1903); с 1904 г. вместе с Н. А. Бердяевым редактирует ж. «Новый путь». В марте 1905 г. при участии Б. в Москве было основано *Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва*. Б. становится одним из наиболее популярных российских публицистов. Наконец, в 1905 г., после многолетнего перерыва, Б. приходит в церковь на исповедь. Годом позже, уже перебравшись в Москву, он впервые посещает *Оптину* пуст.

Основные темы Б. этого периода — тема «христианского социализма», тесно связанная с соловьев-

ской проблематикой «вселенской теократии» как социальной программы (и соответственно метафизикой «положительного всеединства» — ее философским базисом); тема необходимости политических преобразований на основе религ. мирозерцания и, с др. стороны, тема необходимости либерализации церковной жизни (в период с 1905 по 1907 Б. активно сотрудничает с еженедельником «Век», отражавшим взгляды либерально настроенной части клира). В 1906 г. Б. переезжает в Москву, где становится профессором политической экономии Московского коммерческого ин-та и приват-доцентом Московского ун-та. В том же году участвует в выборах во II Государственную думу как беспартийный «христианский социалист» от Орловской губ. Однако столкновение с реальной политикой (революцией и парламентской деятельностью) принесло горечь разочарования. В «Агонии», дневниковой записи 1923 г., Б. оценивает этот период так: «В то время, около 1905 г., нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России новое религиозно-революционное движение... Это были своего рода «бессмысленные мечтания», которые и обличала жизнь. В Москве дело не пошло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами, а я лично пытался кликнуть клич на основании «Союза христианской политики» (название, как и идея, заимствованы у Вл. Соловьёва), но для этого у меня самым очевидным образом не хватало ни воли, ни умения, ни даже желания, это предпринято было, в сущности, для отписки... Сам я очень скоро разочаровался и отказался от этой затеи» (*Булгаков С. Н.* Пять лет (1917–1922) // *он же.* Pro et contra. С. 91). В 1923 г. Б. квалифицирует «Союз христианской политики» как «ранний прототип живой церкви», а самую мысль о нем как утопическую и наивную (Там же. С. 88). Характерно желание Б. в 1923 г. разграничить свой религиозно-революционный пафос начала века от «нового религиозного сознания»: «...позднее, — пишет он, — когда это (новое религиозно-революционное движение. — А. Р.) было брошено нами, это было подхвачено и опошлено декламацией Мережковского, который сделал своей теноровой специальностью ноту



ре-волюция-магия» (Там же. С. 91). Однако в период после революции 1905–1907 гг. размежевание между Б. и представителями «нового религиозного сознания» (группа Д. С. Мережковского) и даже революционно настроенными символистами не было столь очевидным. Характерна мемуарная запись А. Белого о Б. периода *Религиозно-философских собраний*: «...приглядываясь к жизни Религиозно-философского общества, понял я, что общество это и есть Булгаков, руководящий фразерством Рачинского; что он нарубит в воздухе Г. А. Рачинскому, то тот и выпляшет на заседании; идеологически Булгаков был мне далек и враждебен, но «стать» его мне импонировала» (*Белый А. Между двух революций*: Восп.: В 3 кн. М., 1990. Кн. 3. С. 417).

Важнейшие интеллектуальные итоги 900-х гг. для Б.: участие в программном сб. «Вехи» (ст. «Героизм и подвижничество», 1909); написание целого ряда статей, «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (впервые появилась в ж. «Вопросы жизни». 1905. № 10/11, 12), «Карл Маркс как религиозный тип» («Московский еженедельник». 1906. № 22–25), «Средневековый идеал и новейшая культура» (РМ. 1907. Кн. 1), «Народное хозяйство и религиозная личность» («Московский еженедельник». 1909. № 23, 24), «Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (религиозно-философские параллели)» (РМ. 1910. Кн. 6, 7), в посл., как и «Героизм и подвижничество», в переработанном и дополненном виде вошедшие в «Два града: Исследования о природе общественных идеалов: (Сборник статей в двух томах)» (1911). Наибольшей правке подверглась статья об апокалиптике, получившая в сборнике название «Апокалиптика и социализм», с оставлением прежнего подзаголовка. Сб. «Два града», как и докт. дис. «Философия хозяйства. Ч. I. Мир как хозяйство», увидели свет в изд-ве «Путь», организованном Е. Н. Трубецким, Бердяевым, Б. и В. Ф. Эрном в Москве в 1910 г. на средства мецената М. К. Морозовой. В том же году Б. оставляет Московский ун-т, продолжая читать лекции в Московском коммерческом ин-те (курсы «История социальных учений XIX века» и «История экономических учений» увидели свет в

1913). Ординарным профессором политической экономии Московского ун-та Б. становится в 1917 г.

Трансформация взглядов Б. на рубеже 900-х–10-х гг. XX в. достаточно очевидна: уже не «экономический материализм», не «базис», определяет дух эпохи, а наоборот, тип религ. миросозерцания определяет господствующий хозяйственный уклад; интеллигентский революционный героико-идеалистический пафос есть не что иное, как утверждение самости — в отличие от подвига и послушания христ. аскетической святости. Экономика, и политическая экономия в т. ч., должна уступить место икономии, Божественному домостроительству-хозяйству, «трансцендентальным субъектом» к-рого является София — целокупное человечество, Душа Мира, Плерома; сам же хозяйственный процесс предстает как космогоническая битва между Хаосом и Космосом. На теоретические построения Б. этого периода несомненно влияние прочно усвоенной нем. экономической теории, социологии и исторической теории (в частности, М. Вебера, Г. Зиммеля, В. Зомбарта, Р. Эйкена, Э. Трельча). Вероятно, именно в этот период происходит активное усвоение Б. протестант. богословской лит-ры. В круг его непосредственных интересов постепенно входит исследование церковной истории, догматики, творений св. отцов и учителей Церкви: богословов александрийской и каппадокийской школ (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*), блж. *Августина* (название его книги — «Два града» — Б. использует для своего сборника) и с сер. 10-х гг. — свт. *Григория Паламы*. В эти годы происходит сближение Б. с членами «новосёловского кружка», или *«Кружка ищущих христианского просвещения»*, — правосл. орг-ции, устав к-рой подчеркивал, что кружок не преследует политических целей и не обсуждает политических вопросов. Членами-учредителями кружка были М. А. Новосёлов, Ф. Д. Самарин (председатель), В. А. Кожевников, Н. Н. Мамонов, П. Б. Мансуров; в кружок входили такие известные богословы, философы, ученые и публицисты, как кн. Е. Н. Трубецкой, кн. Г. Н. Трубецкой, священник Павел *Флоренский*, Эрн, А. С. Глинка-Волжский, С. Н. Дурьлин, близок этому кружку был религ. худож. М. В. Не-

стеров. Особую роль в духовной эволюции Б. сыграло сближение со священ. П. Флоренским, непосредственное влияние его личности Б. преодолел только в эмиграции, но влияние его идей сказалось на разработке основных тем учения Б.

По всей видимости, именно проблематика дискуссий «новосёловского кружка» во многом предопределила обозначившийся в нач. 10-х гг. (с кон. 1912) интерес Б. к имяславческому движению (статьи «Афонское дело» (РМ. 1913. Кн. 9. С. 37–46) и «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» (Итоги жизни. 1914. Кн. 12/13. С. 15–21) (об истории интереса Б. к феномену имяславия до создания «Философии имени» и об участии его в «новосёловском кружке» см.: *Лескин Д., священ. С. Н. Булгаков — участник афонских споров об имени Божием* // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. С. 170–190). Внимание к имяславческой проблеме было результатом не только необходимости концептуального прояснения ее оснований (в частности, включение в круг интересов Б. филологических концепций В. Гумбольдта и А. А. Потебни о внутренней форме слова), но и практической общественно-церковной деятельности Б. В 1917 г. он входит как представитель от Таврической епархии в состав специальной подкомиссии Девятого отдела *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* под председательством архиеп. Полтавского *Феофана (Быстрова)*. Доклад Б. на заседании подкомиссии зачитан не был, но именно это послужило толчком к созданию Б. «Философии имени». Как показывает анализ рукописи «Философии имени», хранящейся в булгаковском архиве *Православного богословского института прп. Сергия в Париже*, основной корпус сочинения был создан в период с 1917 по 1919 г.

Б., будучи активным участником Поместного Собора и человеком, близким к новоизбранному Патриарху Московскому и всея России свт. *Тихону (Белавину)* (Б. был автором Патриаршего послания о вступлении на престол), выступил — в рамках Собора — с докладами, посвященными изменениям в отношениях между Церковью и гос-вом (доклад «Смысл патриаршества в России» (Собор, 1918. Деяния. Т. 3.



С. 17–21), проект «Послания Священного Собора Православной Российской Церкви» к правосл. народу (Там же. С. 185–187), доклад «О правовом положении Церкви в государстве» (Там же. Т. 4. С. 6–13), декларация «Об отношении Церкви к государству», составленная по поручению соборного Отдела (Там же. С. 13–15)). Изменение статуса Церкви («из государственной она стала гонимой» — Мое рукоположение. С. 106), восстановление Патриаршества и Собора в качестве канонического органа церковного управления, оказало решающее влияние на судьбу Б.: «Вместе с Церковью и я получил свободу действий... Решение было принято, и нельзя было его откладывать» (Там же. С. 106–107).

Докт. дис. Б. «Философия хозяйства» должна была иметь подзаголовок «Исследование религиозно-метафизических основ хозяйственного процесса» и служить 1-й ч. обширного проекта, включающего в себя не только метафизику, но и эсхатологию хозяйства, однако 2-я ч. книги — «Оправдание хозяйства. Этика и эсхатология», — объявленная как готовящаяся к печати изд-вом «Путь», опубликована не была. Логическим продолжением «Философии хозяйства» стала одна из наиболее известных книг Б. «Свет Невечерний: Созерцания и умозрения» (1917), вместе со сб. ст. «Тихие думы» (1918) завершающая московский период творчества мыслителя. Так же, как и в случае с «Философией хозяйства», большая часть к-рой была первоначально опубликована в периодике («Проблемы философии хозяйства» (Гл. 1) // ВФиП. 1910. Кн. 104; «Проблема науки» (Гл. 5) // Философский сборник. Л. М. Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М., 1912; «Экономический материализм» как философия хозяйства» // РМ. 1912. Кн. 1) и затем переработана в цельное исследование, отдельные главы «Света Невечернего» сначала выходили в журналах («Трансцендентальная проблема религии» // ВФиП. 1914. Кн. 124, 125; «Отрицательное богословие» // ВФиП. 1915. Кн. 126, 128; «О тварности» // ВФиП. 1915. Кн. 129; «Софийность твари (космодия)» // ВФиП. 1916. Кн. 132, 133; «Пол в человеке (фрагмент из антропологии)» // ХМ. 1916; «Искус-

ство и теургия» // РМ. 1916. Кн. 12) и лишь затем в немного измененном виде были объединены в книгу. Сам Б. определяет «Свет Невечерний» как «собрание пестрых глав» (в предисловии «От автора»), подчиненное единой универсальной задаче: поиску «религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного». Близкая к жанру традиц. для Б. доэмигрантского периода сборников статей, книга, однако, обладала большей целостностью, предвосхищая работы крымского периода и «большую трилогию». Именно в этой работе Б. впервые включает в рамки единого пространства раздела или главы чужеродные по стилю тексты: экскурсы, порой представляющие собой самостоятельные исследования на темы, лишь косвенно связанные с общим содержанием, и лирические эссе, близкие по жанру к дневниковым записям. Характер композиции только подчеркивает основную интенцию «Света Невечернего»: осознание недостаточности и как следствие отказ от «света вечернего», света рационального, рассудочного мышления, и стяжание Света Невечернего, осуществимое прежде всего в живом опыте церковной жизни, с помощью к-рого только и возможно корректное прояснение метафизических оснований правосл. догматики. Практическим результатом и логическим завершением этой перемены плоскости мышления стало рукоположение Б. летом 1918 г., ощущаемое им как умирание и воскресение в священстве. Принятие священства было для Б. актом сугубо личного выбора. Известна реакция Патриарха Тихона на прошение Б.: «Вы в сюртуке нам нужнее, чем в рясе». 10 июня еп. Волоколамский *Феодор (Поздеевский)* в Даниловом мон-ре в Москве совершил рукоположение Б. во диакона, а 11 июня в присутствии свящ. П. Флоренского, Новоселова, Вяч. *Иванова*, М. О. Гершензона, Бердяева, Е. Н. Трубецкого, Рачинского, Л. И. *Шестова*, Глинки-Волжского и др. — во иерея. Это событие было последним значимым в московский период жизни Б.: через 2 недели он покидает Москву навсегда.

Хронологическая канва жизни Б. вплоть до высылки из России: путешествие через Киев в Крым летом — осенью 1918 г. (в Киеве в 1918 г. отдельным изданием вышла работа Б.

«На пиру богов: Pro et contra: (Современные диалоги)», вошедшая первоначально в сб. «Из глубины»); жизнь в Крыму; краткое профессорство (1919–1921) в Таврическом ун-те, Б. преподавал политическую экономию и богословие; участие в интеллектуальной жизни Симферополя и Ялты; наконец, высылка — сейчас реконструирована с высокой степенью достоверности (об этом см.: *Колеров*; *Локтева*; Материалы следственного дела проф. свящ. Сергея Николаевича Булгакова (1921–1922); *Козырев*, *Голубкова*. Прот. С. Булгаков: Из памяти сердца). «Крымское уединение» оказалось чрезвычайно плодотворным: за сравнительно короткий период времени, с кон. 1918 по сент. 1922 г., Б. создает корпус текстов, к к-рым будет в посл. неоднократно возвращаться. Историческая последовательность их появления, по-видимому, такова: «Философия имени» (первоначальный полный вариант рукописи «К философии имени» — нояб. — дек. 1918); «О св. мощах: По поводу их поругания» (июль 1919); «Трагедия философии» (основной корпус — 1920–1921); «Мужское и женское в Божестве» (январь 1921); «Мужское и женское» (нояб. — дек. 1921); «У стен Херсониса» (1922). Центральным мотивом, объединяющим все эти работы, несмотря на очевидную разницу в темах, является преодоление влияния идей «нового религиозного сознания» о поле и теургии, и особенно — заметного влияния А. Н. Шмидт, «нижегородской сивиллы», корреспондентки Вл. Соловьёва, душеприказчиком и публикатором сочинений к-рой Б. был в 1916 г.; цикл статей о ней (самая важная из них — «Владимир Соловьев и Анна Шмидт», впервые опублик. в газ. «Биржевые ведомости» в 1916) был включен в сб. «Тихие думы» (об истории взаимоотношений Б. и Анны Шмидт см.: *Козырев*. Нижегородская Сивилла. С. 62–84). Результатом этого преодоления стали, во-первых, десексуализация и деперсонализация Софии (оттенки такой, отчасти оккультной, отчасти гностико-неоплатонической, трактовки встречаются и в «Философии хозяйства», и в «Свете Невечернем»), связанная с четким разграничением «женственного» (онтологического и космического начала) и женского (тварного начала); во-вторых, обращение к триадологии и





осознание необходимости прояснения онтологического статуса твари. В построениях Б. этого периода заметно сильнейшее влияние католич. триадологии. Причина любви к католичеству правосл. свящ. Б. достаточно прозрачна — это поиск единства и полноты «исторической» Церкви, во многом заимствованный у Вл. Соловьёва, но с учетом поправок, внесенных историей нач. XX в. Однако столкновение Б. с реальным, а не чаемым католицизмом в первые же месяцы эмиграции в значительной степени умерило связываемые с ним надежды и по сути дела только подтвердило всю утопичность осуществления теократического идеала (католичество — «вселенская Церковь» — Церковь) в сфере реального исторического бытия. Резкая оценка католич. тринитарной теологии, данная значительно позже — в главах 10–13 «Глав о Троичности» (опубл. в 1930), в определенной степени связана с этим ранним разочарованием и есть, в сущности, результат анализа его оснований: неудовлетворительность для Б. католич. онтологии и послужила толчком к конструированию собственной онтологической модели. Вместе с тем совершенно логично рассматривать активную роль Б. в экуменическом движении в последующие годы как «отзвук» прокатол. идей.

Согласно Постановлению от 23 ноября 1922 г. о рассмотрении дела за № 1147 «по обвинению б. профессора Московского университета, ныне протоиерея Ялтинского Александра Невского собора Булгакова Сергея Николаевича, 51 лет, в политической неблагонадежности, конкретно выражающейся в активной ученой работе против рабочего движения при б. царском правительстве», «согласно телеграммы ГПУ № 25776/10142/Ш от 17/VIII с/г.», Б. подлежал «препровождению в с[ледственный] о[тдел] ГПУ, согласно же телеграммы ГПУ № 26243/10703/Ш гр. Булгаков на основании ст. 57 Уголовного Кодекса» (текст телеграммы: «Дополнение нашего НР 25776 и 26234 профессора Булгакова после ареста выслать за границу бессрочно тчк Обвинение 57 статья Кодекса тчк Исполнении сообщите тчк 21 октября 1922 года НР 262341 10703/ш Начсоперупр ГПУ Менжинский Помначсоч ГПУ Дерibas Расшифровала Мардер 23 ок-

тября 1922 года») — «бессрочной высылке из территории РСФСР... без права возвращения, предоставив ему 2-недельный срок для ликвидации своих домашних дел» (*Филимонов*). Сам Б. оценивал эту ситуацию так: «Эпопея моей высылки началась еще 7 сентября... все пережитое за эти три месяца было и настолько кошмарно по своей жестокой бессмыслице, и вместе так грандиозно, что я сейчас еще не могу еще ни описать, ни даже до конца осознать. Но это дало последний чекан свершившемуся в душе и облегчило до последней возможности неизбежную и — верю — спасительную экспатриацию. Страшно написать это слово, мне, для которого еще два года назад, во время всеобщего бегства, экспатриация была равна смерти. Но эти годы не прошли бесследно: я страдал и жил, а вместе и прозрел, и еду на Запад не как в страну «буржуазной культуры» или бывшую страну «святых чудес», теперь «гниющую», но как в страну еще сохраняющейся христианской культуры... «Россия», гниющая в гробу, извергла меня за ненужностью, после того, как выжгла на мне клеймо раба» (Из дневника // ВРСХД. № 129. С. 237–238).

Эмиграция — самый длительный (1923–1944) и самый интеллектуально-насыщенный при всей своей внешней статичности период в жизни Б. После непродолжительных странствий (К-поль — Прага) о. Сергей занимал кафедру церковного права и богословия на юриди-

Сергия. С 1931 г. Б. — инспектор ин-та (после митр. *Вениамина (Федченкова)*), с 1940 г. — его декан; в 1943 г. получил степень д-ра церковной истории *honoris causa*. Как общественно-церковный деятель Б. включился в процесс создания и развития *Русского студенческого христианского движения* (1923 — съезд в Пшерове, Чехословакия; 1924 — съезд в Аржероне, Франция; 1925 — съезд в Хопове, Сербия, и т. д.); он участвовал в англо-рус. конференции в Сент-Олбансе (Великобритания) в дек. 1927 — янв. 1928 г., на к-рой создано *Албания святого и преподобного Сергия содружество*, и шире — в экуменическом движении, в работе Всемирных христианских конференций в Лозанне (3–21 авг. 1927), Оксфорде (июль 1937) и Эдинбурге (авг. 1937). В период эмиграции Б. пишет самые известные богословские сочинения: «малую» («Купина неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери» (1927), «Друг Жениха: О православном почитании Предтечи» (1927), «Лестница Иаковля: Об ангелах») и «большую» («Агнец Божий: О Богочеловечестве. Часть I» (1933), «Утешитель: О Богочеловечестве. Часть II» (1936), «Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Часть III» (опубл. только в 1945 г., т. е. после смерти Б.) богословские трилогии. Практически все др. тексты, написанные в этот период, включая и тексты проповедей (большинство из них опубл. при жизни Б. в сб. «Радость церковная» в 1938), и статьи, имеющие отношение к



Свящ. Сергей Булгаков среди преподавателей Православного богословского ин-та прп. Сергия Радонежского в Париже (в центре 1-го ряда). Фотография. 30-е (?) гг. XX в.

его экуменической деятельности (наиболее важными из них являются «К вопросу о Лозаннской конференции: (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI: *Mortalium animos*)» (1928), «У кладезя Иаковля (Ин 4. 23): (О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве

его экуменической деятельности (наиболее важными из них являются «К вопросу о Лозаннской конференции: (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI: *Mortalium animos*)» (1928), «У кладезя Иаковля (Ин 4. 23): (О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве





и любви» (1933) и «Una sancta (Основание экуменизма)» (1938–1939)), в большей или меньшей степени связаны с мотивами и темами «большой» и «малой» трилогий либо являются пролегоменами («Ипостась и ипостасность» (1924), «Главы о Троичности» (1925, опубл. в 1928 и 1930), «Св. Петр и Иоанн: Два Первоапостола» (1926)) или комментариями (языком самого Б., «экскурсами») к ним. Особое значение имеют работы, содержащие реферативное изложение взглядов Б. этого периода, — «София, Премудрость Божия» (опубл. лишь англ. перевод этой работы: «Wisdom of God: A brief summary of Sophiology» (1937)) и «Православие: Очерки учения православной Церкви» (опубл. в 1964).

Построения Б. периода эмиграции, как и прежде, вызваны стремлением рационализировать то мистическое чувство присутствия Бога в мире, к-рое ощущается мыслителем как глубокое и собственное; рационализировать по возможности в рамках правосл. догматики. Однако налицо и разрыв привычных связей, и осознание недостаточности прежнего языка для описания этого разрыва, и необходимость настоящего поиска новых оснований для Завета, новой цельности: «Бог» отошел от «мира», и эта богооставленность имеет глобальный характер, пронизывая все слои бытия. Концепция о. Сергия, впервые «заявленная» в «Ипостаси и ипостасности» и окончательно оформленная в «большой» трилогии, существенно отличается от онтологических построений и «Света Невечернего», и «Философии хозяйства». Она основана на обнаружении или, точнее, на конструировании метафизического пространства на границе 2 дискурсов: богословского, опирающегося на Свящ. Писание, т. е. на истину Откровения, и на Предание, с принятой для богословской лит-ры системой ссылок и способом изложения, и философского, основанного на возможностях дискурсивного (или диалектического — слова, характерные для терминологии тех лет: рассудочного, имеющего отношение к «чистому разуму») мышления, «способности творческого воображения»: метафизический багаж, заимствованный рус. философией у философии зап., в первую очередь нем., со времен и с легкой руки Вл. Соловьёва воспринимает-

мый как собственное бремя в начале века, становится тяжким, лишним в бездомном эмигрантском бытии. Особенно показательным для Б. было расставание с Вл. Соловьёвым. В одном из писем прот. Георгию Флоровскому (от 21 февр. 1926) Б. писал: «Мне нечего идеологически защищать против Вас во Вл. С[оловьё]ве... Есть закономерно возникающие в душевности (не духовности) «трансцендентальные иллюзии», к-рые тают просто при переходе в духовную жизнь. В С[оловьё]ве мне кажется известное религ. несовершенство. С его свойствами — дилетантизмом, экспериментированием, полетами воображения и проч. Tel quel он просто религиозно неубедителен и неавторитетен, не старец, а всего писатель... Я согласен с вами, что подлинная жизнь в Церкви означает даже не преодоление, а освобождение или перерастание С[оловьё]ва, он там не питает» (письмо опубл. Е. Евтуховой в: Исследования по истории русской мысли, 2001–2002. М., 2003). София Б. этого периода не «Душа Мира» и не «Вечная Женственность», но скорее онтологический принцип Церкви, соединяющий мир и премирное. Уже в «Трагедии философии» предприняв попытку «поверить философию догматом» и обнаружив, что философия не выдерживает этой критической проверки, Б. начинает конструировать собственную богословскую систему, используя, однако, философский (в основном кантовский) понятийный аппарат и элементы платоновской онтологии в качестве основного инструментария. Эта особенность догматического богословия о. Сергия во многом осложнила судьбу прочтения булгаковских работ.

Рецепция богословской системы о. Сергия не была легкой. С самого начала своего эмигрантского бытия Б. как священник — член церковной иерархии, как преподаватель, и, наконец, как человек, достаточно известный в среде образованных русских, оказался втянут сразу в неск. больших дискуссий, в определенном смысле связанных между собой. Эти дискуссии касались самого главного для эмигрантов, т. е. лиц, вынужденных строить свои отношения, во-первых, с зап. культурой, к-рая их приняла, и, во-вторых, с деформированной в результате революции культурой рус.; ясно, что со-

хранить свою целостность, национальную, культурную и интеллектуальную, вне четкого определения этих отношений — с Западом и Россией — эмигранты не могли. Возникшие сложности были связаны и с широким спектром возможных стратегий и тактик поведения в этой культурной ситуации, и с различной оценкой своей собственной роли в ней. Дискуссии о церковной юрисдикции и взаимоотношении зарубежных приходов и Московского Патриархата, о студенческих движениях и братствах (самым известным, но отнюдь не единственным было *Софии Святой братство*, возглавляемое Б.) и мн. др. предшествовали одному из наиболее драматических моментов в биографии о. Сергия — спору о Софии.

Хронологическая канва спора о Софии детально реконструирована в брошюре игум. Геннадия (Эйкаловича) «Дело прот. Сергия Булгакова: (Историческая канва спора о Софии)» и в статье А. Е. Климова «Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии». Началом к нему послужила статья митр. Антония (*Храповицкого*), опубликованная в «Новом времени» в 1924 г., в ней содержалось обвинение о. Сергия в учтвении Троичности. Эта статья, отражающая частное мнение и не являющаяся офиц. документом, вызвала общественный резонанс, причиной к-рого была скорее сама фигура Б., нежели его теоретические построения. Из письма С. Л. Франка Б. от 7 сент. 1926 г.: «...у нас приход раскололся на два прихода, из к-рых один, больший, на стороне митр. Евлогия, а другой, меньший, на стороне Собора и еп. Тихона. ...Еп. Тихон, чувствуя трудность или даже невозможность защищать решение Собора чисто формально-канонически, пускает в ход дикую версию, подхваченную доверчивыми и темными людьми, что весь раскол по существу вызван фактом, что митр. Евлогий находится под влиянием братства св. Софии, в руках которого находится и академия, а братство это — бесспорно еретическое, свободомыслящее, масонское и т. д. Утверждают даже, что по уставу Братства члены его обязаны слепо повиноваться Вам, как его главе, а так как митр. Евлогий тоже состоит членом Братства, то и он повинуется Вам (!!!), а Вы





уже не веруете в Св. Троицу, так как провозгласили четвертую ипостась — Св. Софию» (Братство Святой Софии: Материалы и документы. С. 236–237; здесь оно приводится по автографу, находящемуся в архиве Православного богословского ин-та в Париже). Дальнейшая последовательность событий реконструирована следующим образом: 1. Окружное послание Архиерейского Синода Карловацкого Собора и письмо митр. Антония к митр. Евлогию от 31 марта 1927 г. с указанием на «модернизм» парижского Богословского ин-та и прот. С. Булгакова в частности. 2. Первая реакция со стороны «карловчан»: брошюры Ю. Граббе «Корни церковной смуты: Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры» (Белград, 1927), иером. Иоанна Максимовича (буд. архиеп. Шанхайского и Сан-Францисского) «Учение о Софии Премудрости Божией» (Варшава, 1930). 3. Докладная записка Б. (см.: О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и Докладные записки прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию. П., 1935. С. 54–64). 4. Записка с рефератом кн. «Агнец Божий», составленная по поручению митр. Елевферия, канонически окормляющего европ. приходы РПЦ, А. В. Ставровским, студентом Православного богословского ин-та прп. Сергия (курса не кончил), активным корреспондентом Б. в сер. 20-х гг., в прошлом начальником братства св. Фотия, и предварительный отзыв зам. начальника того же братства В. Н. Лосского. 5. Указы Московской Патриархии преосв. Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сент. 1935 г. и № 2267 от 27 дек. 1935 г. с осуждением софиологии и христологии (учение о *кеносисе*) Б., но без обвинения его в ереси. Кн. «Агнец Божий» была направлена в Патриархию уже после выхода первого Указа. Митр. Сергей ее получил. 6. Брошюра «Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии» (П., 1936), написанная В. Н. Лосским в качестве комментария к первому Указу в подтверждение обвинений митр. Сергия. 7. Письмо Комиссии преподавателей Православного богословского ин-та в Париже митр. Евлогию (кон. 1935), защищающее о. Сергия от обвинений и ставящее под сомнение про-

цедурную правомерность Указа митр. Сергия, принятого при распущенном Синоде. Это Письмо было подписано игум. *Кассианом (Безобразовым)*, А. В. *Карташёвым*, Г. П. *Федотовым*, Б. П. *Вышеславцевым*, В. В. *Зеньковским*, В. Н. *Ильиным*, В. В. *Вейдле*, Б. И. *Сове*, Н. Н. *Афанасьевым*, Л. А. *Зандером*, иером. Львом (Жилле) и П. Ковалевским, т. е. всеми преподавателями (кроме прот. Г. Флоровского и прот. Сергия *Четверикова*) ин-та. См. также: М. П. К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. 1998. № 39. С. 151–186. В этой публикации приводятся факсимиле документов, убедительно доказывающих, что оба указа были подписаны митр. Сергием на основании Определений, подписанных кроме митрополита еще 10 архиереями и управляющим Делами Патриархии. Но об этом преподаватели Богословского ин-та знать не могли. 8. Обвинение Б. в ереси в Определении Архиерейского Собора РПЦЗ от 30 окт. 1935 г. «О новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией», основанное на книге архиеп. Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935). 9. Докладные записки Б. митр. Евлогию по поводу Указа митр. Сергия и Определения Собора РПЦЗ. 10. Открытая полемика в печати, выступления в поддержку позиции Б. (Бердяев, В. Н. Ильин, И. А. Лаговский, Федотов) и с критикой софиологических (софианских) взглядов (Н. С. Арсеньев, мон. *Иоанн (Шаховской)*, Н. С. Тимашев). 11. Создание в кон. 1935 г. Богословской комиссии по делу о сочинениях проф. прот. Сергия Б., назначенной митр. Евлогию. Первоначально председателем комиссии был свящ. Иаков Смирнов, настоятель Александро-Невского собора, но он вскоре скончался, обязанности председателя исполнял прот. С. Четвериков, назначенный председателем 20 июня 1936 г. Комиссия начала свою работу 10 февр. 1936 г., в ее работе принимали участие прот. Г. Флоровский, игум. Кассиан (Безобразов), свящ. Иаков Ктитарев, Карташёв, прот. В. Зеньковский, Сове. К единому мнению членам комиссии прийти не удалось. Заключительный документ по работе комиссии не был опубликован. Особое мнение членов комис-

сии было подписано ее председателем прот. С. Четвериковым и фактически самоустранившимся от работы комиссии прот. Г. Флоровским. 12. Согласно Акту Совещания епископов Православных Русских Церквей в Западной Европе от 26, 27 и 28 нояб. 1937 г., «Совещание, как и вся комиссия, отвергает приписывание прот. С. Булгакову Карловацким Определением обвинение в гностицизме» и не считает его учение ересью, не снимая, однако, обвинений в аполлинаризме (см. ст. *Аполлинарианство*) и неуважительном отношении к св. отцам. В целом Б. предлагалось «со всею тщательностью пересмотреть свое богословское учение о Св. Софии, в ясных, общедоступных формах разъяснить пререкаемые места своего учения, приблизить их к православному пониманию и изъять из них то, что порождает смущение в простых душах, которым недоступно богословско-философское мышление» (цит. по: *Геннадий (Эйкалович)*, игум. С. 43, 35). 13. Продолжение критики «модернистской» позиции о. Сергия со стороны «карловчан»: статья Иоанна (Максимовича) «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли» (печаталась в 1936–1937 гг. в белградском ж. «Церковная жизнь», ред. Ю. П. Граббе), брошюра П. Н. Граббе «О парижских «богословах»» (Ровно, 1937) и его же доклад II Всезарубежному Собору о «гностицистских корнях» учения Б.» (Сремски Карловцы, 1938), — в к-рой выразилось общее отношение представителей РПЦЗ к «евлогианам».

Софиологическая контроверза вызвала резонанс в европ. христ. печати. Ответом Б. на критику стало компендиумное изложение всей его богословской системы, работа «София, Премудрость Божия», тут же переведенная и изданная по-английски: *The Wisdom of God: A brief summary of Sophiology*. N. Y.; L., 1937. Непосредственным же результатом спора о Софии стало обещание Б. не преподавать свою богословскую систему в стенах института, правда, обещания этого о. Сергей не выполнял. Эсхатологические мотивы софиологии встречаются и в «Невесте Агнца», и в «Апокалипсисе Иоанна», преимущественно софиологический характер имеют добавления к «Философии имени»; наконец,





одно из самых проникновенных эссе Б. периода эмиграции носит название «Софиология смерти» (1939).

Спор о Софии имел острый характер. Большинство реплик против Б., особенно со стороны представителей карловацкого лагеря, было связано с неприятием Б. в качестве богослова, с подчеркиванием «гностичности» или просто нарочитой усложненности, непонятности булгаковских построений. Прояснение оснований богословия Б. происходило именно в рамках парижской школы богословия — пусть даже в форме ее критики В. Н. Лосским и прот. Г. Флоровским. Позиция первого отчетливо выражена в письме от 16 нояб. 1935 г.: «Именно видя в Вашем богословии наиболее существенное, центральное явление современной мысли, требующее всестороннего раскрытия и требующее всестороннего ответа со стороны Церкви, мы ответили на сообщенный нам м. Елевферием запрос м. Сергия об «Агнце Божиим». В нашем предварительном письме мы указали м. Сергию, что развиваемое Вами учение не безжизненная кабинетная доктрина, но попытка живого постижения догматов Церкви в духе еклесиологической эпохи, в которую мы живем, что попытка эта содержит в себе много неясного, а иногда и прямо несовместимого с православными догматами и потому требует особого внимания со стороны как иерархов, так и церковного народа, призванных хранить в полноте и являть миру в миру необходимую Истину, покоящуюся в Церкви» (цит. по автографу, хранящемуся в архиве Православного богословского ин-та в Париже). Позиция прот. Г. Флоровского точнее всего выразилась в его настойчивых попытках создать философско-богословское учение, антитетическое к системе Б., с использованием в качестве аргументов для критики всех основных компонентов булгаковской богословской системы: поиска — и обнаружения в Софии — онтологической связи между Творцом и тварью (у прот. Г. Флоровского — онтологический разрыв между Творцом и тварью); проявления философских конструкций внутри текстов св. отцов (у прот. Г. Флоровского — поиск «вечной философии» Предания); премирный у Б. и исторический у прот. Г. Флоровского характер христианства и мн. др.

Адекватная рецепция булгаковских взглядов — независимо от способа отношения к ним — во многом послужила основанием для построения догматического богословия XX в.

О. Сергей скончался после тяжелой болезни (записи о его смерти см.: *Иоанна (Рейтлингер), мон.* Апофеоз не вечернего света. С. 64–66). Похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем.

Периодизация творчества. Все имеющиеся в лит-ре попытки периодизации творчества Б., включая и эту, несовершенны прежде всего из-за полифонического характера его творчества: в один и тот же отрезок времени отмечается сразу неск. направлений интеллектуального, практического и духовного интереса, одно из к-рых является главенствующим, а др. — побочными, однако именно они становятся важными в дальнейшем и во многом определяют генеральное направление деятельности последующего периода. Так, в марксистский период уже отчетливо выкристаллизовываются черты последующего теоретического обоснования веры и интерес к практической политике, а метафизика крымского периода предопределила основные богословские интенции «малой» и «большой» трилогии; рецепция же взглядов Булгакова-богослова в немалой степени была осложнена его марксистским, «христиански-социалистическим» прошлым, а также участием в церковно-обновленческом движении 1905–1907 гг. Кроме того, большое значение для духовного пути Б., помимо фактов «внешней» биографии, имеют т. н. «зovsky и встречи» (авторское именование): моменты остро мистического чувства присутствия Бога в мире, как правило, неожиданные для самого Б. Таких моментов было немного в его жизни, но именно они предопределяли и «точки поворота» его духовного пути, и направление дальнейшего движения. К ним относятся «зovsky и встречи» 1894 г. и «первое свидание» с Сикстинской Мадонной Рафаэля (1900), послужившие в посл. основании для философской рефлексии над природой религии в «Свете Невечернем»; смерть сына Ивашки (27 авг. 1909); рукоположение во диакона и затем во иерея, соответственно на Троицу и в Духовный день (10, 11 июня) 1918 г.; кафоли-

ческая (запись в ялтинском дневнике от 16 июля 1922: «Этот год был необыкновенен и притом совершенно неожиданно значителен, я сделался вселенским христианином (вульго: кат/ф/оликом) и считаю задачей своей жизни, сколько даст мне ее Господь, исповедовать эту веру, как Господь укажет» — Pro et contra. С. 140) мистика в Крыму; видение Софии в алтарной части К-польского храма Айя-София в дек. 1923 г.; наконец, драматический опыт тяжелой болезни, пережитый в 1926 и 1939 гг. Эта «внутренняя хронология» булгаковской жизни лишь отчасти совпадает с хронологией внешней, но помогает объяснить нек-рые мотивы интеллектуальных увлечений, пристрастий и интересов в разные периоды творчества. Введенное впервые Зандером и традиц. для исследовательской лит-ры деление творчества Б. на 3 этапа — экономический, философский и богословский — вряд ли поэтому является корректным (хотя сам Зандер давал себе отчет в условности такой периодизации — *Зандер.* Т. 1. С. 48). Возможно выделить следующие этапы творчества Б.: 1) марксистский период (1890–1901); 2) период перехода «от марксизма к идеализму» (1901–1906); 3) период «христианского социализма» и «христианской социологии» (1906–1912); 4) возвращение в Церковь, священство (1912–1918); 5) крымский период (1918–1922); 6) ранне-эмигрантский период (К-поль — Прага); 7) парижский период (1925–1944) — самый продолжительный и плодотворный.

Философия хозяйства. Основная тема «философии хозяйства» — «о человеке в природе и о природе в человеке» (Философия хозяйства. 1990. С. 3) — и методология ее раскрытия формулируются Б. в предисловии к одноименной работе: «Проблема хозяйства берется... сразу в тройкой постановке: научно-эмпирической, трансцендентально-практической и метафизической... Ибо то, что в области эмпирической составляет предмет «опыта»... а рассматриваемое со стороны познавательных форм является построением «трансцендентального субъекта», — бытийными своими корнями уходит в метафизическую землю» (С. 4). Отсюда с очевидностью вытекают 2 направления построения данной системы — это отношение





Бога и мира как трансцендентных друг другу и попытка оправдания жизни в мире, к-рая и принимает форму хозяйства. «Хозяйство» есть форма преодоления небытия в бытии, стремление превратить мертвую материю в живое тело, и мировой процесс (в т. ч. процесс хозяйственный) есть космогоническая битва между Меоном и Бытием. Осуществляя себя в хозяйстве, субъект актуализирует бессознательно-меонально-объектное и обнаруживает в этом процессе конечное тождество субъекта и объекта. Онтологической моделью, лежащей в основании «Философии хозяйства», является шеллингианская, а экономическую теорию Б. этого периода можно трактовать как шеллингианскую версию экономической теории.

Однако философия тождества Шеллинга, являясь основанием онтологической конструкции, вовсе не становится финальной точкой рассуждения Б. в построении его философии хозяйства — скорее, вспомогательным философским инструментарием. «В эпоху упадка догматического самосознания... — писал Б., — особенно важно выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства... Но это совершенно невозможно средствами теперешнего кантианизирующего и метафизически опустошенного богословия, для этого необходимо обратиться к религиозной онтологии, космологии и антропологии свв. Афанасия Александрийского, Григория Нисского и др. древних учителей Церкви. ...В число задач настоящего исследования входит попытка перевести некоторые из этих учений на язык современного философского мышления» (Философия хозяйства. 1990. С. 5). Результатом такого «перевода» стало переосмысление и переинтерпретация основных категорий традиц. (на тот момент — марксистской и неокантианской (веберовской)) экономической и социальной теории и кантианской философии. «Потребление» трактуется как «потребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия» (С. 70) и отсюда «еда как причащение плоти мира» уподобляется Б. таинству Евхаристии, «и как пища поддерживает смертную жизнь, так евхаристическая трапеза есть приобщение к бессмертной жизни, в которой окончательно по-

беждена смерть и преодолена мертвенная непроницаемость материи» (С. 72); производство — как «активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект отпечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели» (С. 76). «Трансцендентальным субъектом» (не познания, как у Канта, но хозяйства) становится София, человечество в его метафизической связности, понятой «не только в эмпирическом или статистическом, но и в динамическом смысле, как мощь, как энергия» (С. 95). Субъект хозяйства — «хозяйка», «хозяйствующая в мире», преобразующая тварный мир из состояния мертвенной аморфности Хаоса в состояние упорядоченного Космоса через человеческую деятельность и с помощью ее по законам красоты, изначально содержащимся в хозяйственной человеческой деятельности-производстве, как ее норма.

Учение о творении. В «Философии хозяйства» происходит первичное формирование булгаковского учения о космосе и материи, первичное прояснение онтологического статуса твари. Одна из самых первых интуиций («априори космологии») — интуиция единства мироздания, всеобщей связи и пронизанности друг другом всех элементов бытия: «Все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то он входит в состав мирового тела» (С. 65). Этот общий тезис метафизики *всеединства*, как и общий механизм взаимодействия между Творцом и тварью (заимствованный Б. у Платона и Вл. Соловьёва: идеи-формы-энтелехии воплощаются в пассивной бесформенной материи и образуют первоэлементы бытия), приобретает, однако, иной смысл из-за включения в концептуальный ряд качественно иных характеристик. Во-первых, «материя, организованная жизнью, есть уже тело, тело же есть совокупность органов, посредством которых жизнь овладевает мертвым веществом» (С. 67). Процесс устроения мира — процесс исторического устроения жизни в мире, а не акт одномоментного воплощения. Б. изначально вводит разделение материи-небы-

тия на 2 вида: οὐκ ὄν — чистое «метафизическое несуществование», абсолютное отсутствие полноты жизни; ἢ ὄν (Б. использует платоновский термин) — состояние полноты бытия, бытия в потенции. Выделяемые им состояния обозначают не разные онтологические уровни творения (как у Шеллинга), но скорее 2 стороны твари — актуальную и потенциальную.

Эта модель, развиваясь и углубляясь, получает дальнейшее развитие в «Свете Невечернем». Б. подвергает критике теорию *эманации*, отголоски к-рой есть в «Философии хозяйства», отказываясь и от плотинновской («В учении об эманации (напр., у Плотина) небытие, приемлющее эту эманацию, тьма, обступающая свет, остается совершенно пассивна, зеркальна, мертвенна, она составляет лишь некоторый минус, обуславливает ущербное состояние Абсолютного. Мир... есть в бытии своем только жертва попустительствующей полноты Абсолютного...» — Свет Невечерний. 1994. С. 158), и от гегелевски-соловьёвской (дедуцирование творения) ее интерпретации. Согласно булгаковской концепции творения, изложенной в «Свете Невечернем», мир есть становление Абсолютного в относительном: с одной стороны, мир «реален в своей божественной основе», с др., — отделен от Абсолютного творческим «да будет!». Б. обосновывает существование «ничто» как метафизической основы становления; реальная же связь между Абсолютным и относительным осуществляется в самополагании Абсолютного как абсолютно-относительного. Для описания этого состояния Абсолютного Б. использует термин *Николая Кузанского coincidentia oppositorum* (лат. — совпадение противоположностей), т. е. двойственность в единстве неразличимости. При этом процесс саморазличения Абсолютного и абсолютно-относительного (сфера Софии) для Б. процесс кенотический. «Голгофа Абсолютного есть основа творения... Мир создан крестом, во имя любви подъятым на себя Богом. ...Ибо Бог есть Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ее есть жертва» (С. 159).

Эта концепция творения и твари, близкая сходным метафизическим конструкциям рус. философской мысли этого периода, противоречи-





ва (самые очевидные противоречия — непроясненность соотношения Абсолютного и абсолютно-относительного в самом Абсолютном и приписывание кеносиса не только Христу в мире, во спасение человека, но Абсолютному в творении): Б. пользуется не богословскими понятиями, а образами для ее раскрытия. Соотношение Бога и мира он образно передает как соотношение беременности и рождения: «...мир покоится в лоне Божиим, как дитя в утробе матери. Оно живет собственной жизнью, в нем идут свои особые процессы, принадлежащие именно ему, а не матери, но вместе с тем оно существует в матери и только матерью» (С. 158). «Мир покоится в лоне Божиим», но рождается в лоне Матери-земли. Эта же метафора («мир есть лоно»), правда, уже с неск. иной окраской, встречается в творчестве Б. вплоть до 30-х гг. Такое описание соотношения Творца и твари, данное в «Свете Невечернем», является художественным образом, к-рый помогает почувствовать красоту мироздания, но не логически непротиворечивой онтологической конструкцией. Подлинное прояснение этой интуиции неразрывно связано с его тринитарной онтологией (в частности, с учением о соотношении природы и Ипостасей Пресв. Троицы) и с его софиологией. Начиная с 1919 г., с «Философии имени», появляется новая модель описания отношения Бога и мира, закрепленная позднее в «большой трилогии» как соотношение Первообраза и образа (мира и человека): мир тварный по отношению к миру Божественному есть лишь его «образ и зеркало».

Софиология. Учение о Софии является центральным моментом во всей системе Б. и наиболее сложным и запутанным. В очерченном, оформленном виде София появляется в «Философии хозяйства» как «трансцендентальный субъект хозяйства», Хозяйка, хозяйствующая в мире, однако более полное и развернутое учение о Софии Б. разрабатывает в «Свете Невечернем» — в этой работе закрепляются основные черты его софиологии: 1) София как ипостась Божества; 2) София как тварно-нетварная посредница между Богом и миром; 3) София как «вечная женственность». Все эти моменты в посл. будут подвергнуты Б. значительной переработке в на-

правлении соответствия правосл. догматике.

София как ипостась Божества.

Б. изначально смягчает эту формулировку, чтобы не отождествлять Софию с Лицами Троицы. «...Как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и лицом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству» (Свет Невечерний. С. 186–187). Для Б. важно определить Софию как личность и как начало — эти моменты не будут пересмотрены в более поздних версиях его софиологии. Однако сама формулировка «четвертая ипостась» изначально являлась некорректной — именно она позднее стала объектом критики.

Уже в «Ипостаси и ипостасности» Б. пытается пересмотреть это определение Софии, трактуя Софию не как ипостась, но как особое состояние бытия — ипостасность. София как Откровение трансцендентного Божества по своему онтологическому статусу отличается и от трансцендентной Природы (*φύσις* или *οὐσία*), и от тварного мира; София не может иметь своей ипостаси — это делало бы Троицу четверицей («священное тричислие самозамкнуто и никакого приращения не допускает» — Ипостась и ипостасность. 2001. С. 28). Поэтому для корректного в догматическом отношении описания положения Софии как парадигмы и образца тварного мира Б. наряду с природой и ипостасью рассматривает еще одно возможное состояние бытия — ипостасность как особое состояние «принадлежности ипостаси», обретение полноты бытия не через свою, но через иную ипостась, «ипостасирование через самоотдание» (Там же). Ипостасность — это троичное бытие (природа) в ее откровении, к-рое качественно отличается от тварного бытия по статусу природ — Божественной (в случае с ипостаснос-

тью) и тварной: сближение первого со вторым обозначало бы диссоциацию Божественного в твари.

Однако понятие ипостасности, используемое Б. и в последующих его богословских работах, не снимало всех противоречий, связанных с онтологическим статусом Софии как явленной природы Св. Троицы. Если в «Агнице Божиим» Б. различает собственно Усию и Божественную Софию как совокупность ипостасных свойств, посредством к-рых Троица как Абсолютный Субъект явлена нам, то в «Софии, Премудрости Божией» Усия и есть София, Премудрость и Слава. София «не только есть самоопределение ипостасного Бога, но она сама существует для Бога и в Боге как Божество. При этом она не есть «четвертая ипостась», которая вносила бы четверицу во Св. Троицу, но она есть в Боге начало иное, чем Его ипостаси, Его Усия или божество Бога. ...Однако именно такое различие повелевается нам троичным догматом, который содержит учение не только о троичных ипостасях, но и об единости в их природе» (София, Премудрость Божия. Гл. 3: «София Божественная и София тварная». Л. 1; цит. по автографу рукописи, хранящейся в архиве Православного богословского ин-та в Париже). София «Ипостаси и ипостасности», выступающая как ипостасность, но не ипостась, в отличие от Лиц Св. Троицы не обладает статусом собственного бытия; обладая сущностью, не обладает существованием (в Лицах же сущность и существование совпадают). Онтологический статус Софии по отношению к Лицам Св. Троицы в богословии Б. 30-х гг. более фиксирован и отчетлив: София есть Усия, т. е. то общее для Ипостасей, отношение к к-рому определяет их личный характер, — здесь Б. ошибочно отождествляет Божественную природу с Софией. Понятие ипостасности трактуется теперь антиномически: «Бог имеет Усию-Софию или в этом смысле есть Усия-София — тезис тождества. София-Усия есть у Бога, принадлежит Ему как Его начало, корень, глубина Его бытия — тезис различия. Верно и то, и другое: Усия-София есть не-ипостасная сущность, и однако она не существует вне связи с триипостасной личностью Божией» (Там же. Л. 2). Такой статус Софии, по мнению Б., позволяет



дистанцировать Софию-Усию от Ипостасей и, вместе с тем, определить ее роль в жизни Св. Троицы.

София как «посредница». Онтологический статус Софии «Света Невечернего» двойственен: с одной стороны, «своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя», с др., «обращенная же к Ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита... Она есть горный мир умопостигаемых, вечных идей» (С. 189), «умный космос», мир энтелехий, предвечно «в Начале» существующих. Поэтому мир и есть и не есть София, будучи софиен «по сущности», он отличается от Софии по своему состоянию, как потенциальное, тварное, временное от актуальной нормы и энтелехии. Исходя из двойственного характера Софии, Б. рассматривает творение как творение «из ничего» и в то же время как «становление Софии в мире» («Мир в своем женственном «начале»... уже зарожден ранее того, как сотворен, но из этого семени Божьего, путем раскрытия в нем заложенного, создан мир из ничего» (Там же. С. 187), при этом онтологический статус Софии оказывается непроясненным и запутанным: неразличимы София как посредница, как мировое «все» — и мир как становящаяся София.

Эти моменты были переосмыслены и переопределены Б. в эмиграции; не последнюю роль в этом переосмыслении сыграл мистический опыт самого Б.: ему явилась София в алтаре храма Св. Софии в К-поле: «это не небо и не земля, свет небесный над землею — это не Бог и не человек, но сама божественность, божественный покров над миром» (Булгаков. Из дневника // Pro et contra. С. 153). Важную роль в толковании этого опыта сыграла софиологически понятая Б. метафизика света свт. Григория Паламы. София — это уже не просто «умное место» Платона, но скорее и прежде всего мир энергий, сфера нетварного света, область эпифании: «Премудрость Божия, София, есть Откровение трансцендентального существа Божия... Поэтому-то Софию необходимо понимать как τὸ ὄντως ὄν, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе» (Ипостась и ипостас-

ность. С. 25, 26). В «Ипостаси и ипостасности» Б. предлагает разграничить сферу Софии и природу Св. Троицы («Премудрость Божию, понятаю в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы... она есть единая для всех ипостасей основа или существо. Природа (φύσις) соотносительна ипостаси, как ее основа, София же есть откровение о Себе Триипостасного Бога, Слава Божия, неотделимая от Открывающегося, и, однако, в себе сущая, как содержание божественного откровения» — Там же. С. 26) — и откажется от этого различения в «большой трилогии». София — «раскрывающийся мир божественных энергий» — все же несет на себе отпечаток «посредницы» между Богом и миром (можно трактовать мир энергий как область, посредствующую между Богом и миром, и лишь позже появляется интерпретация Софии как «Совета Божия о мире»). Кроме того, София как «ипостасность» Божества вступает и как «ипостасность» тварной ипостаси — личности человека, что вступает в противоречие с булгаковским же учением об Абсолютном Субъекте-Троице и тварном «я»-ипостаси, не случайно в «Главах о Троичности» София отсутствует как конструктивный элемент онтологической модели и вообще не упоминается. Если в «Ипостаси и ипостасности» для Б. было важно подчеркнуть «энергийную» сторону Софии как принадлежащей всем трем Божественным Ипостасям («как по учению св. Григория Паламы энергии Божественные не приурочены лишь к одной из божественных Ипостасей, но открывают и всю Св. Троицу, так и каждую из ипостасей в соответствии ее вечных свойств, так же и София, как Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй Ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей» (Там же. С. 25), то в «Агнце Божиим» Усия есть Божественная Реальность, а Божественная София — совокупность свойств как форм явления Божественной Реальности, определяемых характером Ипостасей.

Софиология позднего периода творчества Б. предельно различает мир Божественный и мир тварный: второй есть «образ и зеркало» первого. Божественная София есть

«предвечные образы творения», поэтому и «виды тварного бытия не суть какие-то новые образы, нарочито найденные Богом для творения, но имеют для себя вечные божественные первообразы. Поэтому и тварный мир [находится в полном параллелизме] имеет на себе «некоторый отпечаток» мира Божественного, поскольку он имеет в себе полноту божественных идей или образов» (София, Премудрость Божия. Гл. 3. Л. 8). Тварная София есть отпечаток Божественной Софии в творении, ее образ или дубликат. «Тварная София онтологически тождественна с Софией Божественной как своим Первообразом. ...мир сотворенный есть тварная София, как принцип относительного, становящегося бытия, срастворенного с небытием, ничто; это и значит, что мир сотворен из ничего Богом», и хотя «мир и содержится в бытии своем Божественной силой или тварной Софией, но она не есть Бог, а только творение Божие» (Там же. Л. 11).

София как «вечная женственность». Такая трактовка Софии дается уже в «Свете Невечернем»: «София же только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она женственна, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность»», и далее, в сноске к этому фрагменту: «В этом смысле (т. е. отнюдь не в языческом) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она «богиня» — то таинственное существо, которое предки наши всегда изображали на иконах св. Софии именно как женское существо, однако отличное от Богоматери. Пример такого словоупотребления мы встречаем и у Вл. Соловьева в цикле его софийных стихотворений» (С. 187). Однако эта трактовка неизбежно влекла за собой интерпретацию «женственности» как «женскости», как принадлежащего женщине и женщинам, и, как следствие, — внесение половых квалификаций в полноту Троичной жизни, что абсолютно недопустимо. Именно этот момент вызывал большинство недоумений в период, предшествующий «спору о Софии», со стороны представителей раннего *евразийства* (П. Савицкий) и позднее обвинение со стороны «карловчан» (Ю. Граббе) чуть ли не в «мистическом блуде».



Однако такая интерпретация не предполагалась Б. (возможно, лишь в период написания «Света Невечернего», под влиянием Анны Шмидт). В «Мужском и женском в Божестве» Б. пытается освободиться от соловьевско-шмидтеанского влияния и предельно разграничить сферы «женственного» и «женского». Женственность, в отличие от «женскости», — внеполовая категория. «...Сама по себе женственность, — пишет Б. в «Мужском и женском в Божестве», — не есть пол, не есть женщина. Вечная Женственность есть Вечная Слава Божества, Шехина, Вечное приятие и откровение Божественной Жизни всех трех Божественных ипостасей, во Св. Троице славимого Бога. Но женственное существо не есть женское существо, которое вносило бы собою пол в область божественную. И Вл. Соловьев в своих поэтических видениях пошел дальше чем следует в сексуализации Вечной Женственности, превратив ее все-таки в женскую грезовскую головку и тем подав повод для настойчивых домоганий А. Н. Шмидт на эту же самую роль. Разумеется, здесь приходится считать с неточностью и недостаточностью человеческого языка для выражения области божественной жизни, рокового вхождения плотской чувственности в духовную область, но какою-то фамильярностью отмечено отношение к этой теме у Вл. Соловьева и это не соответствует его собственному богословствованию, и подало повод не только Шмидт, но и Блоку (да и не ему одному) тащить «Прекрасную Даму», «Незнакомку» и под^{обное} на площадь, как Возлюбленную Песни Песней, которая на стогнах города подвергалась нападению при поисках своего Возлюбленного. Итак, Женственность не есть женщина и не становится ею» (С. 357). В «Ипостаси и ипостасности» происходит окончательно различие между «женственным» и «женским» (С. 29. Примеч.): София — «женственное» (а не «женское») рецептивное, воспринимающее начало — начало девственное, «целокупность твари», что позволяет сблизить софиологию с мариологией. Квалификация «женскости» почти в физиологическом смысле (мир есть лоно) теперь принадлежит понятию субстанции, меонального начала мира. Б. достаточно четко противопоставляет поня-

тия «ипостась» и «субстанция», хотя в предшествующих «Главах о Троичности» «Лекциях о Троичности», читанных в Праге, он определяет «ипостась» как «substitutia», «субстрат», Божества.

Тема «женственности» теснейшим образом связана с булгаковской мариологией, допускающей сближение Софии и Богоматери: «Мир, как тварная София, в боговоплощении есть Логос в Божественном <единстве> [естестве] своем, и Мария в <человечестве> [человеческом]. Если, как Логос, тварная София или мир есть Христос (Христософия), то, как Мария, она есть Церковь, — торжество в мире тварном Софии небесной. Мир в Софии есть дитя божественного рождения, и он же есть Мать, Дитя-Мать» (Ипостась и ипостасность. С. 34. Текст в угловых скобках по машинописному варианту, в квадратных — по публикации). Специфически-софиологические коннотации мариологии (и особенно интерпретации оппонентами Б. Софии как «женского» начала в Божестве) стали объектом критики фактически сразу же, как только были зафиксированы в «Ипостаси и ипостасности» и особенно в «Купине Неопалимой» (статья еп. Иоанна (Максимовича), направленная против софиологии, называлась «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли»). В работе «София, Премудрость Божия», в к-рой должны были, по замыслу Б., быть сняты все противоречия и недоразумения, а также в ст. «Мариология в четвертом Евангелии» мариология излагается как законченное учение, с одной стороны, призванное показать противоречие католич. догмата о непорочном зачатии — освобождение Девы Марии от первородного греха означало бы отделение Ее от человечества, от тварной человеческой природы, и, как следствие, сделало бы иллюзорным Боговоплощение, — а с др. — раскрыть основные черты софиологической доктрины позднего периода творчества Б. Человеческая природа Божией Матери, согласно правосл. богословию, — это подлинно человеческая природа, тварная и смертная, но в ней сосредоточена вся сила святости предшествующих родов и личной святости Самой Богородицы, Она свята «хотя и не по природе, но по благо-

дати, по приятию Даров Св. Духа» (Ипостась и ипостасность. С. 34). Богоматерь не есть Божество. Б. именует Ее «ипостасным человечеством Христа», «духоносицей», «иконной» или «ликом» Божественной Софии и, как точное соответствие образу Первообраза, — Софией тварной. Однако София тварная есть не только Богоматерь, но и онтологическое основание всего тварного мира вообще, «Мария есть творение, достигшее софийной высоты» (Там же. С. 33).

Философия имени. В онтологической системе Б. в качестве еще одного (кроме Софии) связующего звена между Богом и миром выступает Имя. Трактовка проблемы соотношения Св. Троицы и Первосуждения как основания для разворачивания космических мистерий и человеческого действия в мире указывает на возможность 2 направлений — от Бога к миру (благодать) и мира к Богу (именование). Философия имени Б. теснейшим образом связана с тринитарной онтологией крымского периода и с философской трактовкой Троицы как «треугольника АВС». Первосуждение (А есть В, где А — субъект, В — предикат, а С — соединяющая их «природа» или связка) не есть Троица, но лишь ее эквивалент, образ в тварном мире, образ принципиально противоречивый, к к-рому термины «природа» и «ипостась» применимы только как аналогия или метафора. Философский анализ грамматики позволяет, по мысли Б., свести все имеющиеся в языке части речи к 3 основным формам: местоимению, имя существительное и глагол. Подчиняясь своей универсальной сверхзадаче (уловить в речи онтологическую троичную схему), философ возводит, соотносит «по образу и подобию», предложение к Первосуждению; при этом местоименность играет роль «онтологического крюка», на к-рый «вешается» (терминология Б.) субъект-существительное, глагольность (широко трактуемой) отводится роль абсолютной предикативности; онтологическую роль («у-себя-бытие» — завершение круга) играет связка. Любое имя, утверждает философ, «есть антиномия: алогическое-логическое, невыразимо-выражаемое, из недр бытия рождаемое слово» (Философия имени. 1953. С. 48).





В различении существительного и глагола заключен первичный акт мышления и познания. Имя (имя существительное) есть живое свидетельство того, что нечто есть, и эта данность является первичным, неразложимым далее онтолого-гносеологическим актом. Это «приурочивание к точкам бытия» всякой мысли о мире и конституируется в той грамматической форме, к-рая называется «именем существительным» — именем, знаменующим бытие, а не только «идею» или «смысл». Местоимение (местоимение) мыслится в этом случае как темя имени, «неизменно отбрасываемая им», «молчаливый мистический жест, который всегда присутствует в имени»; знаменование Первосудения, «точка зрения субъекта» на мир, «онтологическая рама», в к-рую вмещается все бытие (и бытие самого Я). Имя есть неразвернутое предложение (А есть нечто), причем существеннейшая роль в акте именования отводится связке (есть, «ЕСИ»): коль скоро онтологический акт именования есть облечение, воплощение идеи-логоса в слово-плоть, необходима нек-рая сила, нек-рая энергия, осуществляющая это воплощение. Имя-феномен есть проявление или откровение «вещи в себе», «ноумена», сущности-усии, в нем проявляется ее действенность — энергея. В этом заключается антиномичность (но вместе с тем и разрешение антиномии) имени существительного: «то, что именуется, неизменно, трансцендентно слову — идее, выражающей модус космического бытия... То, чем именуется она, есть сказуемое, феномен по отношению к этому ноумену, его *ἔρως*, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное... Мостом над бездной, клеєм, соединяющим ноумен с феноменом, в слове является подразумеваемая связка есть...» (Там же. С. 69). В имени непосредственным образом осуществляется реальная связь между Богом и миром, ноуменальным и феноменальным бытием: ноумен просто есть феномен. Имя, т. о., являет собой отпечаток Троичности в мире: «Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном, и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действенно, утверждает себя именованиєм, в связке опо-

знает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)» (Там же. С. 70). Проявляемая в именовании сущность-усия есть София, Мудрость мира, всеовершенный замкнутый организм идей, мир как космос (порядок). Феноменальный мир (как хаос) есть становящийся космос, софийный по своей сущности, но несофийный по состоянию. Поэтому «смыслы-идеи» нашей обыденной речи имеют основание в мире идей, но это идейное содержание может быть замутнено или искажено.

Поэтому «философия языка» начинается для Б. с необходимости установить сущность слова — «интуицию слова, узрение его в его собственном бытии, в его идее» (Там же. С. 7), констатировать его эйдетическое содержание, а не историю его существования, не генезис. При этом Б. не ограничивается перечислением непосредственных предикатов слова, речь идет о постепенном, «послойном» приближении к его подлинной сущности, в последовательном отвлечении от его погруженности в «другое», чтобы на следующем этапе анализа определить специфические моменты этой погруженности. Б. выделяет ряд определений слова, каждое из к-рых обозначает собой четко фиксируемую ступень приближения к сущности: качественно определенное двуединство сущности и инобытия, взятое каждый раз в разной предметной данности: 1) соматическое двуединство: тела слова («звуковая масса», «соединение звуков голоса и шумов» (Там же. С. 9)) и формы слова, к-рая предполагает оформляемую им материю — весь универсум его практических воплощений; 2) формально-смысловое двуединство: слово есть смысл, сращенный с формой; 3) космо-логическое двуединство: слово есть самосвидетельство космоса в нашем духе; слово как качество бытия есть идея, проносимая во внутреннем мире человека и вместе с тем вовлеченная в процесс обыденной речи. Космо-логический аспект слова обозначает, что слова-идеи мыслятся как метафизическая подоснова вселенной; 4) символическое двуединство: соединение в слове энергии сущности и знака, «соединение слова самих вещей и человеческого о них слова» (Там же. С. 26). В этом случае речь идет об осуществлении энергии пер-

восущности в знаке, а не о приписывании смысла денотату. В языке существует некая первичная данность («монограмма бытия», идея), к-рой соответствует творчески осуществляемая заданность (движение к проявлению, выявлению этой идеи, явлению смысла). Первослова — живые словесные мифы, по поводу к-рых у человека возникают именованья; 5) антропокосмическое двуединство: поскольку содержание слова есть космическая сила, то можно сказать, что через человека — через микрокосм, в к-ром осознает и осуществляет себя космос, — слово говорит, является миру. Именно антропологическая природа слова делает его символом: язык есть явление социально-историческое и вместе с тем метаисторическое, поскольку метафизической основой объединенной речи является «внутренний» язык, не говоримый, но говорящий в нас.

Учение о Св. Троице. В «Свете Невечернем» Б. впервые в своем творчестве обращается к теме Пресв. Троицы; он трактует троичность традиционно для рус. философии — в духе триединства истины, блага и красоты; ума, тела и души и проч. Традиционно и указание на то, что «триипостасность присутствует в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, отвлеченные начала истины, добра и красоты... обречены на трагическую неутоленность» (С. 245). Однако в метафизике «крымского периода» эта тема становится центральной и получает дальнейшее развитие в «Ипостаси и ипостасности», «Главах о Троичности» и «Агнце Божиєм». От платонической интерпретации соотношения элементов триады (благо-истина-красота) Б. переходит к онтологическому исследованию догмата о Св. Троице. Отношение к догмату вообще у Б. до и после принятия священства совершенно различно. С т. зр. Б., «догматы, рождаясь из спора, имеют характер волевых утверждений (согласно правосл. богословию, догмат содержится в Откровении. — А. Р.). Они отличаются в этом смысле от теоретического познания и психологически сближаются с тем, что носит название «убеждения». Формы, в которые они облакаются, их логические одежды, заимствуются из



господствующей философской доктрины... Однако отсюда никоим образом не следует, чтобы они порождались ею... Догмат есть имманентизация трансцендентного содержания религии» (С. 65); т. е. философская конструкция является логико-онтологическим каркасом догмата. С точки же зрения Б. — автора «Трагедии философии», «догмат христианский как не только критерий, но и мера истинности философских построений — таков имманентный суд над философией, которым она сама себя судит в своей истории» (Трагедия философии. От автора // Соч.: В 2 т. Т. 1. 1993. С. 311): именно догмат является подлинной основой, мерой истинности и каркасом философии.

Метафизика мироздания и мыслящего духа в «Философии имени» и в «Трагедии философии» описывается о. Сергием с помощью универсальной формы «Я есть нечто», «Я есть А»: это Первосуждение, «трехчленная формула, содержащая в себе логическое триединство и тройственность моментов связывающая в нераздельность» (Трагедия философии. 1971. С. 93). Субъект-объектную связь Я и не-Я, ипостаси и природы нельзя вместе с тем трактовать как простое полагание философии тождества, как это было в «Философии хозяйства». Полагание (А полагает свое иное для того, чтобы объединиться с ним в А той же онтологической структуры, но высшего порядка) заменяется предложением, где каждый элемент суждения несводим и не может быть сведен к др. Соотношение Бога и мира Б. трактует сугубо философски, как изоморфное Первосуждению, где в качестве субъекта выступает Бог как Троица, предиката — мир, в качестве связки — София как «ипостасность», залог связи между Богом и миром.

Для Б. является аксиомой, что трансцендентное (Абсолютное), во-первых, есть и, во-вторых, будучи иноприродным тварному разуму, вступает с ним во взаимодействие. «В основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствующий живым образом мысли, т. е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность я, субъект, подлежащее; природа я, раскрывающая себя в нем и перед ним, — сказуемое; и

самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание или самоутверждение я... Ипостась, мыслительный образ, бытие (природа) — таково триединство субстанции, ее статика и динамика» (Там же. С. 322). Эта сфера «дологического констатирования», в метафизике «крымского периода» обозначаемая как сфера субстанции или Первопредложения, выделенная и определенная т. о., имеет четкую топическую структуру и обладает рядом важных характеристик.

Прежде всего «субстанция есть как бы равносторонний треугольник А-В-С, углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие». Во-вторых, «прохождение углов» этого треугольника не есть диалектическое саморазвитие понятия, «напротив, они выражают собой онтологические соотношения, которые даны для логики и ею не могут быть преодолены». В-третьих, порядок расположения элементов фиксирован, и достаточно жестко фиксирован, следующим образом: «подлежащее, ипостась, есть первое; сказуемое, εἶδος, второе; связка, бытие, φῶς, третье». Примерно такое же соотношение между элементами субстанциальной триады дается и в «Философии имени»: «Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрит в бытии имманентном, раздельном, и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действительно, утверждает себя именованием, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)» (С. 70). Эти фрагменты содержат в себе ряд парадоксальных моментов. Наиболее существенный из них: под «ипостасью» Б. имеет в виду одновременно и Лицо Троицы и философское понятие, его триада заставляет вспомнить не только гегелевскую триаду (бытие — сущность — понятие), но прежде всего соловьевскую онтологическую модель, зафиксированную в «Философских началах цельного знания» («в-себе-бытие» = Отец, «для-себя-бытие» = Логос или Христос, «у-себя-бытие» = Св. Дух), и определенную там же роль «первой материи» как сущности Св. Троицы, к-рая может быть истолкована (в «Чтениях о Богочеловечестве») как «второе произ-

веденное единство», или София, и к-рая по своему бытийному статусу близка к deitas, нек-рому доипостасному единству («нечестивое и двусмысленное выражение, которым оперируют иногда католич. богословы» — Главы о Троичности. С. 123), с помощью к-рого и объясняется исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына. Кроме того, между элементами субстанциальной триады и Лицами Св. Троицы практически невозможно установить адекватные корреляции: «подлежащее» не есть напрямую «Отцовство», «эйдос» не есть Сыновство, «бытие», «связка» или «природа» не есть Св. Дух. Результатом переосмысления всех этих парадоксов стали «Ипостась и ипостасность», «Главы о Троичности», позднейшие добавления к «Трагедии философии» и тринитарная онтология «Агнца Божия».

Непостижимая для рассудка совокупность Трех в Одним, существование Ипостасей неслиянно и нераздельно является центральным моментом христианства, ключевые понятия для его корректного описания — «природа» и «ипостась». В правосл. богословии соотношение между Единцей и Троицей описывается с помощью терминов «οὐσία» и «ὑπόστασις». Соотношение между сущностью и Ипостасями Св. Троицы, отношения Ипостасей друг к другу, проблема «природы»-сущности и ипостасных свойств; тварной и нетварной природы в сложной ипостаси Богочеловека и шире — Богочеловечества (к-рое трактуется Б. вовсе не в духе соловьевского Богочеловечества как всеединого софийного организма) как соединения тварной и нетварной природ в сложной богочеловеческой ипостаси; наконец, учение о Св. Троице как основании антропологии — все эти темы являются центральными в богословии Б. «парижского периода». С т. зр. Б., к 1-й трети XX в. время потребовало новых трактовок центральных понятий христианства; термины «ипостась», «сущность», или «природа», и др., быть может, неск. иначе, чем у св. отцов, рассматриваемые, полагал Б., могут дать возможность наиболее точно определить границы правосл. антропологии, показать связь учения о Св. Троице и учения о Христе с учением о человеческой личности. Поэтому предметом критики Б. в его учении

о Св. Троице и соотношении Ипостасей и сущности (природы) Божества и ипостасных свойств является не святоотеческое учение как таковое, но использование каппадокийскими богословами, прп. Иоанном Дамаскиным и в католич. тринитарной теологии (особенно у Фомы Аквинского) категорий сущности (природы) и ипостаси, как ему представляется, в смысле Аристотеля и недостаточное внимание к личностному моменту.

Отношение между сущностью и Ипостасями Св. Троицы Б. представляет уже в «Ипостаси и ипостасности». Бог — это Абсолютный Субъект, триипостасно существующее Я; при этом каждая ипостась есть истинный Бог, «существуя через другие ипостаси, от нее нераздельные», и «имея одну общую божескую природу, не сливаясь и не разделяясь, так что не Три Бога, но Единица в Троице и Троица в Единице» (С. 21). Качественное различие Ипостасей (Отец, Сын, Св. Дух) диктует онтологическое соотношение между ними: «Отец первоначальная, первоисточная, первоначальная ипостась, открывающая себя во второй, в Сыне, и исходящая из себя к Сыну в Духе Св. ...Отец, источник первоначала, первоволя, рождает Единородного Сына Слово Свое» (С. 22) — именно поэтому Сын есть Высказывание (а Отец — Высказывающий), Говоримое (а Отец — Говорящий); высказывание же является двуединым действием, в к-ром присутствует и процесс высказывания («акт Слова»), и его содержание или смысл (факт Слова) (С. 23), Премудрость Отца в Сыне; точно также в исхождении Св. Духа от Отца к Сыну и через Сына необходимо различить акт исхождения от его содержания — Славы Божией. Для Б. важно определить «способ взаимодействия» Ипостасей. И «Открывающийся», «Говорящий», и «Открываемый», «Говоримый», равночестны в единстве своей природы и взаимной любви, однако «любовь двух еще не осуществляет абсолютности Субъекта, ибо не смыкает своего кольца. Рождая Сына, Отец исходит к Нему любовью в Духе животворящем, и Дух как живая Ипостасная любовь Двух между Собою, замыкает в триединстве взаимность любви, через что раскрытие природы Абсолютного субъекта, обнаружение природы и силы я через ты и мы» (С. 22).

Именно диалог между «я» и «ты», а не «диалектика понятий» становится центральным для определения принципа взаимоотношений между Лицами Троицы в «Главах о Троичности». Философская модель диалога вообще, и диалога «я-ты» в частности, в 20-х гг. XX в. разрабатывалась во мн. философских системах — от достаточно близких Б. систем свящ. П. Флоренского, Франка и М. Бахтина до системы М. Бубера. Булгаковская модель диалога «я-ты» соответствует им и вместе с тем показывает возможность использования новых языков описания для решения труднейших богословских вопросов. «Я», с одной стороны, самодовлеюще, с др. — полагает не-я как свою противоположность. Если в период «философии хозяйства» под «не-я» понимался прежде всего мир объектов или вещей, то в метафизике Б. зрелого периода подлинное, «живое» «не-я» — это «ты», др. субъект, к-рый не выступает по отношению к «я» в качестве объекта или вещи, но выступает как «со-я», или «ты». Для замыкания же триады необходимо еще и полагание 3-го элемента, к-рый может выступать либо как «он» (3-е лицо грамматики по отношению к «я» и «ты»), либо как «мы»: «я в своей соборности»: «мы есть онтологическая любовь в я, которая живет не только в себе, но и в ты и в он, поскольку любовь есть именно жизнь в другом и другим» (Главы о Троичности. 2001. С. 60).

Однако в тварном мире полный переход от «я» к «ты» невозможен: «я», полагая свое другое, как «ты», неизбежно накладывает на себя ограничение: парадоксальным образом «я» существует лишь постольку, поскольку существует «ты» или «он»: др. личность, др. субъект. Эта ситуация, по Б., наиболее адекватно описывается евангельской формулой «возлюби ближнего, как самого себя». Б. различает акт «я» (его самосознание) и факт «я» (его фактическое бытие): самосознание-любовь тяготеет к соборности, бытие полагает границы. В Абсолютном Субъекте, в Троице, актуальность и фактичность совпадают; бытие Другого (Ты или Он) по отношению к Я не накладывает на Я никакого ограничения. Природа (φύσις или οὐσία) Абсолютного такова, что Я Абсолютного Субъекта есть одновременно и Ты и Он; и только поэто-

му мы можем говорить о равночестности Ипостасей: «В абсолютном Я-Мы все три Я не различаются, но и не сливаются: отождествляются, но не поглощаются взаимно, пребывая в нераздельности и несмешении. Треугольник Я, имеющий на своих вершинах я, ты, он, может быть поворачиваем вокруг оси вправо и влево, причем место отдельных вершин его меняется, но это изменение отношений не имеет значения: во всяком положении он соответствует Я, как каждый из его углов в отдельности и все три в совокупности» (Там же. С. 80). Троичность есть сфера Субъекта, в к-рой совпадают Я и «не-Я» как актуальность и потенция. Образ Троицы — уже не абстрактный равносторонний «треугольник ABC», но «треугольник Я» с «вершинами я-ты-он», символом к-рого является Св. Крест: «Святой крест, — пишет Б., — есть символ не только нашего спасения, но и жизни самой Св. Троицы» (Там же. С. 97); в каноне Св. Кресту говорится: «Крест трисоставный, Троицы бо носит триипостасный образ». («Графический образ Креста есть пересечение двух перпендикулярных линий, образуемых тремя точками» — Там же. С. 98.)

Такая трактовка позволяла Б. избежать упрека в следовании католич. тринитарной онтологии, поскольку каждое Лицо Троицы является действительно Лицом, неразрушимым единством уникальных черт, определяющих уникальное же отношение природы и конкретной Ипостаси. Именно имперсоналистический характер католич. концепции Filioque является основанием ее критики. Главный аргумент католич. доктрины, согласно Б., заключается в том, что «если бы Св. Дух не происходил от Отца и Сына, то между Духом и Сыном не было бы взаимоотношения, и потому Дух не отличался бы от Сына, — другими словами, не мог бы для него возникнуть. Следовательно, ипостась Духа вне такого соотношения как будто не существует, так же как обе первые, до всякого взаимоотношения, которое и является только их раскрытием друг для друга (а отнюдь не взаимопроникновением)» (Там же. С. 158). Для Б. Ипостаси являются Личностями и существуют предвечно. Характер же их качественного отличия друг от друга раскрывается для нас в различном отношении их к общей природе.



В «Агнце Божиим» эти интуиции получают логически завершенные и отточенные формулировки. «Рационально это может быть выражено только в равенстве неравного: I а) Св. Троица отличается от каждой ипостаси, неравна ей; б) Св. Троица равнобожественна каждой ипостаси, следовательно, равна ей. II а) Св. Троица обладает единой природой; б) каждая ипостась также обладает единой природой; следовательно, обладание единой природой равно и различно для Св. Троицы и отдельной ипостаси» (Агнец Божий. 2000. С. 127). Природа — Божественная реальность, или усия,— прозрачна для Лиц Св. Троицы (точно так же, как тварная природа непрозрачна, непроницаема для твари); природа и есть та Божественная реальность, по образу и подобию к-рой творится реальность относительная. При этом Б. различает собственно усию-реальность и Божественную Софию как совокупность ипостасных свойств, посредством к-рых Св. Троица как Абсолютный Субъект явлена нам.

А. И. Резниченко

Христология Б. получает систематическую разработку только в его поздних сочинениях. В работах, написанных до эмиграции, просматриваются 2 основных направления — апологетическое и положительное,— подготовившие условия для последующего обсуждения христологической проблематики. Апологетическое направление представляет собой критику протестант. теологии с ее основным вопросом об «историчности Христа» и сравнительной мифологии и сравнительного религиоведения, учений, объединяющих разные религии с христианством по внешним признакам в вероучении и богослужении (Современное арианство // Тихие думы. 1918. С. 178–179). Б. отмечает, что вопрос об историчности Христа «совсем не существует для церковной веры с догматом о богочеловечности Христа и божественном характере основанной Им Церкви» (Там же. С. 157).

Положительное учение Б. о Христе, складывающееся под влиянием учения Церкви и христ. богословия, софиологии в России, учений об Абсолюте в нем. философии, выдвигает на первый план ряд ключевых тем, имеющих принципиальное значение для построения его философско-богословской системы: 1) Бого-

воплощение и Богочеловечество; 2) Воскресение и спасение; 3) Церковь; 4) Христос и антихрист; 5) Христос и София, душа мира. Однако рассмотрение этих тем даже в главной работе этого периода — в кн. «Свет Невечерний», не отличается ни последовательностью, ни систематичностью; этому препятствует как структура книги, составленной из разделов: Божественное ничто; мир; человек,— так и постановка темы Софии Премудрости Божией в качестве центральной и определяющей. К тому же характер обсуждения богословских тем, предполагающий, согласно общему замыслу Б., внутреннее единство философии и религии, нередко обнаруживает противоположность и несовместимость философских и богословских подходов, неясность и двусмысленность определений и несет на себе отпечаток влияния протестант. кенотического богословия.

Воплощение Сына Божия, Логоса, Б. рассматривает в кн. «Свет Невечерний» как «конкретный кенозис», к-рому предшествует «общий изначальный кенозис Божества в миротворении» (1917. С. 335); он считает, что Боговоплощение было предпринято на Предвечном Совете о сотворении человека (Там же) и ссылается для обоснования этой мысли на послания ап. Павла (1 Кор 2. 7; Еф 1. 3–14; 3. 8–11) и ап. Петра (1Петр 1. 19–20); связывает Боговоплощение с необходимостью исправления поврежденной грехом человеческой природы и видит в нем акт «нового и окончательного творения мира» (Свет Невечерний. 1917. С. 336). В учении о Богочеловечестве Иисуса Христа, признавая неслиянное и нераздельное соединение в Нем двух естеств — Божественного и человеческого — и соответственно — двух волей, Б. говорит об антиномии абсолютного и относительного, сверхтварного и тварного, вечного и временного; исходя из анализа этой антиномии, он признает, что невозможно представить в вечности процессы, происходящие во времени, вместе с тем вопреки сказанному делает вывод, что Боговоплощением «временность, процесс вводится в жизнь Св. Троицы» (Там же. С. 339).

В работе «Ипостась и ипостасность» (Scholia к «Свету Невечернему»), написанной в качестве дополнения к «Свету Невечернему», об-

суждение темы Боговоплощения и Богочеловечества поставлено в прямую связь с учением о Софии, Премудрости Божией. О. Сергий пишет о софийной природе в 2 ее аспектах — божественном и человеческом — и утверждает, что воссоединение обеих природ в одной Ипостаси Логоса свидетельствует «об изначальном единстве их в Софии» (2001. С. 31). Т. о. он истолковывает Боговоплощение как соединение 2 аспектов Софии и не замечает, что учение Церкви о двух природах и двух волях в Богочеловеке он подменяет учением о Софии в 2 ее аспектах и тем самым воссоздает аполлиарианство в его новой версии. *Аполлиария Младшего*, еп. Лаодикийского, и Б. объединяет то, что, пытаясь понять Боговоплощение, они логикой своих рассуждений утверждают единственность Божественной природы в Богочеловеке. Учение Аполлиария опирается на следующие положения: 1) невозможно существование природы без ипостаси, а признание двух природ требует признания двух ипостасей; 2) человек есть соединение духа (πνεῦμα, νοῦς) и души и тела; 3) Боговоплощение не может рассматриваться как соединение Логоса и духа — высших духовных начал Бога и человека (двух лиц); 4) Боговоплощение есть замещение человеческого духа Божественным Логосом, т. е. восприятие Божественным Логосом не всего человека, а только души и тела человека. Во Христе Бог воспринял, по Аполлиарию, усеченную человеческую природу, плоть (σάρξ) без духа (ума), т. о., совершилось Боговоплощение без вочеловечения Бога. Отсюда следует, по убеждению Аполлиария, что надо исповедовать не две природы Богочеловека — Божественную и человеческую,— а одну природу Бога Слова воплотившегося. Позиция Б. сложнее: с одной стороны, отношения между Софией Божественной и Софией тварной таковы, что не оставляют сомнений относительно одной Божественной природы во Христе; с др., формально признавая учение Церкви о двух природах и одной Ипостаси в Богочеловеке и в то же время разделяя учение Аполлиария об отношении между природой и ипостасью, Б. пытается в Ипостаси представить вместе Божественную и человеческую ипостась, усматривая их связь





в некоем Богочеловеческом духе (см. ст. *Аполлинарианство*).

К этим новшествам в богословии присоединяется софиологическое толкование рождения Богомладенца Божией Матерью (Там же. С. 32–33); в частности, Б. пишет: «Если как Логос, тварная София, или мир, есть Христос (Христософия), то как Мария, Она есть Церковь» (Там же. С. 34).

Важнейшим этапом в христологии Б. становится кн. «Агнец Божий»; она включает исторический анализ и теоретическое исследование основных проблем христологии. В исторической части Б. подробно, опираясь на большое количество источников, освещает христологические споры в древней Церкви (1933. С. 9–139). Он дает в целом высокую оценку христологии Аполлинария Младшего, еп. Лаодикийского, к-рый, по его мнению, «остался не понят современниками» (С. 15) по причине своей антропологической терминологии (Там же), но его «схема», считает Б., тождественна халкидонскому пониманию (С. 340). Отмечая, вслед за др. исследователями, особенности александрийского богословия (в лице свт. Кирилла Александрийского, выдвинувшего на первый план в учении о Богочеловеке Божественную природу) и антиохийского богословия (подчеркивающего совершенное восприятие человеческого естества в Богочеловеке), Б. полагает, что основной причиной взаимонепонимания этих школ и неспособности прийти к халкидонской формуле стало отсутствие вопроса (сформулированного Б. на манер Канта), ««как возможно» богочеловечество, каковы его общие предусловия?» (С. 65).

Оценивая халкидонское определение в качестве «догматического чуда» и отмечая сложности и опасности, к-рые возникают при попытке истолкования догмата, о. Сергей пишет: «Халкидонский догмат есть не только норма вероучения, по которой должно мерить церковное сознание, но он дан человеческой мысли и как высшая и предельная проблема богословского и философского постижения» (Там же. С. 80). Понимание халкидонского определения одновременно как «нормы» и богословско-философской «проблемы» объясняет двойственное отношение Б. к этому догмату; с одной

стороны, он рассматривает его как непреложную истину, с др., считает возможным разрабатывать его «понятиями современной мысли» (Там же. С. 18) в качестве «проблемы».

Исследование христологической проблематики в «Агнце Божиим», включающее 3 темы — Боговоплощение; Эммануил и Богочеловек; Дело Христово, предваряется 2 главами — София божественная и София тварная, представляющими софиологическое толкование учения о Св. Троице и учения о мире и человеке.

К новым темам, к-рые обсуждаются в главе «Боговоплощение», относится дискутируемый в богословии вопрос, совершилось ли бы Боговоплощение помимо грехопадения. Отвечая на этот, по мнению Б., некорректно сформулированный вопрос, необходимо принять во внимание, что: 1) Боговоплощение предопределено на Предвечном Совете, до сотворения мира; 2) Боговоплощение не может ставиться в зависимость от человека, его греха — «Бог и сотворил мир для Боговоплощения, а не мир вынудил у Бога Боговоплощение чрез грехопадение человека» (Там же. С. 193); 3) Бог мог спасти человека др. средствами, нежели Боговоплощение; 4) грехопадение человека не может рассматриваться как предустановленное и неизбежное. Поэтому, полагает о. Сергей, следует разделить общий смысл Боговоплощения и его конкретную форму; «конкретно Боговоплощение свершилось именно как искупление» (Там же. С. 193–194), но оно свершилось бы даже помимо грехопадения, что и предполагает наличие общего смысла Боговоплощения как отношения к миру вообще. Этот общий смысл Боговоплощения, его «непреложную преустановленность» Б. связывает с жертвенной любовью Бога к человеку, к творению, с Его попечением о человеке и мире, стремлением их обожить. Рассматривая Боговоплощение как соединение со всем человечеством и даже с миром, как самоуничужение Бога, к-рое «доходит до того, что и само Боговоплощение зависит не только от Бога, хотящего его в любви Своей к твари, но и от этой последней, притом как в ее природе, так в ее свободе» (Там же. С. 196), Б. из этих положений делает вывод, что Боговоплощение само по себе следует понимать как «внутреннее ос-

нование творения», «целепричина» (Там же. С. 196).

Др. вопрос, к-рый обсуждает Б., — это участие Лиц Св. Троицы в Боговоплощении. Объясняя воплощение Сына Божиего как «демиургийной ипостаси», Логоса мира, о. Сергей в связи со своим учением о Софии-Усии пишет: «Логос есть в этом смысле ипостасная Премудрость Отчая, открывающая Себя в Божественной Софии, а затем и в тварном мире» (Там же. С. 198–199).

Если, по мнению Б., невозможно говорить о Боговоплощении Отчей ипостаси по причине ее абсолютной трансцендентности («как во Св. Троице, так и в творении, Отец открывается чрез Сына в Духе Св.» — Там же. С. 199), то участие Духа Св. в Боговоплощении совершается «чрез освящение человеческой плоти схождением на Деву Марию, на Богомладенца, а затем на Христа, крестившегося в водах Иорданских» (Там же); в итоге Б. приходит к следующей формуле Боговоплощения: «Сын воплощается как Личность, Дух же Св. участвует в боговоплощении чрез Им освящаемую «плоть», т. е. душевнотелесную человечность» (Там же).

Учение о Богочеловечестве предваряется теоретическими рассуждениями о характере взаимоотношений между природой и ипостасью, общим обсуждением проблемы «воипостасирования» и констатацией того, что в Св. Троице при одной природе три Ипостаси, в Богочеловеке две природы соединены нераздельно в одной Ипостаси, а человечество многоипостасно при единичности его природы. Полагая, что халкидонское определение остается «богословски неразъясненной схемой» (Там же. С. 207), Б. считает, что ключ к пониманию этой проблемы находится в исследовании самой «онтологической возможности» «воипостасирования» Логоса в человеческой природе (Там же. С. 207).

Мысль о том, что ипостась и природа соединены неразрывно и образуют «единый живой и живущий дух» (Там же. С. 206), становится фундаментальной предпосылкой учения о. Сергия о Боговоплощении. Исходя из этой ошибочной — как в понимании самой ипостаси, так и в толковании ее отношения к природе — предпосылки, Б. приходит к серии ошибочных выводов,



ведущих к несторианской ереси: 1) что необходимым условием воипостасирования Логоса является «некоторое изначальное тождество между Божеским Я Логоса и человеческим я» (Там же. С. 209); это тождество между Ипостасью Логоса и «ипостасным человеческим духом», к-рый, по учению Б., имеет «божественное нетварное происхождение от «дуновения Божия»» (Там же), придает Логосу характер Богочеловеческого духа и противоречит смыслу Боговоплощения; 2) что воипостасирование становится возможным только потому, что «Ипостась Логоса должна быть человечна», а человек, природа к-рого неразрывно связана с ипостасью, — «богочеловечен» (Там же); 3) «что не только человек есть богочеловек в своем предназначении, но и Логос есть предвечный Богочеловек, как первообраз человека» (Там же. С. 210; см. также: С. 137). В. Н. Лосский в работе «Спор о Софии» писал: «Богочеловек для о. С. Булгакова не «сложная ипостась» двух природ, совершенный Бог и совершенный Человек в единстве личности, а нечто среднее — не Бог и не человек, носитель какой-то новой природы «Богочеловечества»» (М., 1996. С. 59).

Эти положения, несмотря на их принципиальную важность для христологии о. Сергия, подготавливают почву для ее основного результата — истолкования двух природ во Христе как Софии Божественной и Софии тварной (Невеста Агнца. 1945. С. 219–239). Для этого Б. к общим основаниям, вытекающим из софиологического истолкования триадологии, в частности, концепции Софии как не-ипостасной усии, присоединяет и метафизические рассуждения о необходимости единства Божественного и тварного мира и усматривает это единство — в Софии (Там же. С. 222), приводит аргументы от человека, «который является в тварном своем естестве Софию нетварную» (Там же. С. 223); поэтому — «принятие Логосом человеческой природы связано с ее софийностью» (Там же. С. 225) и др.

В понимании двух природ во Христе как Софии Божественной и Софии тварной обнаруживается ошибочность и софиологических предпосылок богословия Б., и пути, к-рому он следовал. Ошибки, допущенные Б. в толковании Боговопло-

щения и Богочеловечества Иисуса Христа, накладывают отпечаток на мн. построения в его христологии. В концепции кеносиса это проявилось в ложном учении о том, что «ипостась Логоса, переставая быть для Себя божественно ипостасью, становится ипостасью человеческой» (Там же. С. 257), в учении о «сыновстве» как предвечном ипостасном кеносисе во Св. Троице, к к-рому Б. возводит кеносис в Боговоплощении Сына Божия (Там же. С. 200), в представлении о «соумирании» Божественной Ипостаси в смерти, «ибо Она есть Ипостась Его человечества» (Там же. С. 343), и др.

А. Т. Казарян

Арх.: Архив Православного богословского ин-та св. прп. Сергия Радонежского (Париж). Ф. свящ. С. Булгакова; ГАРФ. Ф. 5783 (ф. П. Н. Савицкого); Ф. 5812 (ф. П. Б. Струве); РГАЛИ. Ф. 142 (ф. А. С. Глинки); Ф. 427 (ф. Г. А. Рачинского); ОР РГБ. Ф. 249. Соч.: Капитализм и земледелие: В 2 т. СПб., 1900; От марксизма к идеализму: Сб. ст. (1896–1903). СПб., 1903; Два града: Исслед. о природе обществ. идеалов: (Сб. ст.: В 2 т.). М., 1911; Философия хозяйства. Ч. 1: Мир как хозяйство. М., 1912 (Переизд.: *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 49–297); Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Серг. П., 1917. М., 1994^{II}; Тихие думы: Из ст. 1911–1915 гг. М., 1918, 1996^{II}; На пиру богов. София, 1921; Новозаветное учение о Царствии Божиим: Протоколы семинария проф. прот. С. Н. Булгакова (по записи Л. А. Зандера) // Духовный мир студенчества. Прага, 1923. № 3. С. 47–69; 1924. № 4. С. 51–71; 1925. № 5. С. 48–60 (Переизд. в: С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвящ. 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А. П. Козырев; сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М., 2003. С. 427–520); Ипостась и ипостасность: (Scolia к «Свету Невечернему») // Сб. ст., посвящ. 35-летию науч. деятельности П. Б. Струве. Прага, 1925. С. 353–371 (Переизд. в: *Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. М., 2001. С. 19–53); Очерки учения о Церкви. I // Путь. 1925. № 1. С. 53–78; Очерки учения о Церкви. II: Обладает ли Православие внешним авторитетом догматической непогрешимости? // Путь. 1926. № 2. С. 47–58; Очерки учения о Церкви. III: Церковь и «инославие» // Там же. № 4. С. 3–20; Св. Петр и Иоанн: Два Первоапостола. П., 1926. Минск, 1996. (Два Первоапостола); Купина Неопалимая: Опыт догматич. истолкования некоторых черт в правосл. почитании Богоматери. П., 1927; Друг Жениха (Ио. III, 28–30): О правосл. почитании Предтечи. П., 1927; Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt, 1927 (На рус.: Трагедия философии // ВРСХД. 1971. № 101/102. С. 87–104; Трагедия философии // *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 311–518); Лестница Иаковья: Об ангелах. П., 1929; Очерки учения о Церкви. IV: О Ватиканском догмате // Путь. 1929. № 15. С. 39–80; № 16. С. 19–48; Главы о Троичности // ПМ. 1928. Вып. 1. С. 31–88; 1930. Вып. 2. С. 57–85 (Переизд. в: *Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. С. 54–180); Евхаристический догмат // Путь. 1930. № 20.

С. 3–46; 1930. № 21. С. 3–33; Иуда Искариот — апостол-предатель // Там же. 1930–1931. № 26–27 (Переизд. в: *Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. С. 181–330); Икона и иконопочитание. П., 1931 (Переизд. в: *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: Соч.: В 2 т. СПб., 1999. Т. 2. С. 241–310); О чудесах евангельских. П., 1932; М., 1994^{II}; Святой Грааль: (Опыт догматич. экзегезы. Ио. XIX, 34) // Путь. 1932. № 32. С. 3–42 (Переизд. в: *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ); Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. 1. П., 1933; М., 2000^{II}; Иерархия и Таинства // Путь. 1935. № 49. С. 23–47; О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию. П., 1935; Утешитель: О Богочеловечестве. Ч. 2. П., 1936. М., 2003 (Утешитель); Проблема «Условно бессмертия»: (Из введения в эсхатологию) // Путь. 1936–1937. № 52. С. 3–23; 1937. № 53. С. 31–49; The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology. N. Y.; L., 1937; Радость церковная: Слова и поучения. П., 1938; Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Ч. 3. П., 1945; Автобиографические заметки. П., 1946, 1991^{II} (Переизд.: Автобиографическое // *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 308–419); Апокалипсис Иоанна. П., 1948. М., 1991^{II}; Философия имени. П., 1953. СПб., 1998; Мариология в четвертом Евангелии // ВРСХД. 1971. № 101/102. С. 19–114; Софиология смерти // Вестн. РХД. 1978. № 127. С. 18–41; 1979. № 128. С. 13–32 (Переизд. в: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. 1996. С. 273–306); Богословие Евангелия Иоанна Богослова // Вестн. РХД. 1980. № 131. С. 10–33; 1981. № 134. С. 59–81; № 135. С. 26–38; № 136. С. 51–67; № 137. С. 92–107; Из памяти сердца: Прага (1923–1934) // Исслед. по истории рус. мысли: Ежег. М., 1998. С. 112–256; Мужское и женское в Божестве. Мужское и женское // С. Н. Булгаков: Религиозно-филос. путь. С. 343–395.

Лит.: *Лосский В. Н.* Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. П., 1936; *Грассе П. Н.* О парижских «богословах». Ровно, 1937; *Lialine C., dom.* Le débat sophiologique // Irénikon. 1936. T. 13. P. 168–205; *Dobbie-Bateman A. F.* In quos fines saeculorum // Sobornost. 1944. N. 5. № 30. P. 6–8; *Зандер Л. А.* Бог и мир: (Миросозерцание отца Сергия Булгакова): В 2 т. П., 1948; *Серикув Г., прот.* Учение об апокатастисе (о всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (свт. Григория Нисского) и у прот. Сергия Булгакова // ВРСХД. 1971. № 101/102. С. 25–35; *Шмеман А., прот.* Три образа // Там же. С. 9–24; *Геннадий (Эйкалович), игум.* Дело прот. Сергия Булгакова: (Ист. канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980; *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. П., 1989. Т. 2. С. 430–457; *Колеров М. А.* Предисл. и примеч. к публ.: Смерть первая и воскресение первое: Письма Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11. С. 200–206; *он же.* С. Н. Булгаков в Крыму 1919 г. Vegetus. Неделя о Булгакове // Исслед. по ист. рус. мысли. Ежег. СПб., 1997. С. 232–236; *Локтева О. К. С. Н.* Булгаков в Киеве осенью 1918 г. // Там же. С. 209–226; *Никитина И. В., Половинкин С. М.* Московский Авва // Архив свящ. Павла А. Флоренского. Томск, 1998. Вып. 2: Переписка с М. А. Новоселовым. С. 19–20; *Козырев А., Юлбукова Н.* Прот. С. Булгаков // Исслед. по ист. рус. мысли. Ежег. М., 1998. С. 105–111;

Козырев А. П. Нижегородская Сивилла // История философии. М., 2000. № 6. С. 62–84; Елена (Казимирчак-Полонская), мон. Профессор протоиерей Сергей Булгаков // Булгаков С. Н. Из памяти сердца. Орел, 2001. С. 162–296; Климов А. Е. Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С. Н. Булгаков: Религ.-филос. путь. С. 86–114; Лескин Д., свящ. С. Н. Булгаков — участник Афонских споров об имени Божиим // Там же. С. 170–190; Иоанна (Рейтлингер), мон. Апофеоз не вечернего света: (Из восп. об о. Сергии) // ВРСХД. 2001. № 182 (1). С. 64–66; Филмонов С. Б. Тайны судебно-следственных дел: Документ. очерки о жертвах политич. репрессий в Крыму в 1920–1940-е гг. Симферополь, 2000. С. 15–27; Хоружий С. С. София — Космос — Материя: истоки философской мысли отца Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Pro et contra. СПб., 2003. Библиогр.: Зандер Л. А. Бог и Мир. П., 1948. Т. 2. С. 347–366; Serge Boulgakov. Bibliographie / Сост. К. Наумов. П., 1984; Елена (Казимирчак-Полонская), мон. Профессор прот. Сергей Булгаков // БТ. 1986. Сб. 27. С. 179–194.

А. И. Резниченко

БУЛДОВСКИЙ Феофил Иванович (5.08.1865, с. Васильевка Хорольского у. Полтавской губ. — 23.01.1944, Харьков), лидер лубенского раскола — одного из направлений в укр. автокефалистском движении. Род. в семье священника. 15 авг. 1880 г. окончил Лубенское ДУ, в 1886 г. Полтавскую ДС, служил учителем в родном селе. В 1887 г. Полтавским и Переяславским еп. Иларионом (Юшеновым) рукоположен во священника к Никольской церкви мест. Маячка Кобеляцкого у. Проявил себя деятельным пастырем: при Б. были выстроены дома для причта, открыты 2 церковно-приходские школы, читальня, культурная чайная, просветительское братство. С 1900 г. 2-й священник Всехсвятской кладбищенской ц. в Полтаве, одновременно преподавал Закон Божий в Полтавском епархиальном и Кобыжченском земском начальном уч-щах. В мае 1908 г. избран в совет Макариевского епархиального братства, в мае следующего года награжден орденом св. Анны 3-й степени. За годы служения в Полтаве стал известен как украинофил. На Полтавском епархиальном съезде (3–6 мая 1917) по докладу Б. была принята резолюция, представлявшая собой программу переустройства Церкви на Украине на национальных началах, к-рая предполагала введение укр. языка в богослужение, возрождение в богослужебной практике специфически укр. чинопоследований и обычаев,

строительство храмов в национальном стиле, украинизацию духовных школ, запрет на поставление великороссов на укр. кафедры и т. д. Съезд также постановил войти в сношение с др. епархиями на предмет созыва Всеукраинского церковного собора и выработки совместной программы украинизации Церкви. На съезде Б. был избран делегатом на Всеукраинский церковный собор в Киеве (1918), а также председателем постоянного совета при Полтавском епископе (впосл. епархиальное управление), заменившего консисторию в ходе послереволюционных преобразований. Вместе с тем, испытывая на себе значительное влияние Полтавского архиеп. Парфения (Левецкого), Б. призывал к проведению украинизации в соответствии с канонами правосл. Церкви. Архиеп. Парфений и Б. резко отрицательно отнеслись к Киевскому собору 1921 г., положившему начало Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ) и ее неканонической иерархии самосвятов-липковцев (последователей В. Липковского).

Осенью 1921 г. архиеп. Парфений, ссылаясь на преклонный возраст, ходатайствовал перед Патриаршим экзархом Украины архиеп. Михаилом (Ермаковым; впосл. митр. Киевский) о поставлении Б. в викария Полтавской епархии. Архиеп. Михаил отклонил кандидатуру Б. и викарным епископом Лубенским назначил и хиротонисал Григория (Лисовского). В янв. 1922 г. архиеп. Парфений скончался, и епархией фактически стал управлять еп. Григорий. В сент. 1922 г. он был возведен в сан архиепископа и назначен правящим Полтавским архиереем, Лубенское викариатство осталось без управления, что в условиях растущей активности самосвятов было небезопасно. Группа священнослужителей — приверженцев украинизации на канонических началах обратилась к еп. Григорию с просьбой о поставлении викарного епископа для г. Лубны из числа клириков-украинофилов; в качестве кандидата вновь был предложен Б. Получив от владыки Михаила согласие на архиерейскую хиротонию прот. Феофила (его супруга скончалась в 1922), еп. Григорий 14 янв. 1923 г. в полтавском кафедральном Успенском соборе вместе со своим викарием еп. Золотоношским Петром



Феофил (Булдовский), еп. Лубенский. Фотография. 1923 г.

(Киреевым) и еп. Черкасским и Чигиринским Николаем (Браиловским) рукоположил Б. во епископа Лубенского и Миргородского, викария Полтавской епархии. Возможно, епископская хиротония Б. состоялась без предварительного пострижения его в рясофор, т. к. очевидцы этого события свидетельствуют, что при наречении и во время архиерейского исповедания перед литургией он стоял в протоиерейской камилавке, а не в иноческом клобуке.

Став ближайшим помощником архиеп. Григория, еп. Феофил сумел убедить его в том, что автокефалия для Украинской Церкви необходима, поскольку может служить средством уврачевания расколов. В сент. 1924 г. по благословению архиеп. Григория в Москву отправилась делегация сторонников автокефалии, в к-рую среди прочих вошел еп. Феофил. Он ехал к Патриарху еще и для того, чтобы дать объяснения по поводу выдвинутых архиереями соседних епархий в его адрес обвинений в противоканоничных действиях и разжигании сепаратистских настроений в церковной среде. По вопросу автокефалии Патриарх выразил солидарность с решениями Киевского совещания 4 сент. 1922 г.: принципиально он не имеет возражений, но дарование автокефалии выходит за пределы Патриарших полномочий (согласно канонам ПЦ, автокефалия может быть дарована дочерней Церкви только Собором епископов Церкви-Матери) и, кроме того, при создавшемся расстройстве церковной жизни повело бы к новым расколам.

В дек. 1924 г. еп. Феофил порвал общение с архиеп. Григорием, перестал поминать на богослужении

также и Патриарха и вступил в молитвенное общение с «автокефальным епископом» Павлом Погорилко. Погорилко являлся одним из наиболее активных приверженцев автокефалии, в числе др. украинцев — кандидатов на архиерейское служение пытался получить поставление в Грузинской Церкви, что, однако, не удалось; не признал образование липковской «иерархии». Получив в 1922 г. «хиротонию» в Москве от российских обновленцев, Погорилко хотел создать свою «автокефальную Церковь» в Подолии, но мало в том преуспел. Потерявший авторитет у паствы и доверие советских властей, он приехал к Б. в надежде продолжить свою деятельность на Полтавщине. Вместе с ним Б. рукоположил без соизволения Собора епископов Украины во еп. Черниговского прот. Сергия Иваницкого, себя же провозгласил «автокефальным епископом Полтавским».

Архиеп. Григорий сообщил об этих событиях Патриарху. Свт. Тихон ответил посланием от 25 марта 1925 г. на имя архиеп. Григория, в к-ром предложил еп. Феофилу покаяться, воздержаться от священнослужения и явиться в течение месяца для объяснения с отзывом правящего архиерея о нем, иначе суд над ним состоится заочно. Еп. Феофил к Патриарху не поехал, а вместо того разослал укр. епископам и духовенству Полтавской епархии приглашения на «Всеукраинский церковный собор» в Лубнах. На «собор» прибыли ок. 200 чел. представителей духовенства и мирян, а также вик. Полтавской епархии Золотоношский еп. Сергей (Лабунцев), бывш. архиеп. Екатеринославский *Иоанникий (Соколовский)*, Погорилко, Сергей Иваницкий; большинство укр. архиереев и клириков в Лубны не приехали. «Собор» открылся торжественным богослужением в Троицком храме, во время к-рого, вероятно, была совершена «епископская хиротония» Макария (Крамаренко). Присутствовавшие «архиереи» составили «инициативную группу» и обратились с повторным предложением к правосл. епископам Украины принять участие в «соборе». Ни один из канонических епископов на собрание не явился, а шестеро прислали письменное увещание покаяться и не учинять нового раскола.

4 июня 1925 г. участники «собора» объявили об открытии «2-й сессии Киевского собора епископов» (1-й они считали Киевское совещание) и, осудив всех неявившихся архиереев, провозгласили «автокефалию». Новое церковное образование получило (в наследство от группы Погорилко) название «Братське объединення парафій Української православної автокефальної церкви» (БОПУПАЦ; иногда встречается название «Братское объединение украинских автокефальных православных церквей» — БОУАПЦ), устав его вскоре был зарегистрирован властями советской Украины. Архиереи-раскольники сами себя избрали и назначили высшим органом церковного управления — «собором епископов всея Украины». Главой новой «церкви» стал Погорилко с титулом «архиепископ всея Украины». Впрочем, он был номинальным лидером, реально раскол возглавлял Б., т. к. большинство вошедших в БОПУПАЦ приходов находилось в р-не Лубен, являвшихся постоянным местом пребывания «собора»; резиденцией Б. был *Мгарский в честь Преображения Господня мон-рь*. Законное происхождение епископского сана Б. и более умеренная в сравнении с «липковцами» украинизаторская политика («лубенцы» разрешали в своих приходах совершать богослужение и на укр., и на церковнослав. языках) обеспечили ему поддержку части приходов, гл. обр. в Вост. Украине: в Полтавской, Черниговской, Днепропетровской областях. К лубенскому расколу также примкнули нек-рые общины Подолии, ранее подчинявшиеся Погорилко. Максимальное количество приходов, перешедших в раскол Б., нек-рые современники оценивали в 200 общин.

25 июня 1925 г. Патриарший Местоблюститель митр. Крутицкий смчч. *Петр (Полянский)* подписал 2-ю запретительную грамоту на Б., к-рый запрещению вновь не подчинился. В июле по благословению архиеп. Григория (Лисовского) к митр. Петру (Полянскому) был отправлен прот. Иоанн Богданович с отчетом о положении дел на Украине и с прошением о канонической автокефалии. Митр. Петр не счел возможным удовлетворить прошение. Вскоре Глуховский еп., вик. Черниговской епархии, *Дамаскин (Цедрик)* составил краткое «Сужде-

ние о лубенском расколе», но оно не было достаточно авторитетно аргументировано. Изобличением раскола архиеп. Григорий поручил заняться новопоставленному Прилукскому еп. *Василию (Зеленцову)*. Составленный им проект «Постановления Собора православных епископов Украины о лишении сана главарей Лубенского раскола и отлучении их от Церкви» был разослан укр. архиереям, одобрен и подписан экзархом Украины митр. Михаилом (Ермаковым), архиеп. Полтавским Григорием (Лисовским), епископами Кобелякским Николаем (Пирским), Прилукским Василием (Зеленцовым), Елисаветградским, управляющим Одесской епархией, *Онуфрием (Тагалюком)*, Сумским, временно управлявшим Харьковской епархией, *Константином (Дьяковым)*, еп. Александровским, управлявшим Екатеринославской епархией, Стефаном (Андриашенко), Мариупольским *Антонием (Панкеевым)*, Каневским *Василием (Богдашевским)*, Черкасским, вик. Киевской епархии, *Филаретом (Линчевским)*, Сквирским, вик. Киевской епархии, Афанасием (Молчановским), Радомысльским, вик. Киевской епархии, *Сергием (Кумским)*, Уманским, управлявшим Киевской епархией, *Макарием (Кармазиным)* (по числу подписавших его архиереев документ получил название «Постановление 13-ти»). Перед тем как рассылать проект на подпись, архиеп. Григорий предпринял последнюю попытку призвать Б. к покаянию и направил ему копию постановления. Б. заявил, что не подчинится ему. Еп. Василий представил «Постановление 13-ти» на утверждение Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергию (Страгородскому)*, к-рый подписал его 5 янв. 1926 г. 19 янв. «Постановление 13-ти» и резолюция митр. Сергия были оглашены в Троицкой ц. Полтавы. Получив определение Собора правосл. епископов Украины, деятели лубенского раскола (Б. и Соколовский) отправились в нач. марта 1926 г. в Москву, где подали жалобу и просьбу о пересмотре их дела, но не в органы управления канонической Церкви, а в раскольнический григорианский *Временный высший церковный совет (ВВЦС)*. Резолюция архиеп. Григория (*Яцковского*) от 8 марта 1926 г. № 84 «объявляла «Постановление 13-ти»



отклоненным» и «рекомендовала Экзарху Украины перерешить дело в новой инстанции». В нач. 1927 г. Б. созвал духовенство Полтавы и представителей от мирян в Павленки (пригород) на общее собрание (присутствовали также «архиереи» Сергей Лабунцев и Макарий Крамаренко). На повестке дня стоял единственный вопрос: примирение с канонической Церковью, поэтому на собрание был приглашен архиеп. Григорий (Лисовский), к-рый отказался прибыть.

15–19 нояб. 1927 г. в московском Донском мон-ре состоялся съезд епископов ВВЦС, в к-ром Б. принимал участие (неясно, в качестве полноправного участника или наблюдателя). На съезде предполагалось рассмотреть вопрос об укр. Церкви, однако неизвестно, состоялось ли обсуждение и были ли приняты какие-либо постановления, поскольку материалы съезда не сохранились. В григорианский раскол перешел глава харьковских булдовцев Иоанникий Соколовский, к-рому была «поручена» Симбирская «кафедра» и пожалован титул «митрополита». Это дало возможность Б. переместить центр своей «автокефалии» в харьковскую Мироносицкую ц., куда он перевез из Мгарского мон-ря мощи свт. *Афанасия III Пателлария* (в наст. время почивают в харьковском кафедральном Благовещенском соборе); в колокольне церкви расположилось «епархиальное управление». Б. часто приезжал в Лубны, служил в своем «кафедральном» соборе, в доме при соборе проходили «соборы» булдовцев. В 1927 г. (вероятно, в самом его конце) Б. созвал в Лубнах очередную «сессию собора епископов Украины», на к-рой он был избран председателем и «возведен в сан архиепископа». В 1928 или 1929 г. Б. созвал «собор», провозгласивший его «митрополитом». В Харькове (после отхода Погорилко от лубенщины, а также и от церковной деятельности) Б. именовал себя «архиепископом Харьковским и Ахтырским, митрополитом всея Украины».

Весьма неприязненно к появлению «лубенской автокефалии» отнеслись «липковцы», видевшие в Б. и его «иерархах» конкурентов своей УАПЦ. Липковский неоднократно заявлял, что Б. действует под покровительством ГПУ, что было недалеко от истины (впрочем, ГПУ



Феофил Булдовский,
лжемитрополит. Фотография.
Кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в.

поддерживало и «самосвятскую» УАПЦ, видя в ней средство борьбы с канонической Церковью). Впол. власти, убедившись в слабой эффективности такой борьбы с «тихоновцами», перешли к политике репрессий и по отношению к раскольникам. В результате репрессий число приходов, состоявших под началом Б., в 30-х гг. резко сократилось, центр лубенского раскола и резиденция его главы к 1937 г. были перенесены в Ворошиловград (ныне Луганск). В 1939 г. в Ворошиловграде был закрыт последний храм, принадлежавший лубенцам, в кон. 1940 г. Б. переехал в Харьков, где проживал как частное лицо.

После оккупации большей части Украины нем. войсками, в кон. сент. 1941 г., в Киеве была восстановлена Всеукраинская православная церковная рада, к-рая обратилась к Варшавскому митр. *Дионисию (Валединскому)* с просьбой возглавить укр. автокефальную Церковь и послать в вост. «освобожденные» (т. е. оккупированные немцами) области епископов. Митр. Дионисий назначил в кон. 1941 г. главой УАПЦ Луцкого еп. *Поликарпа (Сикорского)* с титулом «администратора АУПЦ на освобожденных землях Украины». Одновременно в Почаевской лавре состоялось совещание епископов, не желавших порывать отношения с Москвой, 25 нояб. 1941 г. архиеп. *Алексий (Громадский)* был избран экзархом автономной УПЦ в составе РПЦ. В это же время Б. удалось получить разрешение оккупантов на управление Церковью на территории Левобережной Украины. С т. зр. нем. администрации, Б. представлял

ту же церковную орг-цию, что и Сикорский, и находился в его подчинении. С помощью оккупационных властей Б. приступил к восстановлению автокефальной укр. Церкви в Харькове: было возобновлено богослужение в Гольберовском Трехсвятительском храме, Покровском мон-ре и нек-рых др. храмах города. Готовили помещения к богослужению православные, но власти объявили, что служить будет Б. К «митрополиту» направилась делегация, чтобы выяснить, православный ли он, как собирается служить, кого почитать. Б. объявил себя православным, но во время богослужения после правосл. Патриархов помянул Липковского (к тому времени уже умершего), на панихиде помянул наряду с Патриархом Тихоном вернувшегося в Православие архиеп. *Пимена (Пегова)* с обновленческим титулом «митрополит» и самосвята Мыколу Борецкого.

Во 2-й пол. нояб. 1941 г. Б. посетили представители гестапо из Берлина, специалисты по церковным делам, к-рые расспрашивали его об укр. церковных деноминациях, в частности о «соборно-епископской» (Б. называл свой раскол «собором епископов Украины»). На следующий день в горуправе состоялось совещание, в результате к-рого было принято решение о создании епархиального управления УАПЦ во главе с Б. («наипочтнейшим митрополитом всея Левобережья Украины»), обратившимся к верующим с призывом объединиться в УАПЦ. В дек. 1941 г. было сформировано епархиальное управление из Б., 2 священников и 2 мирян, перед к-рым ставились задачи: наблюдение и руководство политической линией и канонической чистотой общин, руководство борьбой с конкурирующими церковными течениями, наблюдение за церковным хозяйством, представительство церковных интересов перед немцами. Религ. отдел горуправы издал и направил во все приходы циркуляр, к-рым предписывалось служить на укр. языке, за богослужением почитать Б., А. Гитлера и «победоносное воинство его», вести запись актов гражданского состояния, все хозяйственные дела передать под контроль отдела, 5% доходов отчислять Б., не крестить евреев. Отдел имел право с благословения Б. назначать настоятелей и открывать новые при-





ходы. В янв. 1942 г. Религиозный отдел по требованию «наипочтеннейшего митрополита» был ликвидирован, все дела, документация и средства переданы епархиальному управлению.

В том же месяце Б. вместе с прот. Александром Кривомазом составил декларацию на имя рейхскомиссара Украины Э. Коха, в к-рой выражал горячее желание «служить украинскому народу в соответствии с интересами Германии», и, жалуясь на то, что «украинские шовинистические круги, настроенные антигермански, мешают ему занять законный пост митрополита всея Украины», просил «вмешаться в это дело». Ответа Б. не получил и стал стремиться завязать контакт с гестапо, что ему и удалось. Б. обещал проводить в жизнь рекомендации этого ведомства (Церковь не должна вмешиваться в политические дела, вести антигерм. пропаганду, должна быть лояльной «Великой Германии», не обострять взаимоотношений между различными церковными ориентациями); посредником между Б. и гестапо был назначен Кривомаз, к-рый вскоре стал полным хозяином в епархиальном управлении. Получив Харьковскую, Сумскую, Полтавскую и частично Курскую епархии, Б. стал выступать с агитационными проповедями, именую оккупантов «освободителями», устраивал моления о здравии Гитлера, публиковал статьи, восхвалявшие «новый порядок» и критиковавшие советский строй. В кон. июля Б. посетил представитель нем. Мин-ва труда, к-рый поручил «митрополиту» развернуть агитацию в пользу «добровольной» мобилизации укр. и рус. молодежи на работу в Германию. К тому же периоду относятся неоднократные попытки Б. установить связь с главами и представителями зарубежных Церквей. Летом 1942 г. он пытался связаться с Берлинским митр. *Серафимом (Ляде)*. Осенью он передал с группой офицеров президенту Словакии архиеп. Тиссо в дар икону. В дек. 1942 г. Б. рукоположил во иерея работника венг. пропаганды обер-лейтенанта Шадя. Позднее Шадя передал Б. приглашение приехать в Будапешт и совершить там хиротонию мадьярского кандидата во епископа. Поездка, намеченная на март–апр. 1943 г., не состоялась из-за наступления Красной Армии.

С помощью харьковского бургомистра Б. отнял у канонической автономной Церкви Благовещенский собор, разослал бургомистрам и районным старостам циркулярное письмо с предложением не допускать к служению священников, не состоявших в его юрисдикции, запретил местным органам власти (городским и сельским) регистрировать священников, не имевших документов за его подписью, разослал бургомистрам и райстаростам директиву с указанием всячески противодействовать переходу автокефальных приходов в юрисдикцию автономной Церкви. В этот период Б., увидев, что украинизированное богослужение отталкивало многих от его «церкви», стал выступать за сохранение церковнослав. языка, ссылаясь на отсутствие лит. перевода богослужебных книг на укр. язык.

В мае 1942 г. Б. присутствовал на «соборе» автокефалистов – сторонников Сикорского в Луцке, где были приняты решения «возвести в сан митрополита» Сикорского, принимать липковцев «в сущем сани» и найти пути примирения с автономной Церковью (что, однако, не произошло). Вернувшись из Луцка, Б. приступил к подготовке своего «собора» – «первой сессии синода», главным вопросом к-рого должна была стать борьба с «большевизмом» в Церкви, распространяемым Московским митр. Сергием и бывшим Киевским митр. *Николаем (Ярушевичем)*. «Сессия» не состоялась, поскольку не было получено разрешение властей на ее проведение. 1 дек. 1942 г. Б. составил «Послание к архипастырям, пастырям и верующим православной Церкви на Украине», в к-ром доказывал невозможность вторичного рукоположения и будто бы вытекавшую из этого необходимость принимать «липковцев» в сущем сани. 8 дек. 1942 г. Сикорский направил Б. письмо, к-рым передал ему права администратора на Левобережной Украине. Он также дал указание Б. немедленно направить в главные города Левобережья епископов-автокефалистов в связи с тем, что немцы предполагали оставить в каждом губернаторстве одного епископа: автономного либо автокефального.

В первый день освобождения Харькова, 16 февр. 1943 г., Б. пригласил к себе группу советских во-

еннослужащих, к-рым подробно рассказал о своей деятельности в годы оккупации. Сначала советское командование отнеслось к Б. благожелательно, был арестован лишь Кривомаз, открыто работавший на гестапо. В авг. 1943 г. Б. получил от митр. Николая (Ярушевича) запрос о зверствах оккупантов и вскоре направил необходимые сведения на имя митр. Николая, экзарха всея Украины. В сопроводительном письме Б. писал, что пытался ранее установить связь с Московской Патриархией и просил Патриарха Сергия о принятии в свою юрисдикцию. 9 нояб. Б. получил телеграмму с вызовом в Патриархию. На следующий день Б. отправил митр. Николаю покаянное письмо, в к-ром, испрашивая прощения за свои ошибки, тем не менее утверждал, что в «Постановлении 13-ти» много неправды и он (Б.) не был никогда «ни шовинистом, ни автокефалистом, ни карьеристом». Б. собирался выехать в Москву, но 12 нояб. был арестован. Скончался во внутренней тюрьме УНКГБ.

Арх.: Архив УСБУ в Харьковской обл. Д. 021966.

Соч.: Шевченковский праздник // Полтавские ЕВ. 1917. № 9 (1 мая).

Ист.: Голос православной Украины. Х., 1925; Український православний благовісник. Х., 1926. №1; Церква й життя. 1927–1928; Вестник Свящ. Синода. 1928. № 1. С. 18; Нова Україна. Х., 1942. № 280 (10 дек.), № 297; Распоряжение Патриарха Московского и всея Руси об именуемом себя «митрополитом» Феофиле Будовском // ЖМП. 1943. № 4. С. 9.

Лит.: *Липківський В.* Відродження Церкви в Україні, 1917–1930. Торонто, 1959; *Мельничук Ю.* Плем'я упирів. К., 1963; *Даниленко С. Т.* Дорогою ганьби і зради. К., 1970; *Феодосій (Процюк), архиеп.* Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине с 1917 по 1943 гг.: (По мат-лам Киевской, Харьковской и Полтавской епархий): Магист. дис.: В 6 т. / МДА. Смоленск, 1978. Ркп.; *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996; *Фотієв К., прот.* Попытки украинской автокефалии в XX в. // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX ст., 1917–1950: Сб. М., 1997; *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. К., 1998. Т. 4; *Матвеев М., свящ.* История Харьковской епархии (1850–1988): Канд. дис.: В 2 т. / МДА. Серг. П., 1998. Ркп.

Ж. Р. Багдасарова, В. И. Петрушко

БУЛЕВ [нем. Bulow] (Люев) Николай (ок. 1460? – между 1533 и 1548), католик, врач вел. кн. московского *Василия III Иоанновича*, переводчик, адепт астрологии, участник богословской полемики.





В рус. источниках фамилия Б. упоминается в летописях (ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 271; Т. 13. М., 2000. С. 410; Т. 4. Ч. 1. М., 2000. С. 558–559; Т. 34. М., 1976. С. 17–24) и в заметке, сопровождающей одно из сочинений прп. Максима Грека в списке 2-й пол. XVI в. (*Максим Грек, прп.* Соч. Каз., 1859. Ч. 1. С. 213). В сочинениях прп. Максима Б. именуется Николаем Немчином, Латынянином (Латынином).

Данные о жизни Б. противоречивы. Согласно показаниям одних западноевроп. источников, Б., уроженец Любека, прибыл в Россию в 1508 г., умер в 1548 г. (*Pabst E. Nicolaus Bulow, Astronom, Dolmetsch und Leibarzt beim Grossfürsten in Russland* // ВКЕЛК. 1868. Н. 1. S. 83–86); по др. сообщениям, Б. в 1494 г. находился в Новгороде. Установлено, что в 1480–1483/84 г. он обучался в ун-те Ростока и получил степень магистра (LECUB. Abt. Bd. 1. N. 2. S. 1; *Raab H. Über die Beziehungen Bartholomäus Ghotans und Nicolaus Buelow's zum Gennadij-Kreis in Novgorod* // WZUR, GSWR. 1958/1959, Jg. 8. N. 3. S. 419–422). В документах папской канцелярии хранились сведения о том, что Б. получал ренту от папы, в частности от Юлия II (1503–1513) (*Pastor L. Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* Freiburg i. Br., 1899. Bd. 4. S. 734).

В документах московского дипломатического ведомства («цесарских книгах») сообщается, что имперский посол Ф. да Колло в 1518 г. ходатайствовал в Москве за некоего Николая Любчанина, прибывшего на Русь в 1491 г. с послом Г. фон Турном, прося отпустить его на родину, но получил отказ (Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными. Т. 1: Памятники дипломатических сношений с империей Римскою. СПб., 1851. С. 46, 416). Л. Н. Майков отождествил Николая Любчанина с Б., однако ряд исследователей (В. С. Иконников и др.) возражали ему, и их сомнения имеют основания. Позже гипотезу Пабста–Майкова принял А. А. Зимин. Н. Ангерман пытался разрешить противоречия, говоря о 2 приездах Б.: в 1490 г. в составе посольства фон Турна, когда Б. сотрудничал с Новгородским архиеп. *Геннадием*, в частности при составлении пасхальных талиц, и вторично в 1508 г. вме-

сте с московским послом в Рим Ю. Д. Траханиотом; в промежутке Б. служил при папском дворе в Риме. Летописный рассказ о болезни и смерти Василия III в 1533 г. передает слова Б., сказанные перед смертью вел. князя: Б. говорит лишь об одном своем прибытии на Русь в княжение Василия III и о «великом жаловании» (ПЛДР. Сер. XVI в. М., 1985. С. 34–35).

Более достоверные сведения о Б. дают нек-рые его переводы и гл. обр. сочинения правосл. богословов с опровержением Слов и посланий Б., в к-рых он пропагандировал идею «соединения Церквей» (сочинения Б. не сохранились).

Переводы, приписываемые Б., не исследованы, информация о них противоречива. Перевод 8-й ч. трактата о богослужении «*Rationale divinorum officiorum*» (XIII в.) В. *Дюрранда* сохранился в списке 20-х гг. XVII в. (РНБ. Погод. № 1121), выполнен, как сказано в записи, в 1495 г. «в дому» Новгородского архиеп. Геннадия. Предполагают, что перевод мог быть сделан либо доминиканцем Вениамином (*Бенешевич В.* Из истории переводной лит-ры в Новгороде конца XV ст. // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 378–380), либо Б. (Д. О. Святский, А. А. Зимин). А. Д. Седельников утверждал, что Б. не имел никакого отношения к переводческой деятельности геннадиевского кружка (*Седельников А. Д.* Очерки католического влияния в Новгороде в кон. XIV–нач. XVI в. // Доклады АН СССР. 1929. Сер. В. № 1. С. 16–19). Перевод трактата Самуила Евреина «*Rationes breves mani rabi Samuelis, undei nati*» (по кельнскому изд. 1493 г.), сделанный в 1504 г., приписывается и Б., и Д. *Герасимову*. В соч. прп. Максима Грека «Слова супротивна противу глав Самуила Евреина» сказано, что их перевел Николай Немчин (*Максим Грек, прп.* Соч. Ч. 1. С. 55–62). Перевод медицинского трактата «Травник» сохранился в ряде списков XVI–XVIII вв.; в записях на нек-рых из них указано, что перевод был сделан «повелением» митр. Даниила в 1534 г., а переводчик – «полонянин литовский, родом немчин, любчанин». Поскольку имя любчанина отсутствует, а достоверных данных о пребывании Б. в плену нет, то вопрос об авторе перевода «Травника» остается открытым.

Бесспорно принадлежит Б. перевод фрагмента астрологического альманаха И. Штефлера и Я. Пфлауме (*Almanach nova plurimis annis venturis inservientia / per Joannem Stoefflerinum Justingensem et Jacobum Pflaumen Ulmensem... Venetia, 1507. Fol. 2*; соч. неоднократно переизд.), сохранившийся во мн. ранних списках. В альманахе указывалось, что 24 февр. 1524 г. произойдет всеобщее «пременение, изменение и преиначение» (*mutatio, variatio, alternatio*), что было воспринято как указание на новый всемирный потоп; паника охватила мн. европ. страны, так что даже начали строить ковчеги. В России это предсказание распространял Б., добавляя собственные истолкования, подчиненные его главной идее «соединения Церквей». В перечень предстоящих перемен он включал и церковные преобразования. Б. направил перевод главного фрагмента альманаха псковскому великокняжескому дьяку М. Г. Мисюрю-Мунехину («философли речи Николаеви латынина»), а московскому дипломату Ф. И. Карпову – подробное изложение содержания книги с собственными дополнениями. Эти представители высшей правительственной администрации обратились к авторитетным правосл. монахам – старцу псковского Елеазарова монастыря *Филофею* и прп. Максиму Греку с просьбой высказать свои суждения по поводу распространяемых Б. сочинений. В ответе, написанном до февр. 1524 г., старец Филофей далеко вышел за рамки предложенной Б. тематики и впервые изложил идею «Третьего Рима», противопоставив астрологическому лат. прогнозику эсхатологическое пророчество; об астрологической части «бумаги» Б. он высказался пренебрежительно: «Сия вся кощуны суть и басни» (подробнее см.: *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция рус. средневек. концепции. М., 1998. С. 174–182). Прп. Максим Грек в 2 посланиях Карпову против предсказательной астрологии противопоставил детерминизму и фатализму астрологов тезис о свободной воле человека, т. е. перевел полемику в сферу нравственного богословия (*Максим Грек, прп.* Соч. Ч. 1. С. 399–434, 347–376).

Опровержению католич. учения о *Filioque*, к-рое распространял Б., посвящены еще 2 послания прп. Макс-



сима Грека Карпову, написанные в 1521–1522 г., во время работы над переводом Толковой Псалтири (Там же. С. 235–322). 2 из 4 посланий Карпову, содержащие полемику с Б. (2-е антилат. и 1-е против астрологии), были включены Московским митр. св. Макарием в Великие Минеи-Четьи (в Софийский, Успенский и Царский списки). 2 послания прп. Максима Грека обращены непосредственно к Б. Одно — краткое — написано в начале полемики, др. («Слово списано иноком Максимом Греком святогорском противу льстиваго списания Николаа Немчина латынина») примыкает по содержанию к антилат. посланиям Карпову с опровержением тезисов Б. (*Максим Грек, прп.* Соч. Ч. 1. С. 341–346, 213–234). Как можно судить из сочинения прп. Максима, «списание» Б. было посвящено соединению Церквей («Слово о соединении русом и латыном», вариант «русакон и латыном»). Нек-рые положения этого Слова, воспроизведенные прп. Максимом, близки грамоте Флорентийского Собора 1439 г. Еще 2 текста, помещаемые в собраниях сочинений Максима Грека как его послания к Николаю Латинянину, являются, по-видимому, компиляциями 2-й пол. XVI в. (Там же. С. 323–340, 509–539; *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969. № 135, 137).

С пропагандой унии католич. и правосл. Церквей Б. обращался и к церковным иерархам — сохранился ответ анонимного автора на послание Б. Ростовскому архиеп. *Васиану (Санину)* (*Жмакин В.* Памятник рус. противокатолической полемики XVI в. // *ЖМНП.* 1880. Ч. 211. С. 319–332; ср. *Данти А.* Грамота Флорентийского Собора 1439 г. Флоренция, 1971). В азбуковниках помещена запись беседы неизвестного лица с Б. о символике иконы «Сошествие Святаго Духа». Толкование Б. представляет собой «его собственное произвольное построение», демонстрирующее «неограниченную возможность домыслов по поводу заданного догматикой сюжета» (*Ковтун Л. С.* Символика в азбуковниках // *ТОДРЛ.* 1986. Т. 38. С. 228–230; публ. полного текста беседы).

Лит.: *Майков Л. Н.* Последние труды: Николай Немчин, рус. писатель кон. XV — нач. XVI в. // *ИОРЯС.* 1900. Т. 5. Кн. 2. С. 379–

392; *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903. С. 191–193; *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. К., 1915. С. 227–228; *Святский Д. О.* Астролог Николай Любчинин и альманахи на Руси XVI в. // *Изв. Науч. ин-та им. Лесгафта.* 1929. Т. 15. Вып. 1–2. С. 45–55; *Зимин А. А.* Доктор Николай Булев — публицист и ученый медик // *Исследования и мат-лы по древнерус. лит-ре.* М., 1961. С. 78–86; *Schultze V.* Maxim Grek als Theologe. R., 1963. (ОСА; N 167); *Angermann N.* Neues über Nicolaus Bulow und sein Wirken im Moskauer Russland // *JGO.* 1969. N 7. Bd. 17. N. 3. S. 408–419; *Гольдберг А. Л.* Три «послания Филофея»: (Опыт текстол. анализа) // *ТОДРЛ.* Т. 29. 1974. С. 68–97; *Синицына Н. В.* Из истории антилатинской полемики XVI в.: (О датировке и атрибуции нек-рых соч. Максима Грека) // *ОИ.* 2002. № 6. С. 130–141. [Доп. к библиогр. см.: *Буланин Д. М.* Булев (Бюлов) Николай // *СККДР.* Вып. 2. Ч. 1. С. 101–103].

Н. В. Синицына

БУЛЛА [лат. *bulla* — пузырь, шарик, печать], в узком значении — свинцовая печать на грамоте духовного или светского владыки; также сам документ, к к-рому привешивалась такая печать. В первую очередь, Б. называется открытое торжественное папское послание (*littera solemnis*), скрепленное свинцовой печатью и посвященное особо важным вопросам, затрагивающим всю католич. Церковь, монашеский орден, определенное гос-во или епархию.

Печать. В ср. века свинец был обычным материалом для печатей духовных и светских владык. Свинцовой печатью (*bulla plumbea*) скреплялись различные типы папских посланий на папирусе, а затем на пергаменте, самые ранние из к-рых относятся к VI в. Из др. металлов для печатей в папской канцелярии применялось золото (очень редко), в позднее средневековье наряду с Б. получили распространение восковые печати с т. н. кольцом рыбака.

Папская Б.— круглая по форме, диаметром ок. 4 см, толщиной ок. 0,5 см. Она крепилась на документе на конопляной или шелковой нити. Оттиски папской печати ставятся на обе стороны Б. На ранних печатях на одной стороне стояло имя, на др.— титул папы в родительном падеже (напр., *Nadriani / Pape*). Приблизительно с XII в. на одной стороне появилось изображение голов апостолов Петра и Павла с надписью *S. PA S. PE* (*Sanctus Paulus, Sanctus Petrus*), т. н. печать апостолов. На др. стороне помещалась



Папские буллы-печати Стефана II, Льва X и Пия XI

именная печать, имя папы, разделенное на 2 или 3 строчки (напр., *Pius / Papa / II*). После смерти папы именная печать уничтожалась, а апостольская переходила его преемнику. До своей коронации новый папа издавал послания лишь с односторонней Б., т. н. неполной Б. (*bulla dimidia*), на к-рую ставился лишь оттиск апостольской печати, в тексте делалось соответствующее упоминание об этом. Свои собственные Б. ввели *Константицкий* и *Базельский Соборы*, претендовавшие на место, равное папскому в делах католич. Церкви. Их именную печатью была надпись «*Sacrosancta Synodus Constantiensis*» (Священный Константицкий Собор) или «*Sacrosancta Synodus Basiliensis*» (Священный Базельский Собор), для оборотной стороны Константицкий Собор использовал папскую апостольскую печать, Базельский — печать с изображением сошествия Св. Духа на участников Собора.

Свинцовые печати были широко распространены в Зап. Европе. Сначала это было вызвано подражанием визант. императорам, затем влиянием папской и имперской канцелярий. Древнейшие непапские Б. относятся к VII в. В крупных городах Сев. Италии свинцовые Б. использовали не только архиепископы, епископы и аббаты, но и протые клирики, патриции и нотариин.



Известны свинцовые Б. коммун Пизы, Флоренции, Лукки, Генуи, дождей Венеции, королей на Сицилии, в Испании, Португалии, светских и духовных сеньоров Юж. Франции. В имперской канцелярии свинцовые Б. вошли в обиход при франк. имп. *Карле Великом* и употреблялись до кон. XI в. Потом металлические печати стали делать из золота.

Папские грамоты. В раннее средневековье свинцовыми Б. скреплялись различные виды папских документов: конституции, *энциклики*, декреты, рескрипты, *декреталии*. Папские послания до VI в. сохранились в основном в копиях или отрывках. Их формуляр был неустоявшимся, регулярной регистрации не велось. Первые упоминания об архиве папской курии относятся к понтификатам пап *Дамаса I* (366–384) и *Геласия I* (492–496). При папе *Григории I Великом* (590–604) была создана первая книга формул Римской курии — «*Liber Diurnus*» (Ежедневная книга), к папскому титулу в Б. была добавлена формула «*Servus servorum Dei*» (Раб рабов Божиих).

В каролингскую эпоху с созданием Патримония св. Петра последовала реорганизация работы канцелярии. Для торжественных папских документов было введено т. н. двойное датирование в конце текста Б. (применялось до 20-х гг. XII в.). Первая дата начиналась со слова «*Scriptum*» (написано), содержала месяц и индикт, имя служащего курии, составлявшего черновик Б. или набело переписывавшего ее. Вторая дата могла отделяться от первой неск. днями. Она вводилась словом «*Data*», позднее «*Datum*» (дано) и указывала год и день, имя кардинала, под чьим руководством выдавалось это послание.

С XI в. папирус перестал употребляться в папской канцелярии и Б. стали издаваться только на пергаменте. В сер. XI в. папа *Лев IX* провел реформу папской канцелярии, что повлекло за собой упорядочение формуляра Б. и правил их использования. В XI–XIII вв. сформировался тип больших и малых Б. (также «привилегии» и «послания»), отличавшихся степенью торжественности. Все Б. начинались с имени папы, написанного готическим майюскулом. В больших Б. после слов «*episcopus, servus servorum*

Dei» шла клаузула, формула, оговаривавшая неограниченный срок действия документа, — «*in perpetuam memoriam*» или «*ad perpetuam rei memoriam*» (сокращенно IN PP. M); в малых Б. вместо нее стояло «*salutem et apostolicam benedictionem*» (приветствие и апостольское благословение). Адресат в тексте не указывался. Со 2-й четв. XII в. большие Б. подписывались папой и кардиналами-епископами (в центре под именем папы), кардиналами-пресвитерами (слева) и кардиналами-диаконами (справа). Внизу документа, слева от подписи папы, ставилась т. н. рота, состоявшая из 2 концентрических кругов, в пространство между к-рыми был вписан папский девиз (*signum*), краткое изречение из Свящ. Писания, выбранное понтификом при восшествии на престол. Девизом Льва IX, напр., было изречение «*Misericordia Domini plena est terra*» (Милосердие Божиим полна земля), а папы *Адриана IV* — «*Oculi mei semper ad Dominum*» (Очи мои всегда ко Господу). В центре роты располагались имена апостолов Петра и Павла, над и под ними — имя папы. Справа от папской подписи и напротив роты стояла монограмма, заменившая древнюю формулу благословения «*Vene valetе*» (Будьте здоровы). Начиная с понтификата Льва IX эти слова писались не полностью, а в виде монограммы. В малых Б. рота, монограмма «*Vene valetе*», подписи папы и кардиналов отсутствовали, их подписывал только кардинал-канцлер. В отличие от малых Б. текст больших Б. всегда заканчивался угрожающими или запретительными клаузулами «*Decernimus ergo ...*» (Постановляем поэтому ...), «*Si quis igitur ...*» (Если же кто ...). В XI в. последнюю строку текста заполняли многократным повторением слова «*Amen*». В «*Datum*» указывались имя должностного лица, выдавшего Б., день месяца, индикт, год от Воплощения Господа, год понтификата. Напр., «Дано в Латеране рукой Роланда, святой Римской Церкви кардинала-пресвитера и канцлера, в 12-й день до июньских календ, 5-го индикта, в год от воплощения Господня 1157, понтификата же господина папы Адриана четвертого год третий» (*Datum Laterani per manum Rolandi sanctae Romanae ecclesiae presbyteri cardinalis et cancellarii, XII Kl. Junii, indic*

[tione] Vº, anno dominicae incar. MCLVIIº pontificatus vero domini Adriani papae quarti anno tertio [21 мая 1157]). Вплоть до понтификата папы *Льва XIII* (1878–1903) Б. писались особым шрифтом с разнообразными сокращениями и отсутствием пунктуации. Поскольку текст был довольно труден для чтения, вместе с Б., как правило, посылалась копия (*transsumpta, transumptio*), написанная более простым шрифтом.

Большие Б. обычно касались предоставления привилегий, закрепления владельческих прав мон-рей и религ. конгрегаций. Малые Б. получили гораздо более широкое распространение в XI–XIII вв., они издавались по насущным вопросам церковной жизни и подразделялись на неск. типов. По способу внесения в папские регесты они делятся на общие (*litterae communes*) и куриальные (*litterae curiales*). Первые копировались в общий свод регест, вторые в специальный том.

Малые Б. по содержанию и форме разделялись на титулы (*tituli*) и поручения (*mandamenta*). Первые содержали различные пожалования, дарения, привилегии, подтверждение владельческих прав. Хотя в них отсутствовали подписи кардиналов, рота, монограмма «*Vene valetе*», они все же имели достаточно торжественный характер. В их текст включались запретительные клаузулы, папское имя вначале писалось большими буквами и украшалось инициалом, свинцовая печать привешивалась на красных и золотых шелковых нитях. Вторые содержали папские повеления, инструкции и носили скорее деловой характер. В них отсутствовали запретительные клаузулы, папское имя писалось обычными заглавными буквами, печать крепилась на конопляной нити.

Значительные изменения в работе папской канцелярии произошли при папе Римском *Иннокентии III* (1198–1216). Составление и выдача просителям документов были распределены между 4 службами папской канцелярии: аббревиаторы (*abbreviatores*) составляли черновик (*littera notata*) буд. папского послания. После того как этот черновик визировался папским нотарием или вице-канцлером, он попадал к переписчикам (*grossatores, scriptores*), к-рые делали беловой вариант (*in grossam litteram*). Далее с докумен-





та снималась копия в папские регесты (начиная с понтификата Иннокентия III папские регесты сохр. практически полностью). В конце буллатеры (*bullatores*, *bullarii*) привешивали к документу печать. С XIII в. для папских посланий с такой свинцовой печатью начинает употребляться и сам термин «Б.», а за свинцовой печатью закрепляется обозначение «*plumbum*». Одним из основных способов проверки подлинности Б. в ср. века было просчитывание точек в круге, окаймляющем свинцовую печать, или точек в фигурке ап. Петра.

В кон. XIII — нач. XIV в. большие Б. практически вышли из употребления или же писались только для очень торжественных случаев. Т. н. титулы и поручения стали все больше отличаться друг от друга, и последние получили широкое распространение. Для них наряду со свинцовыми печатями использовалась т. н. печать рыбака. В сер. XIV в. появились новые виды папских документов: консисторские Б. и *бреве*. Консисторские Б. издавались в особо важных случаях: напр., при созыве Соборов, предоставлении привилегий монархам. Для придания торжественности в них использовались элементы уже вышедших к XV в. из употребления привилегий — рота и собственноручные подписи папы и кардиналов. Форма «*mandamenta*» сохранилась лишь для случаев *канонизации*, назначения епископов, пожалования крупными *бенефициями*, брачных *диспенсаций*.

Папа Лев XIII своим *motu proprio* от 29 дек. 1878 г. установил новый порядок оформления Б.: применялся тот же шрифт, что и для написания *бреве*, свинец использовался только в очень торжественных случаях, печать чаще всего ставилась красными чернилами.

Лит.: *Pflugk-Hartung J.* Die Bullen der Päpste bis zum Ende des 12. Jhs. Gotha, 1901. Hildesheim, 1976; *Serafini C.* Le monete e le bolle plumbee pontificie del medagliere vaticano. Mil., 1910–1928. 4 vol.; *Eitel A.* Über Blei- und Goldbullen im Mittelalter: Ihre Herleitung u. ihre erste Verbreitung. Freiburg i. Br., 1912; *Schmitz-Kallenberg L.* Die Lehre von den Papsturkunden // *Meister A.* Grundriss der Geschichtswissenschaft. B., 1913. Bd. 1. T. 2. S. 56–116; *Hove A., van.* Commentarium Lovaniense in Codicem Juris canonici. Mechliniae, 1928. Vol. 1. P. 70–71; *Sella P.* Le bolle d'oro dell'Archivio Vaticano. Vat., 1934; *Bresslau H.* Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien. B., 1958³. Bd. 1. S. 82–84; Bd. 2. S. 562–611; *Herde P.* Beiträge zum päpstlichen Kanzlei- und Urkundenwesen

im 13 Jh. Kallmünz, 1967²; *Frenz Th.* Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit. Stuttg., 1986. S. 42–44; Papsturkunde und europäisches Urkundenwesen: Stud. zu ihrer formalen und rechtlichen Kohärenz vom 11. bis 15. Jh. / Hrsg. v. P. Herde, H. Jakobs. Köln, 1999.

Е. В. Казбекова

БУЛЛИНГЕР [нем. Bullinger] Генрих (18.07.1504, Бремгартен — 17.09.1575, Цюрих), швейцар. теолог, преемник У. Цвингли в руководстве церковной общиной Цюриха.

Внебрачный сын священника, позже ставшего сторонником Реформации, Б. испытал в школьные годы в Эммерихе (на Н. Рейне) влияние движения *devotio moderna*. В 15 лет он стал студентом Кёльнского ун-та, оплота католицизма в Германии. Знакомство с сочинениями М. Лютера и Ф. Меланхтона и занятия экзегетикой способствовали возникновению у Б. реформационных настроений. Вернувшись в 1522 г. на родину в Бремгартен (неподалеку от Цюриха), в янв. 1523 г. он стал преподавателем в мон-ре Каппель. В сер. 20-х гг. Б. познакомился с Цвингли и стал его сторонником. Он сопровождал Цвингли на диспут 1528 г. в Берне, после к-рого в этом городе победила Реформация и был заключен важный для ее развития в Швейцарии политический союз городов Берна и Цюриха. Когда в 1529 г. цвинглианство утвердилось в Бремгартене, Б. был избран пастором, вступил в брак с бывш. монахиней Анной Адлишвайтер. После гибели Цвингли во время II Каппельской войны с католич. кантонами магистрат и капитул собора в Цюрихе избрали Б. (дек. 1531) соборным проповедником, преемником Цвингли как главы цюрихской церковной общины. Совместно с Л. Юдом он разработал правила деятельности пасторов и церковных синодов — нормы, применявшиеся затем в течение почти 300 лет. Сам Б. на протяжении всей жизни проповедовал в Цюрихе. Особой популярностью пользовались 50 его проповедей (1549–1551), собранных в «Декады» и получивших название «*Hausbuch*» (Домашняя книга). Б. многократно отстаивал перед магистратом свободу проповеди, права Церкви при замещении вакантных мест проповедников (проведение выборов и оплата труда их осуществлялись городскими властями), компетенцию Церкви в распределе-

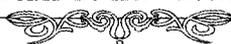
нии средств на нужды школы и бедных. В 1534 г. он вел переговоры с лютеранами о возможности сближения их конфессиональных установок с учением цюрихской Реформации. В 1536 г., поддерживая стремления М. Буцера к поискам единства в стане Реформации, он вместе с О. Миконием и С. Гринеем разработал первое *Гельветическое исповедание*, к-рое получило в Швейцарии широкое признание, но позже было вытеснено кальвинист. формулировками Женевского катехизиса 1545 г. В 1549 г. Б. выработал компромиссные позиции в главных доктринальных тезисах, в т. ч. в вопросе о Евхаристии, между цвинглианским Берном и кальвинист. Женевой (т. н. *Consensus Tigurinus*). В 1562 г. по запросу курфюрста Пфальца Фридриха III Благочестивого о сходстве и различиях между лютеран. (тогда еще господствовавшим в Пфальце) и кальвинист. исповеданиями Б. составил собственный вариант текста. Он был опубликован в 1566 г., получил название Второго Гельветического исповедания и вызвал резонанс не только в Швейцарии и Пфальце, но и в Шотландии, Чехии, Польше, Венгрии, на севере Нидерландов.

Специфика теологии Б. выражена в его стремлении к системной «всеохватывающей» теологической концепции. Основу этой теологии усматривают в акценте на понятии «союза» с Богом: согласно Б., Дух живет в этом союзе, союз живет в Духе. Характерной особенностью учения Б. была также прагматическая тенденция — стремление связать вопросы доктрины с актуальными потребностями времени. Помимо богословских занятий Б. мн. годы вел подробную хронику событий цюрихской Реформации и автобиографические записи. Особую ценность представляет его история Реформации в Швейцарии до 1532 г. Б. был автором дидактических пьес, принадлежащих к лучшим образцам лит-ры этого рода в XVI в. Зачастую он перерабатывал античные сюжеты, придавая им немецко-швейцар. колорит.

Соч.: *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei*. Turigi, 1566; *Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574* / Hrsg. E. Egli. Basel, 1904; *Werke*. Zürich, 1972–[2002]. Bde 1–[9], Sonderbd., Ind. (2 Bde).

Лит.: *Schulthess-Rechberg G.* Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis. Halle (Saale), 1904; *Fast H.* Heinrich Bullinger und die





Täufer. Hdlb., 1957; Koch E. Die Theologie der Confessio Helvetica posterior. Neukirchen-Vluyn, 1968; Keep D. J. Henry Bullinger and the Elizabethan Church. Sheffield, 1970. 2 vol.; H. Bullinger (1504–1575): Gesamm. Aufsätze zum 400. Todestag / Hrsg. N. Gabler, E. Herkenrath. Zürich, 1975. 2 Bde; Bullinger-Tagung., 1975: Vorträge, gehalten aus Anlass von H. Bullinger 400. Todestag. Zürich, 1977; Baker J. W. Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition. Athens (Ohio), 1980; Blanke F., Leuschner I. Heinrich Bullinger, Vater der reformierten Kirche. Zürich, 1990.

В. М. Володарский

БУЛУС аль-БУШИ [араб. البوشي بولس], один из значительных копт. духовных писателей средневековья. Известно, что он род. в г. Буш, на севере пров. Бени-Суэйф, в Ср. Египте, предположительно между 1170 и 1175 гг. Точных сведений о его жизни до принятия монашества нет. Возможно, какое-то время Б. а.-Б. подвизался в мон-ре аввы Самуила на горе Каламун в Файюме, где познакомился с Даудом ибн Лаклаком, буд. копт. патриархом Кириллом III. Б. а.-Б. вскоре стал известен благодаря аскетической жизни и обширным богословским познаниям. По совету своих сторонников он согласился занять пустующую после кончины Иоанна VI патриаршую кафедру. Б. а.-Б. пообещал исламским властям щедрый денежный взнос, если они поспособствуют его избранию. Партии, поддерживавшие кандидата, вступили в такую ожесточенную борьбу за патриаршую кафедру, что Коптская Церковь оказалась на грани раскола. Лишившись покровительства в администрации, Б. а.-Б. предпочел удалиться в мон-рь, а его конкурент Дауд ибн Лаклак в 1235 г. стал патриархом с именем Кирилл III, выплатив 3 тыс. динаров мусульм. властям за свое избрание. Во время патриаршества он широко практиковал симонию (в частности, при поставлении на епископские кафедры), что вызывало раздражение как у клира, так и у мирян. Тогда было решено назначить 2 епископов для наблюдения за действиями патриарха: одного постоянного, др. сменяемого. Б. а.-Б., поставленный в 1240 г. на епископскую кафедру Каира, благодаря своей незапятнанной репутации стал постоянным членом этого наблюдательного совета. Однако сомнительно, чтобы он предпочел эти функции богословским занятиям в монастырском уединении. Предпо-

ложительно, он умер через неск. лет после своего назначения на епископскую кафедру.

Б. а.-Б. написал 8 гомилий на церковные праздники, комментарии на кн. Откровение св. Иоанна Богослова и на Послание к Евреям, книгу о богословии, 2 книги об исповедании веры и Воплощении Сына Божия, составил компиляцию «изречений святых отцов» по различным богословским вопросам, трактат о возрасте человека и его питании (принадлежат ли они свободной воле человека или являются проявлением Промысла Божия). Возможно, что Б. а.-Б. также написал специальный трактат о Единстве Божества, Св. Троице и Воплощении Слова. Кроме того, известно, что он оставил запись богословского диспута, происходившего при дворе султана аль-Камиля (1218–1238). Согласно «Истории александрийских патриархов», на диспуте помимо представителей Коптской Церкви присутствовали правосл. (мелькитский) Патриарх Александрийский Николай и улемы (учителя исламского права). Предмет диспута неизвестен. От обширного богословского наследия Б. а.-Б. сохранилось ок. 10 рукописных кодексов, рассеянных по разным хранилищам (5 из них опубликованы).

Лит.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 356–360; Samir K. Maqālah fi al-Tathlith wa-al-Tajassud wa-Şiḥḥat al-Masiḥiyah. Zouk Mikail, 1983; Atiya A. S. Bulus al-Būshi // CoptE. Vol. 2. P. 423–424.

*Свящ. Олег Давыденков,
А. А. Войтенко*

БУЛУС аль-ХАБИС [араб. الخبيس بولس – Павел отшельник] († после 1265), копт. св. и новомученик. Согласно арабо-мусульм. источникам, происходил из зажиточной копт. семьи писцов, жившей в Каире. До монашества носил имя Михаил и был «катибом» (т. е. писцом или секретарем). Во время правления султана ас-Салиха Айюба (1240–1249) и султанши Шаджар ад-Дурр Михаил служил в гос. канцелярии в Сирии. В царствование мамлюкского султана Айбега ат-Туркумани (1254–1257) вернулся в Каир. Вскоре после этого оставил светскую карьеру и стал монахом под именем Булус (Павел). Б. а.-Х. поселился в пещере Красной горы (Эль-Гебель-эль-Ахмар), возле Хелуана, к югу от Каира, но, будучи нищенствующим монахом, поддерживал связь с ми-

ром. Возможно, там он обнаружил спрятанные сокровища фатимидского халифа аль-Хакима (996–1021), к-рые впосл. расходовал, помогая бедным.

Б. а.-Х. много странствовал по В. и Н. Египту, уча народ основам христ. веры и нравственности, а также оказывал конкретную помощь: платил за должников, выкупал их из тюрем, улаживал дела, связанные с гос. долгами целых общин. Когда «зиммии» (т. е. немусульмане — христиане и иудеи) в В. Египте были не в состоянии платить долги, Б. а.-Х. с готовностью отдавал требуемые деньги. В Александрии с помощью денежных субсидий он смог облегчить положение городских низов.

В 1265 г. Б. а.-Х. спас копт. и иудейскую общины в Каире от неминуемых репрессий: их обвинили в сносе домов и многих из членов этих общин приговорили к смерти. Репрессии коснулись даже копт. патриарха Иоанна VII. Один из военачальников подал прошение о сохранении жизни обвиняемым, султан согласился при условии выплаты штрафа. Б. а.-Х. смог выплатить необходимую сумму и спасти людей. Однако султан и «факихи» (исламские духовные авторитеты и преподаватели исламского права) стали опасаться популярности Б. а.-Х. «Факихи» Александрии послали султану ложный донос на Б. а.-Х. и просили его казнить. Султан, арестовав Б. а.-Х., потребовал от него признаний, откуда тот берет деньги. Б. а.-Х. отказался отвечать на вопрос, пояснив, что деньги предназначены для бедных и нуждающихся. Б. а.-Х. был приговорен к смерти и казнен, однако память о нем сохранялась на протяжении столетий. В XVIII в. известный араб. ученый Ибн аль-Ахмад аль-Ханбали включил историю Б. а.-Х. в свой восьмитомный биографический словарь. Лит.: Ibn Schakir al-Kutubi. Fawat al-Wafayat. Beirut, 1973–1974. 5 vol.; Subhi Y. Labib. Bulus al-Habis, Saint // CoptE. Vol. 2. P. 424–425.

А. А. Войтенко

БУЛЬГМАН [нем. Bultmann] Рудольф (20 авг. 1884, Вифельштеде близ Ольденбурга — 30 июля 1976, Марбург), нем. лютеран. теолог. Изучал теологию в ун-тах Тюбингена, Берлина и Марбурга, где его учителем был В. Германн. С 1916 г. профессор в Бреслау (ныне Вроцлав), с 1920 г. в Гисене, с 1921 г. в Мар-





Р. Бультман

бурге. В эпоху нацизма дистанцировался от режима, но не подвергался преследованиям и продолжал научную работу. К сер. XX в. концепции Б. оказываются в центре богословских дискуссий, проходивших по всей Зап. Европе и в США.

Теологические концепции Б. были изначально связаны с попыткой выйти за пределы становившегося все более бесплодным спора т. н. либеральной протест. теологии формации XIX в. (см. *Либеральная теология*) с ревнителями традиции, в ходе к-рого либералами снова и снова производились все более ненадежные реконструкции фигуры «исторического Иисуса». От этой тактики Б. решает отказаться; но 2 предпосылки своего мышления он усваивает именно у либеральных теологов. Во-первых, это преувеличение роли эллинистических влияний в становлении понятийного языка начального христианства. Оно было неизбежно для сознания образованной публики XIX в. хотя бы потому, что последняя гораздо лучше знала и чувствовала эллинистическую культуру, чем реальную картину иудейства времен Христа; напр., термин «Слово» («Логос») в прологе Евангелия от Иоанна вызывал у нее ассоциации только с греч. философскими текстами, хотя в иудейских *таргумах* термин «Слово Господне» встречается очень часто. Во-вторых, это весьма специфическое отношение к эсхатологическому аспекту проповеди Христа о Царстве Божием. Б. ссылается в этой связи на кн. *Weiss J. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Gött., 1892* (ср.: *Bultmann R. Jesus Christus und die Mythologie: Das NT im Licht der Bibelkritik. Hamburg, 1964. S. 7*). После того как либеральное направление сделало все, чтобы редуцировать понятие «Царствия Божия» до моралистического идеала, заново «открытое»

эсхатологическое измерение этого понятия было воспринято с упрощающей радикальностью, как если бы весь смысл «благовестия» без остатка сводился к ожиданию немедленного наступления конца света. Поскольку таковой до сих пор не наступил, Б. ищет выход в том, чтобы объявить не только эсхатологическую перспективу, но и всю сумму традиц. богословских понятий мифологией. Одновременно, однако, он решительно отказывается от устремления либеральной теологии к реконструкции человеческой фигуры Христа как морального учителя. С т. зр. Б., историческая реальность земной жизни Христа, с одной стороны, едва ли может быть сколько-нибудь известной, а с др. стороны, не является релевантной для веры. Т. н. *керигма* (греч. κήρυγμα — возвешение, проповедь), понимаемая как экзистенциальный вызов, должна быть принята абсолютно. Но содержание керигмы предлагается демифологизировать, т. е. очистить и от истории, конкретики, и от аппарата традиц. богословских концептов (см. ст. *Демифологизация*); она предстает в такой внепредметности, к-рая возможна только в контексте влиятельного к сер. XX в. *экзистенциализма*. Интерпретация Благовестия евангелистов у Б. противоречит в основных чертах не только богословской позиции Православия, но и простому историзму, поскольку ни в одну эпоху ранее эпохи экзистенциализма невозможно было предоставить себе и потребовать от читателя или слушателя акт веры, имеющий абсолютное «экзистенциальное» значение, но не имеющий предмета.

Наряду с этой центральной мировоззренческой предпосылкой экзегеза Б. имеет прагматико-методологические аспекты, влияние к-рых в зап. теологии оказалось устойчивее, чем влияние бультманианства как такового. Разносторонняя осведомленность Б. приносила, разумеется, свои плоды; однако и здесь многое оказывается тенденциозным. Поставленный Б. вопрос о функциональном «месте в жизни» (*Sitz im Leben*) любого сообщения источника слишком часто сводится к рискованной, легко абсолютизируемой презумпции, что, поскольку это сообщение якобы полностью выводимо из потребностей момента, когда оно сделано, постольку оно не мо-

жет иметь реального отношения к моменту, о к-ром повествует. Даже если на минуту оставить в стороне значение для веры свидетельств Писаний, такая презумпция грубо упрощает реальность по отношению к любому человеческому свидетельству, к-рое порой может быть не вполне понятным и для самого свидетеля, и тем более для его адресатов, но при добросовестности свидетеля удерживает свои «трудные» компоненты. В зап. теологии предпринимались убедительные попытки отобрать такие компоненты евангельского повествования, к-рые прагматически могли восприниматься скорее как помеха начальной христ. проповеди и сохранили свое место только ввиду верности повествователей тому, что они знали или восприняли через устную традицию (ср., напр., работу нем. католич. исследователя, вводящего также дискуссию с тезисами Б.: *Trilling W. Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Lpz., 1966*). В тесной связи с тем же понятием «места в жизни» находится характерное и для Б., и для его последователей требование внимания к т. н. «истории форм» (*Formgeschichte*). Само по себе требование учитывать жанровую модальность интерпретируемого текста, разумеется, вполне оправдано; однако весьма специфический концептуально-терминологический аппарат, применяемый Б. и последователями, довольно далек от правил, задаваемых исторической теорией жанров, и откровенно тенденциозен. Напр., с полным основанием констатируя, что Евангелия не принадлежат к (существовавшему в античных лит-рах) биографическому жанру, школа Б. подразумевает при этом отрицание наличия в Евангелиях фактических сведений о земной жизни Христа (ср. наши попытки возражения на эту подмену понятий именно с позиций литературоведческой корректности: *Averincev S. Das Neue Testament und die hellenistischen Literaturgattungen // Hellenismus: Beitr. zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters / Hrsg. B. Funck. Tüb., 1996. S. 307–318; idem. From Biography to Hagiography: Some Stable Patterns in the Greek and Latin Tradition of Lives // Mapping Lives: The Uses of Biography / Ed. P. France, W. St. Clair. Oxf., 2002. P. 19–36*).



Систематическая, нюансированная и предметная критика концепций Б. с правосл. т. зр. остается задачей будущего. При всей неприемлемости экзистенциалистской картины как бы беспредметного поля, лежащего, по Б., в самой сердцевине акта выбора, составляющего должный христ. ответ на керигму, в различных, не всегда согласующихся между собой описаниях этой сердцевины Б. порой приближается к правосл. понятию апофатки (см. *Апофатическое богословие*).

При многосторонней профессиональной квалификации Б. хотел обращаться к религиозно заинтересованной широкой образованной публике, к совр. верующему человеку как таковому, он предлагал своему читателю не серию академических тезисов и гипотез, но опыт ответа на вопросы, касающиеся мировоззрения. Этим объясняется широкий резонанс идей Б. в 50–60-х гг. (напротив, именно при такой позиции опасность было фактическое приспосабливание теологической мысли к преходящим чертам историко-культурного момента).

Соч.: Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Münch., 1941, 1988³; Offenbarung und Heilsgeschehen. Münch., 1941; Theologie des NT. Tüb., 1948, 1984⁹; Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich, 1949, 1963³; Glauben und Verstehen. Tüb., 1933–1965, 1984, 4 Bde, Reg.; Kerygma und Mythos / Hrsg. W. Bartsch. Hamburg, 1948–1979. 7 Bde; Jesus Christus und die Mythologie. Hamburg, 1964¹¹; Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums. Darmstadt, 1982; Theologische Enzyklopädie. Tüb., 1984; Das Evangelium des Johannes. Gött., 1941, 1986¹². (Krit.-exeget. Kommentar über das NT; 2); Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1921, 1995¹⁰ (FRLANT; 29); Briefwechsel, 1921–1967. Tüb., 2002; Neues Testament und christliche Existenz: Theol. Aufsätze. Tüb., 2002. Рус. пер.: Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // ВФ. 1992. Т. 11. С. 86–114; Иисус Христос и мифология // Октябрь. 1995. № 12. С. 153–173; Рудольф Булгман: Вера и понимание. М., 2003 [в печати].

Лит.: Entmythologisierung: Eine Auseinandersetzung zwischen J. Schneewind, R. Bultmann und K. Barth. Stuttg., 1949; Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung: Beitr. z. Auseinandersetzung mit dem theol. Programm R. Bultmanns / Hrsg. E. Kinder. Münch., 1952; Barth K. R. Bultmann: Ein Versuch, ihn zu verstehen. Zollikon, 1952; Jaspers K., Bultmann R. Die Frage der Entmythologisierung. Münch., 1954; Ott H. Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns. Tüb., 1955; Noller G. Sein und Existenz: Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas in der Philosophie

Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung. Münch., 1962; The Theology of R. Bultmann / Ed. Ch. W. Kegley. N. Y., 1966; Schmitthals W. Die Theologie R. Bultmanns: Eine Einführung. Tüb., 1966; *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1971. С. 112–120; *Исаев С. А.* Теология смерти: Ī черки протестант. модернизма. М., 1991. С. 167–175; Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung / Hrsg. V. Jaspers. Wiesbaden, 1984; *Лёзов С. Л.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996. С. 304–358; *Лейн Т.* Христианские мыслители. СПб., 1997. С. 277–281; *Степанова Е. А.* Постигание веры. Екатеринбург, 1998. С. 222–227.

С. С. Аверинцев

БУНДАХИШН [пехлеви Bundahišn — Сотворение основы], пересказ и комментарий одной из утраченных кн. *Авесты* (Дамдат-наска), посвященной космогонии и космологии, сделанный на пехлеви. Б. дошел до нас в 2 версиях: краткой (инд.), содержащей 13 тыс. слов, и полной (иран., или Большой Бундахишн) в 30 тыс. слов (36 тлав).

История мира, по Б., насчитывает 12 тысячелетий, каждому соответствует знак зодиака (в гл. 5 дан «гороскоп мира»): в 1, 2 и 3-м тысячелетиях мир пребывал в духовном состоянии, а творения были бессознательными, неподвижными и неосозаемыми; в 4, 5 и 6-м — мир перешел в материальное состояние. В 7-м начался период «смешения» (добра и зла) и продолжался в 8-м и 9-м тысячелетиях. 10-е — тысячелетие Зардушта (см. *Заратуштра*), которое длится по наст. время (гл. 36). Определение каждого из 6 тысячелетий «смешения» дается в гл. 33: 1-е длится от появления «единосотворенного» быка и первого человека Гайомарта до Йимы; 2-е — «правление злого Аждахака»; 3-е — от правления «злого Феридуна Манучихра» до правления Лохраспа и его сына Виштаспа. 4-е (в к-рое входит наше время) начинается с появления Зардушта. Виштасп получил от него «веру Ормазда» и распространил ее. В этом же тысячелетии Александр Румийский завоевал Иран, убил магов, «погасил много огней», похитил и сжег Авесту; Ардашир восстановил империю и маздаистскую веру. 5-е тысячелетие будет временем правления Ушедара, сына Зардушта. Оно закончится зимой Малкуш, к-рую смогут пережить существа, спасшиеся в убежище, построенном Йимой. 6-е будет тысячелетием Ушедармаха, 2-го сына Зардушта, оно также будет сопровождаться бедствиями и не-

счастьями и закончится с приходом «Спасителя» — Сошйансы, 3-го сына Зардушта.

Космогония и теогония. Ормазд (см. ст. *Ахура-Мазда*), пребывающий в вышине, в «области света», был отделен безвоздушным пространством от Ахримана, пребывавшего во тьме, «в самом низу»; затем Ахриман напал на Ормазда, и тот создал мир во времени и пространстве и заключил со своим противником договор о продолжительности их борьбы. Первыми сотворенными созданиями являлись 7 «бессмертных святых» — амахраспанды: Ормазд покровительствует человеку, Вахман — скоту, Ардвахишт — огню, Шахривар — металлам, Спандармад — земле, Хордад — водам, Амордад — растениям. Каждому из них противостоит *дэв*, созданный Ахриманом. Подробно роль и функции каждого амахраспанды описываются в гл. 26, Ахримана и *дэвов* — в гл. 27. Вечными кроме Ормазда являются вера, пространство и время. Материальный мир создается за 6 периодов, когда были сотворены последовательно небо, вода, земля, растения (земной мир описывается также в главах 8–25), «единосотворенный» бык и Гайомарт. Ормазд предоставляет *фравашам* (бессмертным душам) выбор между вечным пребыванием в духовном состоянии или воплощением в материальном мире для того, чтобы обеспечить победу над злом, *фраваша* выбирают второе. Ахриман, к-рого Ормазд лишил силы чтением особой молитвы Ахунавар и созданием Гайомарта, остается бездеятельным 3 тыс. лет, но «Распутница», *дэв* жен. пола, подстрекает его напасть на небо, землю, воду и др. творения Ормазда (гл. 1–5); в 6-й гл. подробно рассказывается о нападении Ахримана на творение Ормазда — на небо, воду, землю, растения, единосотворенного быка (чей труп дает жизнь растениям, а семя, собранное и очищенное на луне, — животным), Гайомарта (из его тела образованы металлы, а из семени, собранного и очищенного на солнце, — первая человеческая пара, сначала в форме ревеня), на огни и т. д.

Антропология. $\frac{2}{3}$ семени Гайомарта были собраны Нерйосангом, земля приняла оставшуюся треть, из к-рой возникает ремень, чей ствол превращается в первую человеческую пару: Машйа и Машйане. Они





И. А. Бунин.
Фотография. 1929 г.

не слушаются Ормазда, почитают дэвов, познают таинства супружества, и у них появляется потомство (гл. 14). Далее в Б. подробно описывается человеческий организм (гл. 28) и рассказывается о судьбе души после смерти: 3 дня она пребывает возле тела, на 4-й покидает этот мир и встречает свою веру в виде девушки, красивой или уродливой, в зависимости от праведности или греховности души. Затем душа проходит через мост Чинвад, широкий, если она праведна, или узкий, если грешна; изображаются рай, ад и чистилище для тех, чьи добрые дела уравновешивают злые (гл. 30).

Эсхатология. По Б., для воскрешения людей Ормазд воспользуется костью от земли, кровью от воды, волосами от растений, глазами от огня, т. е. воскрешение будет своего рода «восстановлением» человека. Гайомарт, созданный первым, и воскреснет первым, затем все воскресшие подвергнутся суду в собрании Исадвастара, сына Зардушта. Каждый почувствует на себе последствия своих проступков и претерпит испытание расплавленным металлом, к-рый для праведных «покажется теплым молоком». Родители, дети, братья и друзья снова встретятся. Сошйанса убьет быка Хадйоша, из его жира и из хома (подробно описанного в гл. 24) приготовят напиток бессмертия для воскресших. Все демоны будут побеждены. На обновленной земле не будет гор, она станет гладкой и ровной, а мир — бессмертным навечно.

В Европе Б. стал известен, когда А. Я. Анкетиль-Дюперрон привез из Индии рукопись краткой версии и в 1771 г. опубликовал ее перевод на франц. язык. Полная версия была обнаружена в Иране в кон. XIX в.; факсимильное издание, подготовленное Т. Д. Анклесарией, вышло в 1908 г.

Лит.: *Anklesaria T. D. The Bundahishn: Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2.* Bombay, 1908; *Anklesaria B. T. Zand-Bkvsch: Iranian or Greater Bundahishn: Transliteration and Translation in English.* Bombay, 1956; Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) [и др. тексты] / Под ред. О. М. Чунаковой. М., 1997.

О. М. Чунакова

БУНИН Иван Алексеевич (10.10.1870, Воронеж — 8.11.1953, Париж), писатель, поэт, переводчик. Род. в дворянской семье, детство провел в родовом поместье, на хуторе Бу-

тырки Елецкого у. Орловской губ. В 1881–1886 гг. учился в елецкой гимназии, затем жил в имении Озёрки, закончил образование под рук. брата Ю. А. Бунина. С 1887 г. начал печататься (стихотворения и 2 рассказа в газ. «Родина»). С осени 1889 г. работал в редакции газ. «Орловский вестник», в приложении к к-рому выпустил первую кн. «Стихотворения, 1887–1891 гг.» (1891). С авг. 1892 г. жил в Полтаве, служил в земской городской управе. В 1895 г. переехал в С.-Петербург, затем в Москву, познакомился со мн. писателями и поэтами — Л. Н. Толстым, А. П. Чеховым, К. Д. Бальмонтом, В. Я. Брюсовым, А. И. Куприным и др. В 1896 г. вышел его перевод поэмы Г. У. Лонгфелло «Песнь о Гайавате», в посл. Б. переводил произведения Дж. Г. Байрона, А. Теннисона, А. де Мюссе, Леконта де Лиля, А. Мицкевича и др. В 1897 г. опубликовал первую книгу прозы «На край света и другие рассказы», в 1898 и 1901 гг. — стихотворные сборники «Под открытым небом», «Листопад». Приобрел лит. известность в России, в 1903 г. получил Пушкинскую премию, стал активным участником лит. жизни, посещал «среды» Н. Д. Телешова, сотрудничал с изд-вом «Скорпион» и альманахом «Северные цветы», с нач. 1900-х гг. — с изд-вом «Знание», в к-ром выпустил первое Собрание сочинений в 5 томах (1902–1909 г. т. 6 вышел в изд-ве «Общая польза»). В 1904–1905 гг. редактировал отдел беллетристики в ж. «Правда», в 1909 г. — в ж. «Северное сияние». В 1909 г. вторично получил Пушкинскую премию, избран почетным академиком имп. АН по отд-нию рус. языка и словесности. С 1912 г. почетный член и товарищ председателя ОЛРС. В 1912–1914 гг. участвовал в работе «Книгоиздательства писателей в Москве». В 1915 г. в изд-ве А. Ф. Маркса вы-

пустил Полное собрание сочинений в 6 томах. В 1915–1917 гг. жил в Москве, С.-Петербурге, дер. Глото-во, Одессе.

Революционные события 1917 г. Б. воспринял резко негативно, о чем свидетельствуют дневники 1917–1920 гг. «Окаянные дни». В мае 1918 г. переехал в Одессу, где сотрудничал в местных газетах. 26 янв. 1920 г. покинул Россию, в марте 1920 г. приехал в Париж, в дальнейшем жил во Франции, преимущественно в г. Грас близ Ниццы. В эмиграции выпустил книги прозы «Митина любовь» (1925), «Солнечный удар» (1927), «Божье древо» (1931) и др., в 1927–1933 гг. работал над романом «Жизнь Арсеньева». В 1934–1939 гг. в изд-ве «Петрополис» (Берлин) вышло Собрание сочинений Б. в 12 томах. В конце жизни написал книги «Темные аллеи» (1946) и «Воспоминания» (1950), работал над кн. «О Чехове». Б. первым из рус. писателей получил Нобелевскую премию по лит-ре (1933). Похоронен на рус. кладбище Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем.

Б. вырос и воспитывался в правосл. семье, благодаря чему сохранил на всю жизнь уважение к церковной традиции, к-рую отождествлял с родиной, с причастностью к ее истории. В его творчестве, особенно раннем, часто присутствуют церковные образы: «Любил я в детстве сумрак в храме, / Любил вечернею порой / Его, сияющий огнями, / Перед молящейся толпой; / Любил я Всеночное бденье, / Когда в напевах и словах / Звучит покорное смирение / И покаяние в грехах» (1888). Писатель создал много стихотворений на сюжеты ВЗ и НЗ («Бегство в Египет», «Гробница Рахили», «Столп огненный», неск. поэтических переложений Апокалипсиса), о святых и архипастырях («Матфей Прозорливый», «Святой Евстафий», «Кончина подвижника» и др.). В 1922 г. в эмиграции Б. с ностальгией писал в дневнике: «Ночью вдруг думаю: исповедаться бы у какого-нибудь простого, жалкого монаха где-нибудь в глухом монастыре, под Вологодой! Затрепетать от власти его, унизиться перед ним, как перед Богом... почувствовать его как отца» (Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 437). Определенное представление о взглядах Б. на религию и их становлении дает написанный в жанре художественной автобиографии роман «Жизнь



Арсеньева»: «Когда и как приобрел веру в Бога, понятие о Нем, ощущение Его? Думаю, что вместе с понятием о смерти. Смерть, увы, была как-то соединена с Ним (и с лампадкой, с черными иконами в серебряных и вызолоченных ризах в спальне матери). Соединено с Ним было и бессмертие» (Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. С. 26). Б. понимал религию как естественную часть человеческой жизни и закон мира, как «чувство священнейшей законности возмездия, священнейшей необходимости конечного торжества добра над злом и предельной беспощадности, с которым в свой срок зло карается» (Там же. С. 40).

Религ. мировоззрение Б. было сложным и не ограничивалось Православием. По мнению Ф. А. Степуна, Бог в представлении Б. «отличается от Бога Слова христианской догматики тем, что в Нем «бесмысленность» мира, в сущности, не преодолевается, но лишь обретает ту предельную глубину, которую Бунин ощущает то древним ужасом, то вечной красотой» (С. 224). В повести «Деревня» (1910) Б. изобразил жизнь как хаотический поток впечатлений, воспоминаний, разговоров, дел, встреч, размышлений, в к-рый писатель вглядывается в поисках его духовного смысла. Бренности и противоречивости человеческой жизни Б. противопоставляет царящие в природе красоту и гармонию — отражение Божественного присутствия (стихотворения «Бог» и «Саваоф», 1908). Для него весь мир есть храм («В костеле», 1889), в стихотворении «Христос воскрес» (1896) именно природа в Пасхальное утро возвещает «огнистыми лучами зари» о Воскресении Христовом.

Писатель делал попытки осмыслить жизнь через образы святых: прор. Моисея в рассказе «Смерть пророка» (1911), безумного или блаженного Иоанна в рассказе «Иоанн Рыдалец» (1913). Однако с большим постоянством Б. искал оправдание жизни в тайне любви, к-рую он воспевал как высшую ценность бытия, как то, что противопоставит смерти. В стихотворении «Канун Купалы» (1903) в воображаемом диалоге Христос говорит Богоматери: «И земное семя не иссякнет. / Скосит Смерть — Любовь опять посеет. / Радуйся, Любимая! Ты будешь / Утешаться до скончания века!» Особый интерес для Б. пред-

ставляет изображение борьбы человека со страстями, победы духа над телом, ведущей к отказу от земной любви, что представлялось писателю уделом исключительных, избранных натур. Яркий пример тому — рассказ «Святые» (1914), в к-ром излагается апокрифическое житие некоей «блудницы Елены», ушедшей в мон-рь замалчивать грехи. Размышлениям о любви посвящен один из лучших рассказов Б. — «Чистый понедельник» (1944), в котором героиня, следуя своему призванию, покидает возлюбленного и уходит в мон-рь.

И. А. Ильин писал о творческом методе писателя: «Бунин — поэт и мастер внешнего, чувственного опыта... Художественный акт его состоит в чувственном восприятии и чувственном изображении воспринятого. Требования, которые он себе ставит, суть точность, красота и сила, способные заражать других тем, чем он сам живет» (С. 215, 219). Преимущественно с эстетической т. зр. писатель воспринимал и религию — богослужение, веру, к-рую во мн. произведениях изображал во внешних, бытовых подробностях, игнорируя духовную сторону.

Б. всегда привлекали те страны, где история оставила множество всечужденных следов. В 1907 г. писатель совершил путешествие на Ближ. Восток («по следам Христа»), побывал в К-поле, Палестине, Египте и Ливане, после чего создал большое число стихотворений на библейские темы и цикл очерков «Тень птицы», о к-ром П. М. Бицилли писал: «Никакой реально-исторический комментарий к Библии не дает столько, сколько маленькая книга Бунина» (СЗ. 1931. Кн. 47. С. 494). Б. восхищался сосуществованием на одном пространстве разных религий и культов, с равным восторгом описывал Гроб Господень и мечеть Омара, цитировал Библию, Талмуд и Коран. Он пытался найти общие для всех стран и эпох закономерности бытия, к к-рым относил прежде всего жажду жизни и обреченность смерти. Воспоминанию о Рождестве Христа, ответившего, как полагал Б., на вопросы о смерти и бессмертии («Бог ли человек?» Или «сын бога смерти?»), посвящен завершающий цикл очерк «Геннисарет».

Религиозно-философские искания Б. во многом были связаны с

буддизмом, в к-ром писателя привлекали представления о природности человека и его подчиненности земным желаниям, взаимосвязи жизни, любви и смерти и главное — идея о возможности победить обреченность человека смерти. В 1911 г. Б. посетил Цейлон. Буддийские мотивы и образы органично вошли в его творчество (рассказы «Братья», «Соотечественник», «Готами», «Ночь отречения» и др.). Мысль о преодолении смерти положена в основу кн. «Освобождение Толстого» (1937). Б. стремился показать сложность и противоречивость мировоззрения великого рус. писателя, в личности к-рого он искал прежде всего то, что соответствовало собственному миропониманию. В этой книге автор пытался доказать, что христианство и буддизм объединяет стремление к духовной жизни, преодолению телесных желаний и страстей; нет разницы между религиями, если они указывают путь к совершенству. Освобождение от личных страстей и страданий, считал писатель, происходит через растворение личности в безличном Всеедином, в Вечной Жизни, т. к. человек есть только часть целого («Бог есть то неограниченное Все, чего человек сознает себя частью»). По мнению Б., бессмертие есть разоблачение духа от материи, духовным освобождением является самоотречение.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 44; РГБ ОР. Ф. 429; ИМЛИ. Ф. 3; ГЛМ. Ф. 52.

Соч.: Собр. соч.: В 9 т. М., 1965–1967; Устами Буниных / Под ред. М. Грин. Франкфурт-на-Майне, 1977–1982. 3 т.; Собр. соч.: В 6 т. М., 1987–1988; Лишь слову жизнь дана...: Дневники 1881–1953. М., 1990; И. Бунин и архим. Киприан Керн: Переписка (1940–1948) // Вестн. РХД. 1992. № 164. С. 159–187; Собр. соч.: В 8 т. М., 1993–2000; Публицистика, 1918–1953 гг. М., 1998.

Лит.: Михайлов О. Н. И. А. Бунин: Очерк творчества. М., 1967; Бабореко А. К. И. А. Бунин: Мат-лы для биографии. М., 1983²; Муромцева-Бунина В. Н. Жизнь Бунина: Беседы с памятью. М., 1989; Ильин И. А. О тьме и просветлении: Кн. худож. критики // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 6. Кн. 1. С. 210–270; Степун Ф. А. Портреты. СПб., 1999; Дунаев М. М. И. А. Бунин // Дунаев М. М. Православие и рус. литература. М., 1999. Ч. 5. С. 477–556; И. Бунин: Pro et contra. СПб., 2001.

М. М. Дунаев, О. Т. Ермишин

БУНИН Леонтий Кузьмич († после 1714), знаменщик, гравер. 2 авг. 1676 г. принят в Серебряную палату Московского Кремля. В 1681 г. «прописывал» заставки и буквицы





в напярестольном Евангелии для ц. Распятия Христова Московского Кремля. В 90-х гг. имел собственный стан с железными валами для печатания гравюр. В янв. 1699 г. печатный стан был приобретен гравировальной мастерской Оружейной палаты для изготовления клейм на гербовую бумагу, а Б. переведен из Серебряной палаты в Оружейную для «клеяния бумаги». По документам работа Б. в Оружейной палате прослеживается до сер. 1700 г.

Б. — один из первых рус. граверов на меди, т. н. граверов-серебряников. В основном исполнял гравюры на религ. сюжеты по собственным рисункам или копировал с европ. оригиналов. Работал в содружестве с патриаршими книжниками — насельниками Чудовского мон-ря Московского Кремля: начальником Печатного двора и секретарем Патриарха Адриана иером. Карионом (Истоминым), иером. Дамаскином и др. Гравюры Б. использовались в качестве иллюстраций к рукописным книгам, напр., в сб. Симеона Полоцкого «Венец Веры Кафолической» (РНБ ОР. Р. 1. 187, 1697 г.) помещены гравюры из 14-листовой сер. «Страстей Христовых» и отдельные эстампы. Для Синодика Фотия (РНБ ОР. Р. 1. 323, 1695 г.) исполнил 3 орнаментальные рамки с изображениями Распятия, Воскресения Христова, креста с херувимами.

Буква «Е». Гравюра Л. Бунина.
Букварь. К. Истомин. М., 1694 (РГБ)



«Егда священник поминает имена».
Гравюра Л. Бунина. Синодик. 1700 (РГБ)

С именем Б. связано создание цельногравированной книги. Первое издание нового типа, Букварь, поэтический текст к которому написал иером. Карион, был сделан в 1694 г. на средства московского «торгового человека» Ивана Агапитова, сына Постникова. Букварь был создан на основе рукописного экземпляра, поднесенного в 1693 г. царице Прасковье Федоровне для обучения грамоте царевича Алексея. В 1700 г. Б. выпустил Синодик, подготовленный в связи со смертью Патриарха Адриана. В 40-х гг. XVIII в. был напечатан новый вариант Синодика, дополненный гравюрами Василия Андреева и Афанасия Трухменского. Синодик Б. в различных вариантах издавался на протяжении XVIII—XIX вв.

Б. является автором сер. «Страсти Христовы» в 14 и 22 листах (копий из Библии Пискаatora, изд. в 1650, 1673), листов «Распятие с семью таинствами», «Христос с крестом», листа из Книги Притчей Соломоновых, изображений 12 апостолов (копий из Библии Пискаatora, изд. в 1650, 1673), изображений 9 мучеников Кизических, «Вида Соловецкого монастыря» (1705, известна по описанию); последняя датированная гравюра — «Преподобный Герасим с деянием» (1714).

Лит.: Ровинский. Народные картинки. Т. 2. С. 483—503, № 679; Т. 3. С. 189, № 799; С. 217, № 807; С. 319, № 861; С. 323, № 862; С. 357, № 917; С. 438, № 1092; С. 529, № 1327; С. 571,

№ 1419; С. 575, № 1427; *он же*. Словарь гравюров. Т. 1. Стб. 54, 58. Стб. 118—123; Успенский А. Царские иконописцы. Т. 2. С. 40—41; Шемшурин А. А. О гравированном и рукописном лицевых Букварях Кариона Истомина. М., 1917. С. 50; Троицкий. Словарь моск. мастеров XVII в. Вып. 1. С. 21; Хромов О. Р. Цельногравированный Синодик в обиходе рус. людей XVII—XIX вв. // Православие и нар. культура. М., 1996. Вып. 6. С. 23—59; *он же*. Русская лубочная книга XVII—XIX вв. М., 1998. С. 219.

М. В. Ермакова

БУРАЧОК С. А. — см. ст. «Маяк».

БУРГО-ДЮКУДРЕ [франц. Bourgault-Ducoudray] Луи Альбер (2.02.1840, Нант — 4.07.1910, Вернуйе), франц. историк музыки и композитор. С 1859 г. учился в Парижской консерватории в классе композиции А. Тома. Получив в 1862 г. за кантату «Луиза из Мезьера» Римскую премию, переехал в Италию. Вернувшись в 1868 г. в Париж, в следующем году основал Общество Бурго-Дюкудре (Société Bourgault-Ducoudray) — любительский хор, исполнивший среди проч. музыку Палестрины, О. Лассо, К. Жанекена, И. С. Баха и Г. Ф. Генделя. В 1874 г. Б.-Д. отправился в Грецию собирать фольклор и изучать античную музыку. По возвращении на родину Б.-Д. опубликовал очерк о своем путешествии в Грецию и на Восток (1876), народные песни в собственной гармонизации (1876) и исследование о греч. церковной музыке (1877). Впосл. изучал и публиковал фольклор Бретани. С 1878 г. преподавал в Парижской консерватории историю музыки, знакомил своих студентов с творчеством рус. композиторов М. П. Мусоргского, Н. А. Римского-Корсакова и др., читал курс лекций по рус. музыке (1903). В 1888 г. за заслуги перед республикой был произведен в офицеры Почетного легиона. Композиторское наследие Б.-Д. состоит из неск. опер, симфонических и инструментальных сочинений; особое место занимают его гармонизации.

«Очерки греческой церковной музыки» написаны для европ. читателя, не знакомого с греч. музыкой, и с позиции европейца. Б.-Д. был достаточно хорошо знаком с античной теорией музыки, однако его сведения о визант. музыке, нотации и богослужении крайне скудны; он не упоминает исследований своих европ. предшественников. Знания о





греч. музыке Б.-Д. получил в основном от носителей греч. певч. традиции (протопсалтов Ф. *Герояниса* и Г. *Виолакиса*, архим. Германа Афтонидиса, И. Танталидиса, И. Цециса), поэтому он описывает только церковное пение после реформы Хрисанфа из Мадита (1814).

Б.-Д. попытался связать античную теорию 3 муз. родов (диатонического, хроматического и энгармонического) с совр. ему певч. теорией и практикой. Основанием для этого послужили особенности внутреннего строения звукорядов и интонирования в песнопениях стихирарного и пападического типов. Применяемым в визант. церковной музыке микроинтервалам в Хрисанфовой системе присваивается значение $\frac{3}{4}$ и $\frac{5}{4}$ тона, но Б.-Д., несмотря на подробное ее описание, пользовался четвертитоновой системой архим. Германа Афтонидиса.

Собственно греч. гласы (ῥχοι) Б.-Д. рассматривает, согласно сложившейся европ. традиции, исключительно как ладовые построения и пытается свести их к античным диатоническим ладам. По мнению Б.-Д., церковные гласы — наиболее интересный элемент всей новогреч. муз. системы, к-рым западноевроп. музыканты должны воспользоваться для расширения арсенала средств выразительности. Этому вопросу он посвятил «Доклад о модальности в греческой музыке», прочитанный 7 сент. 1878 г. на Всемирной выставке в Париже.

Способ фиксации напевов, выработанный греч. церковной традицией, Б.-Д. считал неудобным. Он рассматривал напевы в отрыве от их записи; лишь вскользь упомянул о средневеке. *византийской нотации* и ограничился замечаниями о том, что до реформы Хрисанфа нотация была синтетической, т. е. одним знаком передавался целый фрагмент напева, а в новой аналитической системе каждому интервальному шагу мелодии соответствует один знак. Б.-Д. впервые опубликовал положения системы нотации Хрисанфа на франц. языке.

Исходя из европ. представлений своего времени, Б.-Д. считал, что греч. церковная музыка пребывает в упадке, и предложил провести ее реформу: постепенно заменить «варварское» «пение в нос» привычной для европейцев певч. манерой; четвертитоны сложны для интони-

рования, поэтому следует либо свести интервалу к обычной европ. диатонике (по мнению Б.-Д., грекам микроинтервалака изначально не свойственна и является вост. влиянием), либо обучать певцов с использованием инструментов; лады как основа самобытного национального муз. языка должны быть обязательно сохранены; «архаичные» пение с исоном заменить полноценной полифонической фактурой, в к-рой аккомпанирующие голоса не выходили бы за рамки модальности мелодии; в нотации на смену относительной звуковысотности должна прийти абсолютная, а несовершенную вост. нотацию должна сменить более простая и пригодная для передачи многоголосия зап. По мнению Б.-Д., это позволило бы сблизить музыку Запада и Востока и помочь взаимному обогащению и развитию обеих.

Муз. соч.: *хоровые*: Stabat mater: [Для солистов, хора, виолончели, арфы, тромбона и органа]. 1874; «Dieu notre divin père»: [Кантатик: Для хора, ф-но или фисгармонии]. 1872; «Vivus resurgit Christus»: [Религ. симфония для 5 голосов]. 1878; Jean de Paris: [Кантата: Для 4 муж. голосов]. 1894; *гармонизации*: 30 mélodies populaires de Grèce et d'Orient / Trad. du textes par M. A. Lauzières. P., 1876; 30 mélodies populaires de Basse-Bretagne / Trad. du textes par F. Coppée. 1885.

Соч.: Souvenirs d'une mission musicale en Grèce et en Orient. P., 1876, 1878²; Études sur la musique ecclésiastique grecque: Mission musicale en Grèce et en Orient. P., 1877; Conférence sur la modalité dans la musique grecque. P., 1879.

Лит.: *Gringoire [pseud.]*. L'œuvre de L.-A. Bourgault-Ducoudray. Nantes, 1898; *Emmanuel M. E.* Eloge funèbre de Bourgault-Ducoudray. P., 1911; *Calvocressi M. D.* Bourgault-Ducoudray: a Memory // The Monthly Mus. Record. 1923. Vol. 53. P. 37; *Baud-Bovy S.* Bourgault-Ducoudray et la musique grecque ecclésiastique et profane // Schaeffner Festschrift. 1982. P. 153–163.

А. Ю. Вовк

БУРДИГАЛЬСКИЙ ИТИНЕРАРИЙ [лат. Itinerarium Burdigalense; Бордоский путник — название, закрепившееся в рус. научной литературе], древнейшее сохранившееся описание паломничества в Св. землю, датируемое 333 г. Считается, что его анонимный составитель был жителем Бурдигалы (совр. Бордо), поскольку он начал свой путь из этого города. В основу этого памятника положен рим. итинерарий (дорожник), в начале автор Б. и. дает лишь краткие сообщения о пройденных милях, перечень станций и гостиниц. Достигнув Св. земли, он опи-

сывает увиденные им в пути святыни, ставшие в посл. основными центрами паломничества: Птолемаиду (Акко), гору Кармил, Кесарию Палестинскую, Скифополь (*Бед-Сан*), Неаполь (Сихем, совр. Наблус), гору Гаризим, Иерусалим, Вифанию, Иерихон, Мёртвое м., Иордан (место Крещения), Вифлеем, Мамврийский дуб около Хеврона, Хеврон, Иерусалим, Никополь (*Амуас*), Лидду, Антипатриду, вновь Кесарию Палестинскую.

Описание святых мест в Б. и. содержит ряд уникальных сведений, не встречающихся в др. источниках. Часто в этом памятнике отражены древние традиции, напр. предание, согласно к-рому Преображение Господне произошло на Елеоне, а не на горе Фавор. Автор описывает 4 существовавшие в тот момент постройки имп. *Константина Великого*: храм Гроба Господня в Иерусалиме (завершенный, но еще не освященный), базилики Рождества Христова в Вифлееме, на Елеоне и на месте явления Св. Троицы Аврааму близ Хеврона.

Текст Б. и. дошел до нас в ранних списках, относящихся к VIII–IX вв. (Veronensis LII [50], VIII–IX вв.; Sangallensis 732, IX в.; Paris. BNF. Lat. 4808, IX в., и др.).

Изд.: Бордосский путник 333 г. // ППС. 1882. Т. 1. Вып. 2. (Вып. 2); Itinerarium Burdigalense // Itineraria et alia Geographica. Turnholti, 1965. P. 1–26. (CCSL; 175).

Лит.: *Leclercq H.* Itinéraires // DACL. T. 7. Col. 1853–1858; *Kötting B.* Peregrinatio religiosa. Münster; Regensburg, 1950. S. 89–110, 345–353; *Gelsomino R.* Itinerarium Burdigalense // Vetera Christianorum. 1966. T. 3. P. 161–208; *Williamson J.* Egeria's Travels. L., 1971. P. 153–163; EEC. Vol. 1/5. P. 427.

Э. П. А.

БУРЖ [франц. Bourges], г. в Центр. Франции (департамент Шер), кафедра архиепископа (с III в.).

Город. Кельт. поселение на территории совр. Б., по археологическим данным, относится к VII в. до Р. Х. В I в. по Р. Х. оно было известно под названием Аварик (лат. Avaricum) и являлось центром галльского племени битуригов-куби, покоренного в 52 г. по Р. Х. Юлием *Цезарем*. При имп. Октавиане *Августе* Б. стал главным городом рим. пров. Аквитания (с сер. IV в. Аквитания I). Расположенный на пересечении основных дорог Галлии, город процветал, но в 60-х гг. III в. был полностью разграблен герм. племенами. Возродился лишь к концу столетия как



укрепленное поселение. В средне-век. письменных источниках город фигурировал как Битуриги (Biturigae, Biturigas) или «город битуригов» (civitas Biturigum). После 478 г. попал под власть захвативших Аквитанию вестготов, в 507 г. — франков, к кон. VII в. — принцев Аквитании. В 768 г. майордому *Пипину Короткому* удалось вернуть город под власть франк. королей. В период последней кампании против принца Ваифра Пипин вынужден был провести зиму 767/68 г. в Б., где он построил дворец, к-рый, вполн. неоднократно перестраивавшийся, стал одной из королевских резиденций. В то же время в Б. было восстановлено графское управление. При франк. кор. Карле Лысом (843–877) власть графов стала наследственной и независимой от короля. В 866 и 935 гг. город был разграблен норманнами, а в 937 г. — венграми, с этого времени вокруг пригородных церквей и мон-рей возводили укрепления (бурги).

Попытка кор. Одо Парижского в 893 г. присоединить Б. к королевским владениям окончилась неудачно; это удалось только кор. Рудольфу Бургундскому в 924 г. Однако управление было сохранено в руках местных наследственных виконтов, их власть также оказалась непрочной, и к XI в. вся обл. Берри с центром в Б. представляла собой конгломерат небольших владений, сложившихся вокруг замков, владельцы замков были политически и экономически независимы в границах своей собственности. Королевская власть в Б. была восстановлена в 1101 г., когда эта область была продана кор. Франции Филиппу I. Его преемники, стремясь утвердиться на приобретенных землях, предоставили жителям Б. ряд привилегий, гарантирующих защиту от местных феодалов, а также городскую автономию. Впосл. эти привилегии были расширены кор. Людовиком VII (1141, 1175), избравшим Б. местом своей коронации (1145), и кор. *Филиппом II Августом* (1181).

В XII в. власть в городе была сосредоточена в руках знатных горожан и местных землевладельцев, превратившись в наследственную. Королевские привилегии были подтверждены в XIII в., тогда в городе появляется постоянный королевский представитель — бальи. Экономическое развитие Б. достигает сво-

его расцвета после 1360 г., когда обл. Берри была выделена как апанаж (удел) герц. Иоанну, брату франц. кор. Карла V. В Б. был выстроен герцогский дворец с капеллой, перестроен ряд церквей. При герц. Иоанне Б. стал также крупным финансовым центром. После смерти герцога Б. был унаследован его племянником дофином Карлом (буд. кор. Франции Карлом VII), к-рый после захвата в ходе *Столетней войны* Парижа герц. Бургундским (1418) постоянно находился в Б. — столице т. н. «Буржского королевства» (1418–1436). Отсюда начался поход католич. св. *Жанны д'Арк* против осаждавших Орлеан англ. войск. После коронации в Реймсе (1429) Карл VII часто жил в Б., к-рый стал местом проведения неск. церковных Соборов. Франц. кор. Людовик XI в 1463 г. учредил в Б. ун-т, его устав был закреплен статутами 1485 г. После смерти в 1464 г. сына Карла VII Карла, герц. Берри, Б. попал под непосредственное королевское управление. Статус герц-ства был восстановлен в 1498–1505 гг. для дочери Людовика XI Жанны де Валуа, проводившей последние годы жизни в Б. После большого пожара 1487 г. начался экономический упадок города, обусловленный также потерей политического значения.

Архиепископство. Согласно *Григорию Турскому*, к-рый связывает начало христ. проповеди в Б. с именем св. *Урсина*, распространение христианства в Б. можно отнести к III в. (Gloria Confessorum. 80). Во 2-й пол. III в. первенствующий сенатор Галлии св. Левкадий, проживавший в Лугдуне (совр. Лион), предоставил местным христианам свой дом в Б., впосл. на месте этого дома был воздвигнут кафедральный собор св. Стефана (*Greg. Turon. Hist. Franc. 1. 29*). Уже с IV в. епископы Б. находились во главе церковной

митрополии, совпадавшей с границами пров. Аквитании I. К VII в. в окрестностях Б. существовало 2 мон-ря, один был основан св. *Патроклом Беррийским* (совр. Сель-Сен-Патрокль), др. в 532 г. св. Евстицием (совр. Сель-Сент-Эзис). Большинство мон-рей в Б. и его округе жило по уставу св. *Колумбана*. Первый мон-рь, придерживавшийся устава св. *Венедикта Нурсийского*, был основан св. *Кирианом* в 641 г.

При Меровингах в Б. велось активное церковное строительство, особенно в предместье города — церкви св. Утрилла (на юго-востоке от городских стен), св. Юлиана, св. Симфориана, св. Урсина (хранящиеся там в наст. время мощи святого были обретены св. *Германом*, еп. Парижским, в VI в.), мон-ри Св. Креста и св. Сульпиция. Мон-рь св. Амвросия, хотя и упоминается впервые в источниках под 1021 г., однако также был основан еще до нач. IX в.

В IX в. мн. архиепископы Б. были ставленниками каролингских королей и проводниками их политики в Аквитании. В 840 г. кор. Карл Лысый назначил на кафедру Б. св. Рудольфа, полностью поддержавшего Карла в его борьбе с племянником Пипином II за Аквитанию. В 855 г. архиеп. Рудольф помазал сына Карла Лысого Карла королем Аквитании. Преемником Рудольфа стал советник Карла Лысого и воспитатель его младшего сына Вульфад. Несмотря на то что он был поставлен во пресвитера низложенным архиеп. Реймским *Эбоном*, все рукоположения к-рого были признаны недействительными, король добился, чтобы для Вульфада было сделано исключение. В 876 г., также по инициативе Карла Лысого, на кафедру Б. был переведен из Бордо сторонник короля Фротарий, к-рому, впрочем, удалось занять

кафедру только после вмешательства Собора и папы *Иоанна VIII*, т. к. аквитанский маркграф Бернард Гот-

Собор св. Стефана

ский выступил против нового архиепископа и отказался впустить его в город, закрыв перед ним ворота.





В кон. X в. архиепископы Б. полностью поддерживали королей династии Капетингов. В 991 г. архиеп. Дагберт выступил против Арнульфа, архиеп. Реймского, защищавшего права последнего представителя династии Каролингов Карла Лотарингского. В 998 г. Дагберт также оказал поддержку кор. Роберту II Благочестивому, брак к-рого с Бертой Бургундской был оспорен папой Григорием V. Опираясь на королевскую поддержку, архиепископы Б. вели себя независимо по отношению к Риму: в 1077 г. архиеп. Рихард II открыто выступил на Соборе в Отёне против папского легата Гуго из Ди, за что ненадолго был лишен архиепископского сана. С именем Рихарда II, к-рый проявил себя ревностным защитником интересов Церкви и добился возвращения ее имущества, захваченного прежде светскими сеньорами, связано начало борьбы архиепископов Б. за первенство во всей Аквитании. Он стал первым архиепископом, официально провозгласившим себя примасом (первенствующим епископом) Аквитании и потребовавшим подчинения со стороны архиепископов Бордо и Оша. Папа Римский Пасхалий II в 1112 г. признал за архиеп. Леодегарием право первенства над митрополитами Оша (Гасконь) и, вероятно, Бордо. Это положение неоднократно подтверждалось папами Евгением III, Иннокентием II, Иннокентием III, Гюнорием III и Григорием IX, но архиепископы Бордо, опираясь на поддержку англ. королей, не признавали его и игнорировали все призывы явиться на Соборы, созывавшиеся архиепископами в Б.

С 2-й пол. XII в. папы Римские постепенно установили свой контроль над кафедрой Б. В 1141 г. папа Иннокентий II без ведома кор. Людовика VII назначает архиепископом Б. Петра де Ла Шатра, что стало причиной конфликта между новым епископом и королем, к-рый отказался признать папского ставленника и назначил вместо него Кадурка, аббата мон-ря св. Сульпиция в Б. При архиеп. Генрихе де Сюлли (1183–1200) была начата реконструкция кафедрального собора св. Стефана в готическом стиле (завершен ок. 1320; в 1992 собор св. Стефана в Б. был включен в список памятников всемирного культурного наследия ЮНЕСКО). Архиеп. Вильгельм Донжонский, а также его



Интерьер собора св. Стефана

преемники Герард (Жиро) де Кро и Симон де Сюлли принимали участие в походах на юг Франции против альбигойцев.

Конец попыткам архиепископов Б. установить свой примат в Аквитании положила булла папы Климента V (бывш. архиеп. Бордо) от 27 нояб. 1305 г., согласно к-рой архиепископ Бордо полностью уравнивался в правах с архиепископом Б., обладая правом первенства в Зап. Аквитании, в то время как архиепископ Б. сохранял его в Вост. Аквитании. Т. о., юрисдикция архиепископа Б. ограничивалась теми рамками, к-рые оно имело в рим. и мерovingскую эпохи, совпадая с пров. Аквитания I. В его состав вошло 7 еп-ств: Ле-Пюи, Манд, Клермон, Альби, Кагор, Лимож и Родез. В 1318 г. папа Римский Иоанн XXII создал в пределах архиеп-ства Б. 4 новых еп-ства: Сен-Флур, Тюль, Кастр и Вабр. В период схизмы в католической Церкви архиепископы Б. поддержали авиньонских антипап Климента VIII и Бенедикта XIII.

При кор. Карле VII Б. стал местом проведения крупных церковно-политических собраний. В 1432 г. здесь состоялся Собор духовенства Франции, имевший целью реформирование католич. Церкви. Епископы Франции высказались в поддержку действий Базельского Собора и признали низложение папы Евгения IV. В 1438 г. на церковно-политической ассамблее была провозглашена Буржская Прагматическая санкция, ограничивавшая власть папы над франц. духовенством. В 1440 г. Собор в Б. признал папу Евгения IV, но отказался аннулировать Прагматическую санкцию, дававшую клирикам право свободного выбора епископа. Но уже Людовик XI, воспользовавшись разногласиями среди

членов соборного капитула, назначил архиепископом своего духовника Пьера Кадуэ. Так же поступил

Людовик XII, назначив в 1505 г. архиепископом Б. своего незаконнорожденного сына Мишеля де Бюси. Тем не менее капитул Б. резко вос-

стал против Болонского конкордата 1516 г., фактически передававшего права назначения епископа в руки короля, и в 1520 г. вопреки желанию кор. Франциска I избрал архиепископом Франциска де Бюэй. Король отказался признать это избрание и конфисковал имущество архиепископа, но это не изменило решение соборного капитула, поддерживавшего избранного им архиепископа. После его смерти (1525) лишь вмешательство папы Климента VII заставило буржских каноников принять ставленника Луизы Савойской Франциска де Турнона, с этого времени соборный капитул потерял контроль над выборами архиепископа.

Распространение протестантизма в Б. связывается с деятельностью в 20-х гг. XVI в. духовника кор. Маргариты Наваррской Мишеля д'Аранда. При кор. Генрихе II в 6 населенных пунктах архиеп-ства, в т. ч. в Б., существовали протестант. церкви. В 1562 г., узнав о захвате Орлеана гугенотами во главе с принцем Конде, католики Б. организовали ополчение. Однако в том же году протестантская армия гр. Монтгомери захватила город, разграбив резиденцию архиепископа и частично кафедральный собор. Управляющим в Б. был оставлен Жан д'Анже, по приказу к-рого было разграблено и закрыто аббатство св. Сульпиция. После подхода к Б. королевских войск и бегства д'Анже в Орлеан в 1563 г. католики Б. наложили на побежденных гугенотов контрибуцию за причиненный ущерб церковной собственности. После возобновления боевых действий между католиками и гугенотами, в 1567 г., группа гасконцев, шедшая на соединение с армией гугенотов принца Конде и адмирала Г. Колиньи, разгромила





неск. католич. мон-рей. 18 мая 1568 г. буржский архиеп. Жак Леруа взял с католиков города клятву, что они будут бороться с гугенотами, не щадя собственной жизни. Во главе католич. армии находился новый правитель Берри Клод де Ла Шатр. Воевавший на стороне гугенотов отряд нем. ландскнехтов разорил еще 3 мон-ря архиеп-ства; но попытка гугенотов захватить Б. окончилась неудачей (нояб. 1569). Заметных успехов католич. партия добилась после *Варфоломеевской ночи* 1572 г., большое количество гугенотов в Б. были арестованы и заточены в архиепископскую тюрьму, ок. 300 чел. согласились перейти в католичество, остальные были казнены. В 1573 г. армией католиков был захвачен Сансер. В 1575 г. кор. Генрих III передал Берри под управление своему брату Франциску, герц. Алансонскому, к-рый, пытаясь установить там мир между католиками и протестантами, снял с поста правителя Берри Ла Шатра. Впрочем, после смерти герц. Алансонского Ла Шатр вновь вернулся в Б. и склонил его жителей на сторону католич. Лиги. Когда кор. Генрих III приказал сменить его на посту губернатора Антуану де Ла Гранж д'Аркьян, Ла Шатр призвал всех членов Лиги, во главе к-рой был архиеп. Рено де Бон, к сопротивлению. Архиепископ, не намереваясь вступать в открытую борьбу с королем, бежал из Б. После убийства Генриха III (1589) сторонники католич. Лиги стремились всячески не допустить признания Генриха Наваррского королем Франции (см. ст. *Генрих IV*), с этой целью в кафедральном соборе была вывешена булла папы *Григория XIV* об отлучении того от Церкви. После отречения Генриха Наваррского от протестант. веры, к-рое состоялось в аббатстве Сен-Дени в присутствии в числе многих и архиепископа Б. (1593), вся обл. Берри признала его королем. После окончания религ. войн основной задачей было восстановление церковной жизни в Б. С этой целью архиеп. Андре Фремьо пригласил в архиеп-ство представителей монашеских орденов: *иезуитов, капуцинов, босых кармелитов, реформированных августинцев, урсулинок*.

В XVII–XVIII вв. мон-рь Сен-Сиран близ Б. стал одним из центров *янсенизма*. Жесткие меры против янсенистов были предприняты в соответствии с буллой папы Рим-

ского *Климента XI* «Unigenitus»: аббатство распущено, его обитатели разосланы по др. мон-рям. После 1678 г., когда епископская кафедра в г. Альби была возведена в ранг архиепископской и к ней отошли еп-ства Манд, Кагор, Вабр, Кастр, Родез, за Б. осталось только 5 еп-ств: Клермон, Лимож, Ле-Пюи, Сен-Флур, Тюль.

После *Французской революции 1789 г.* и эмиграции из Б. архиеп. Жана Огюста Шатене де Пюисегюра, отказавшегося принести присягу на верность революционной конституции, архиеп-ство Б. распалось на 2: собственно Б. и Шатору, согласно новому адм. делению на департаменты (Шер и Эндр соответственно). В 1791 г. конституционным епископом был избран Пьер Анастас Торне, активный сторонник нового революционного порядка, вполн. депутат революционного Конвента. Он отправил открытое послание папе *Пию VI* в защиту гражданской конституции. Вначале новый епископ проявил себя как поборник христ. просвещения и с этой целью открыл в Б. семинарию. Однако вполн. его деятельность стала противоречить традициям католич. Церкви, что отвратило от него мн. католиков. В 1793 г. епископ-революционер сложил с себя сан, женился и стал частным лицом. Еще с 1792 г. начались преследования клириков, отказавшихся принести присягу на верность революционному правительству, ок. 200 священников были изгнаны из города (1793), оставшиеся были арестованы. После отречения Торне революционным правительством был закрыт кафедральный собор, изъяты все находившиеся там предметы из драгоценных металлов. Затем церковь была открыта уже как храм Разума. После переворота 9 термидора (1794) гонения на Церковь были временно приостановлены, находившийся в эмиграции католич. архиепископ пытался наладить церковную жизнь в Б. через своего представителя аббата Гассо. Однако правительство Директории опять начало преследование клириков, отказавшихся принести присягу на верность. В 1798 г. в Б. был назначен новый конституционный еп. Жозеф Мишель Дюфрес де Вернин, в то время как в Шатору епископом стал его брат Клод Дюфрес. К тому времени был упразднен ряд епископских кафедр,

прежде зависевших от Б.; сохранились лишь Сен-Флур, Клермон и Лимож. После конкордата, подписанного папой *Пием VII* с имп. *Наполеоном* Бонапартом (1801), архиеп. де Пюисегюр сложил свои полномочия, на его место в 1802 г. был избран новый архиеп. Мари Шарль Изидор де Мерси. В 1823 г. были восстановлены епископские кафедры в Ле-Пюи и Тюле, подчиненные архиепископу Б.

По решению Конференции епископов Франции с дек. 2002 г. архиепископство Б. вошло в состав церковной провинции со столицей в г. Тур. В наст. время из 546 тыс. чел., проживающих на территории архиепископства, 500 тыс.— католики (An. Pont. 2003. P. 104).

Соборы, состоявшиеся в Б.: 472 г.— под председательством св. Сидония Аполлинария, еп. Арвернского (Клермонского), по случаю избрания Симплиция новым епископом.

841 г.— под председательством св. Рудольфа, архиеп. Б.; подтвердил низложение Эбона, архиеп. Реймского.

1031 г., нояб.— 1-й «мирный» с участием епископов митрополии Б. Приняты 25 законов, касающихся клира, утверждавших, в частности, безбрачие духовенства и осуждавших симонию; провозглашены определения «*Божьего мира*»; св. *Марциал* официально объявлен первым «апостолом Аквитании».

1034 г.— 2-й «мирный»; созван по совету кор. Генриха I. Присутствовали не только духовные лица, но и представители местной знати. Подтвердил постановления о «Божьем мире», а также принял решение о создании особого военного подразделения, подчиненного архиепископу, в задачу к-рого входило поддерживать мир и пресекать сеньориальные войны.

1145 г.— по случаю коронации Людовика VII. Присутствовали представители придворной знати; предложение короля отправиться в *крестовый поход* на Восток вызвало споры среди участников Собора: еп. Годфрид Лангрский ревностно поддерживал эту идею, аббат *Сугерий* отвергал ее. В результате король не принял никакого решения и дебаты были продолжены на Пасху 1146 г. в Везле.

1225 г., 30 нояб.— рассматривались вопросы о ереси альбигойцев.



1276 г., 13 сент.— приняты 16 канонов, касавшихся церковной юрисдикции и привилегий, данных клирикам.

1286 г., 1 сент.— приняты 35 канонов, касавшихся дисциплины духовенства и церковной юрисдикции.

1336 г., 17 окт.— принято постановление против тех, кто чинит препятствия торговле, к-рую ведут духовные учреждения.

1432, 1438, 1440 гг.— торжественные ассамблеи, происходившие с участием франц. кор. Карла VII, его двора и представителей франц. духовенства: определена позиция галликанской Церкви в отношении папы Евгения IV и Базельского Собора (1432, 1440); принята Прагматическая санкция (1438).

1528 г., 21 марта — осудил учение Мартина Лютера и принял неск. постановлений, касавшихся реформы клира.

1584 г., сент.— одобрены и утверждены постановления Тридентского Собора.

Лит.: Martin A. Monographie de la cathédrale des Bourges. P., 1841; Hardy G., Gandilhon A. Bourges et les abbayes et châteaux du Berry. P., 1926; Gandilhon A. Bourges // DHGE. T. 10. Col. 178–211; Laugardière M., de. Histoire de l'Église de Bourges avant Charlemagne. P.; Bourges, 1951; St. Étienne de Bourges / Introd. de R. Gauchery. [P.], 1959; Wollasch J. Königtum, Adel und Klöster im Berry während des 10. Jh. // Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser. Freiburg, 1959. S. 17–165; Dupuis R. Le grand siècle du Bourges, 1870–1970. P., 1970; Kaiser R. Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht // Pariser hist. Stud. 1981. Bd. 17. S. 521–531; Devaily G. Bourges // LexMA. Bd. 2. Sp. 510–515 [Bibliogr.]; Kay R. The Council of Bourges, 1225: A Documentary History. Aldershot; Burlington, 2002.

Д. В. Зайцев

БУРЖСКАЯ ПРАГМАТИЧЕСКАЯ САНКЦИЯ [франц. Pragmatique Sanction de Bourges; полное название «Прагматическая санкция Карла VII о власти Вселенских Соборов, о праве издавать бенефиции, о выборах, об апелляциях, об отпращивании Божественной службы»], акт франц. кор. Карла VII, принятый 7 июля 1438 г. на ассамблее франц. духовенства и знати в г. Бурж, согласно к-рому были признаны и текстуально воспроизведены решения *Констанцского* и *Базельского Соборов* о приоритете церковных Соборов над властью папы Римского и учрежден статус автономии Церкви во Франции от папского престола. Католич. Церковь во Франции официально получила на-

звание и статус «галликанской». Действие Б. П. с. распространялось на территорию королевского домена, в состав к-рого не входили земли Бретани, Дофине, Прованса, Бургундии и оккупированной англичанами Нормандии (эти земли оставались под управлением Римской курии).

Подписание Б. П. с. стало результатом активного участия франц. духовенства в *Соборном движении*, конфликта франц. кор. Филиппа IV Красивого с папой Римским *Бонифацием VIII*, смерть к-рого позволила франц. королю отделиться от Рима, признав власть созданного и поддержанного им церковного престола в Авиньоне (см. статьи *Авиньонское пленение пап*, *Схизма в католической Церкви*). Попытки оформить право монарха на вмешательство в дела духовенства неоднократно предпринимались в кон. XIV — нач. XV в. (указы 1385, 1389, 1406, 1407, 1418 гг.), причем в нач. XV в., в условиях *Столетней войны* (1337–1453), вопрос о статусе франц. Церкви затрагивал национальные интересы. В 1438 г. вопрос об изменении статуса католич. Церкви во Франции был решен в обход папы Римского *Евгения IV*, позднее это решение было одобрено зависевшим от франц. короля авиньонским антипапой *Феликсом V*.

Согласно Б. П. с., автономия галликанской Церкви слагалась из прав духовенства на выборы прелатов (за папой, лишенным возможности назначать церковных иерархов во Франции, было сохранено право утверждать решения франц. духовенства), на раздачу *бенефициев* и на согласование *аннатов* (денежные суммы могли выплачиваться папе Римскому только с согласия духовенства, что фактически означало освобождение от аннатов). Б. П. с. лишала папу права вознаграждать прелатов по особому распоряжению. В судебной сфере галликанская Церковь была подчинена Парижскому парламенту, высшему судебному учреждению во Франции, он брал на себя полномочия посредника между франц. духовенством и папским престолом, определял допустимость обращения в Римскую курию, сохранившую функции апелляционного суда. Гарантом церковной автономии выступал монарх, к-рый мог рекомендовать (а фактически навязывать) своих кан-

дидатов на церковные кафедры и созывать Соборы франц. духовенства. В целом учреждение статуса автономии галликанской Церкви от Рима под покровительством франц. монархии является итогом политики, направленной на расширение прерогатив королевской власти.

Размеры финансовых потерь из-за отказа галликанской Церкви выплачивать аннаты в Рим побуждали папство добиваться отмены Б. П. с. Папа *Пий II* (в буллах 1458 и 1464 гг.) обвинил франц. королей и их придворных в том, что они распоряжаются церковными бенефициями в своих интересах, Парижский парламент вмешивается в исключительно церковные дела и франц. прелаты якобы превращены в рабов светской власти. Отмене условий Б. П. с. были посвящены и буллы пап *Сикста IV* (1484), *Иннокентия VIII* (1484, 1492), *Александра VI* (1502), *Юлия II* (1503, 1513).

В 1461 г. франц. кор. Людовик XI, заинтересованный в сближении с папством, поскольку основным направлением внешней политики Франции стала Италия, приостановил действие Б. П. с. Окончательно отменена *Болонским конкордатом* 1516 г., но ряд положений Б. П. с. был в нем учтен.

Лит.: Valois N. Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII. P., 1906; Martin V. Les origines du gallicanisme. P., 1939. 2 vol.; Плешкова С. Л. Французская монархия и церковь (XV — сер. XVI в.). М., 1992. С. 28–33.

Н. И. Алтухова

БУРИДАН [лат. Buridanus] Иоанн (Жан) (ок. 1300, Бетюн, Сев. Франция — 1358, Париж), средне-век. философ и ученый. Учился и преподавал (с нач. 20-х гг.) в Париже; дважды (в 1328 и 1340) занимал должность ректора Парижского ун-та. В отличие от большинства совр. ему профессоров ун-та не принадлежал ни к какому монашескому ордену, не изучал и не преподавал теологию, ограничив круг своих исследовательских и преподавательских интересов философией. Основные его труды — комментарии (expositiones) и «вопросы» (quaestiones) к сочинениям *Аристотеля* (Б. прокомментировал почти все произведения Аристотеля по логике, физике, метафизике, психологии, этике). Кроме того, им был написан «Малый свод логики» («Summulae logicae», или «Summulae de dialecti-



са»), задуманный как комментарий к «Малому логическому своду» Петра Испанского, а также ряд небольших самостоятельных произведений, посвященных преимущественно проблемам логики.

Б. являлся одной из центральных фигур в номинализме XIV в. Испытав влияние учения Уильяма Оккама (прежде всего это касается отрицания существования общих понятий «extra animam» (вне души) и признания существования лишь единичных вещей), он тем не менее в ряде вопросов занимал более гибкую позицию, нежели Оккам и др. номиналисты, а потому многочисленные запреты и осуждения этого учения Парижским ун-том (1326, 1339, 1340) не повлияли на репутацию и карьеру Б. существенно. В вопросе о взаимоотношении богословия и философии Б. стремился к установлению четких границ между областью веры и областью разума. По его мнению, богословие принципиально отлично от философии, потому что его исходные принципы не очевидны для разума. Он подчеркивал, что «богословие является более высокой дисциплиной и мудростью в собственном смысле слова» (Quaest. in Metaph. I 2), а также не отрицал, что философия в определенных аспектах может использоваться как инструмент богословского исследования: защищая в полемике с Николаем Отрекурским принцип причинности, Б. обосновывал возможность философского доказательства существования Бога.

Учение Б. о душе в значительной степени было предопределено принципами, к-рые разграничивали сферы богословия и философии. Б. полагал, что философское и естественнонаучное знание о душе ограничивается знанием о проявлениях ее деятельности в теле, а исследование «сущности души» относится к области теологии. В вопросе о соотношении воли и разума его учение характеризуется как умеренный моральный детерминизм. С т. зр. Б., выбирая между меньшим и большим благом, при условии, что разум отчетливо постигает их как большее и меньшее, человек не может избирать меньшее (отсюда и знаменитый «Буриданов осел», к-рый должен умереть с голоду, находясь между 2 одинаковыми охапками сена, поскольку не может выбрать одну из равных). Тем не менее Б. признает

некую свободу воли, поскольку при определенных обстоятельствах она может приостановить активность разума и осуществление выбора.

Научным достижением Б. является т. н. теория «импетуса» (лат. impetus — толчок, порыв), объясняющая движение тел, продолжающееся при отсутствии непосредственного контакта с внешним двигателем; она предвосхищала закон инерции. Эту теорию Б. прилагал и к небесным телам, что вело к изменению характерного для античной и средневеков. физики представления о кардинальном различии между надлунным и подлунным миром и предвосхищало более поздние физические теории Нового времени.

Соч.: *Subtilissimae quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis*. P., 1509. Fr./M., 1964⁴; *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. P., 1513. Fr./M., 1968⁴; In *Metaphysicam Aristotelis Quaestiones argutissimae*. P., 1518. Fr./M., 1964⁴; *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*. Camb., 1942; *Quaestiones in praedicamenta*. Münch., 1983; *King P. C. John Buridan's Logic: The Treatise of Supposition, The Treatise of Consequences*. Camb., 1986.

Лит.: *Hughes G. E. John Buridan on Self-Reference*. L., 1982; *Michael B. Johannes Buridan: Stud. zu seinem Leben, seinen Werken und zu Rezeption seiner Theorien in Europa des späten Mittelalters*. B., 1985. 2 Bde; *Krieger G. Der Begriff der praktischen Vernunft nach J. Buridanus*. Münster, 1986; *Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в Средние века*. М., 1989. С. 272–286; *The Metaphysics and Natural Philosophy of J. Buridan* / Ed. J. M. H. Thijssen and J. Zupko. Leiden; Boston, 2001.

А. В. Апполонов

БУРКИНА-ФАСО [франц. Burkina Faso], гос-во в Зап. Африке. Территория: 274,2 тыс. кв. км. Столица: Уагадугу (свыше 681 тыс. чел.). Крупные города: Кудугу (70 тыс. чел.), Бобо-Диуласо. **География.** Б.-Ф. граничит на севере и западе с Мали, на юге с Бенином, Того, Ганой и Кот-д'Ивуар, на востоке с Нигером. Расположена на плато (высоты от 200 до 700 м над уровнем моря). Главные реки протекают на юге — Мухун (Чёрная Вольга), Назинон (Красная Вольга) и Накамбе (Белая Вольга). Климат экваториально-муссонный, с резко выраженным сухим сезоном (с нояб. по март). **Государственное устройство.** Б.-Ф. — парламентская республика. Глава гос-ва — президент. Законодательную власть осуществляет выборная однопалатная Национальная ассамблея. **Население:**

11 255 тыс. чел. (1998). Гос. язык — франц. Народы, говорящие на нигеро-конголезских языках, составляют 94% населения. Это моси (ок. половины населения страны), лоби, бобо, гуси и др. На западноатлантических языках говорят фульбе. Самые сев. полупустынные районы населяют кочевники туареги, к западу от них проживают сонгай. Население городов составляют хауса, ливанцы (левантинцы) и французы.

История. Территорию Б.-Ф. занимало древнее королевство Моси. В XIV в. в него вошли различные гос-ва с сильной адм. системой и традиц. верой в божественное происхождение короля, что позволило им быть независимыми от суданских империй. К кон. XVII в. гос-ва Моси переживали период политической раздробленности. В нач. XVIII в. верховный правитель Моси Дулугу I для усиления своей власти и ликвидации раздробленности принимает ислам. Моси-мусульмане составляли замкнутую социальную группу — ярсе. Первые европейцы появились здесь и основали свои поселения в 1806 г. В кон. XIX в. Франция начала колониальный захват страны и в 1897 г. установила протекторат над королевством Уагадугу. В 1904 г. его территория вошла в колонию В. Сенегал–Нигер, бывшей в 1919–1932 гг. одной из колоний Французской Зап. Африки, в 1932 г. была разделена между Французским Суданом, Берегом Слоновой Кости и Нигером. В 1947 г. страна получила статус территории под названием В. Вольга. В 1958 г. В. Вольга обрела право самоуправления, а 5 авг. 1960 г. получила независимость. Совр. название страны закрепилось в авг. 1984 г. (Буркина на языке моси — сила, достоинство, Фасо на языке диула — родина).

Религия. Ислам суннитского направления — религия 52% (январь 2003) населения Б.-Ф.; традиц. афро-исламский синкретизм поддерживается в стране значительной подержкой.

Католики составляют ок. 13,5% населения (2003). Первые католич. миссионеры — представители монашеской конгрегации Белых отцов — прибыли в страну в 1900 г., за 2 года ими были основаны 2 миссионерские станции, учрежден апостольский викариат Уагадугу. В 90-х гг. XX в. в Б.-Ф. существовали 1 митрополия, 10 епархий и 115 приходов



католич. Церкви. **Протестантские церкви, деноминации и секты** — 2%, представлены пятидесятниками (*Ассамблеи Бога*), баптистами (Союз баптистских церквей Буркина-Фасо (60 орг-ций), входящий в *Баптистский всемирный альянс*), меннонитами (5 орг-ций), адвентистами седьмого дня. В стране действуют также общины бахаитов и свидетелей Иеговы (21 орг-ция).

Традиционные африканские культуры исповедуют свыше 30% населения. Местные политеистические религии (наряду с культом священных царей) играют важную роль в жизни страны и лежат в основе традиционализма. Среди африканцев, принявших ислам или христианство, многие (порой даже священники) продолжают выполнять традиционные обряды и ритуалы. Существуют также группы некрещеных африканцев, причисляющих себя к католикам или «неопределенным христианам».

Законодательство по вопросам религии. Конституция 1991 г. запрещает дискриминацию на основании религ. принадлежности (гл. 1, ст. 1), провозглашена свобода вероисповедания (ст. 7).

Лит.: *Авдошина Л. А.* Современная Верхняя Вольта. М., 1976; Буркина-Фасо // *Африка: Энциклопедический справочник*. М., 1986. Т. 1. С. 373–379; *Традиционные и синкретические религии Африки*. М., 1986; Буркина-Фасо // *КатЭ*. Т. 1. Стб. 790–794.

М. И. Шевчук

БҮРКХАРДТ [нем. Burckhardt] Иоганн Людвиг (25.11.1784, Лозанна — 17.10.1817, Каир), швейцар. ориенталист и путешественник. Сын фабриканта, Б. получил домашнее образование, с 1800 г. учился в Лейпцигском, затем Гёттингенском ун-тах (1804–1808), завершил образование в Англии, изучив в Кембридже араб. язык, астрономию и естественные науки. Воспитанный как христианин, сохранивший глубокую преданность и Швейцарии, и Англии, на службе к-рой находился, Б. принял доктрину ислама и 2-ю половину жизни провел как благочестивый мусульманин, известный как шейх Ибрахим.

В 1809 г. по заданию брит. Ассоциации содействия открытию внутренних частей Африки Б. отправился в путешествие через Сирию в Египет и Сахару, первоначально следуя маршруту У. Я. Зеттцена. В Алеппо под видом купца-мусуль-

манина он изучал горы Ливана и Антиливана, посетил Дамаск, руины *Кесарии Филипповой* и замков крестоносцев, ряд маронитских мон-рей и поселения друзов. Им были подробно изучены остатки древних городов на плато Хауран (*Баальбек*, *Пальмира*, города *Декаполиса*). В 1812 г. Б. отправился дальше к югу, изучив окрестности Тивериадского оз., снял планы Абилы, *Герасы*, *Бостры*, *Гадары* и др. городов. На пути к Египту Б. посетил храмы *Назарета* и развалины *Капернаума*, описал древности *Аммана*. В Египте Б. предпринял путешествие вверх по Нилу, открыв руины храма Абу-Симбел и Фив, в Сев. Судане до Донголы изучил районы Нубийской пустыни между Нилом и Красным м. Переправившись в Аравию, Б. совершил хадж (1814), став одним из первых среди европейцев, проникших в Мекку и Медину. Составленные им описание обычаев паломников, религ. жизни и быта священных для мусульман городов Аравийского п-ова, свод араб. пословиц и этнографическая характеристика бедуинов и ваххабитов Синайского п-ова (по к-рому Б. путешествовал в 1816, посетив также мон-рь вмц. Екатерины) внесли весомый вклад в изучение ислама.

Дневники и описания путешествий, составленные Б. (изданы в 1-й пол. XIX в.), снятые им планы городов и древние надписи стали важными материалами для изучения Сиро-Палестинского региона и Египта. Особое значение для развития библейской географии и археологии имели исследования районов между Мёртвым м. и зал. Акаба, общее описание Синайского п-ова, топографические наблюдения на Хауране, описание *Анамеи* на Оронте — одного из важнейших центров эллинистической Сирии, и открытие г. Петры.

Умер Б. во время эпидемии дизентерии, готовясь к новому путешествию в глубь Африки, к Нигеру и Тимбукту, погребен на мусульм. кладбище Каира. Коллекцию араб. рукописей он завещал Кембриджскому ун-ту.

Соч.: *Travels in Syria and the Holy Land*. L., 1822; *Beiträge zu Bedouinischem Leben und Charakter*. Basel, 1828; *Arabic Proverbs*. L., 1830, 1972; *Notes on the Bedouins and Wahabys*. L., 1830. N. Y., 1967. 2 vol. Лит.: *Sim K. Jean-Louis Burckhardt: A Biogr.* L., 1981.

Л. А. Беляев

БҮРКХАРДТ [нем. Burckhardt] Якоб Кристофер (25.05.1818, Базель — 8.08.1897, там же), швейцар. историк христ. культуры и искусства, один из основателей искусствоведения и культурологии. Сын протестант. священника, принадлежавшего к одному из старинных родов Базеля. Учился в Базельском (1837–1839) и Берлинском (1839–1843) ун-тах; занимался историей античности и средневековья в семинарах И. Дройзена, Л. Ранке, Ф. Куллера, Я. Гримма. Интересовался художественными и архитектурными достижениями эпохи Ренессанса; с научными целями посетил Германию, Бельгию, Италию. В молодости увлекался христ. теологией, но



Я. К. Буркхардт.
Фотография. Кон. XIX в.

затем, пережив мировоззренческий кризис, обратился к пантеизму. В 1843 г. получил степень д-ра философии Базельского ун-та, читал частные лекции по истории искусства. В 1855–1857 гг. был преподавателем в Швейцарском федеральном ин-те в Цюрихе. С 1858 г. проф. истории искусства в Базельском ун-те. Одним из его студентов был Ф. Ницше. В 1893 г. Б. вышел в отставку.

Монография «*Время Константина Великого*» (1853) — первая попытка Б. воссоздать историю Римской империи в период ее кризиса и становления христианства как новой офиц. религии. Ему принадлежит важная роль в осмыслении эпохи поздней империи и раннего христианства как переходного времени от античности к средневеку. культуре, приобретшей классические формы в XII–XIII вв. В XIX в. большой известностью пользовалась кн. «*Чичероне: Пособие для наслаждения произведениями искусства*



Италии» (1855), где в жанре путеводителя Б. описал историю итал. искусства начиная с античности. Он снабдил повествование подробными научными комментариями, в к-рых отразились и его собственные впечатления. В этой книге заметно изменение культурологической концепции Б., для к-рого классическое искусство является продуктом индивидуальной фантазии, регламентированной нормативной культурной традицией, а не «органической» или «исконной» экспрессией народного духа. В кн. «История современного зодчества» (1867) Б. рассматривает историю искусства как «историю художественных задач», стоявших в определенное время перед зодчими, что в перспективе дало, по выражению ученика Б. и его преемника на кафедре Базельского ун-та Г. Вёльфлина, «историю искусства без имен». Б. выделил 2 устойчивые категории: органический и пространственный стили, определив понятие «стиля» как «способ выражения прекрасного в искусстве» через, напр., конкретную архитектурную типологию, связанную с общественной и религ. практикой.

Наиболее известны работы Б. по культуре итал. Возрождения. Он считал Ренессанс эпохой, к-рая повлияла на развитие европ. стран. Ренессанс резко выделил Италию XIV — нач. XVI в. из ряда стран христ. мира. Именно здесь характерные черты эпохи, указанные Б. — открытие мира и человека, стремление подражать античности и изучать ее и т. д., — нашли свое концентрированное выражение. Он пытался понять культуру того времени, изучая религ. жизнь общества, всевозможные суеверия и предрассудки, феномен упадка веры. Исследователь подчеркивал контраст между Возрождением и средневековьем в Италии, но не отрицал значения средневеков. мировоззрения. В работе «История Возрождения в Италии» он впервые ввел термин «проторенессанс» для обозначения тенденций формирования новой эстетики в рамках еще средневеков. культуры. Исследуя итал. архитектуру XIV—XVI вв., Б. провел сравнительный стилистический анализ памятников, позволивший проследить их развитие и установить более точные датировки.

Идеи Б. были тесно связаны с нарастающей в кон. XIX в. тревогой

европ. интеллектуальных кругов за будущее цивилизации и оказали большое влияние на развитие философии истории в Европе в кон. XIX — XX в. Они также нашли отражение в изданных после его смерти курсах лекций «История греческой культуры» и «Рассмотрение всеобщей истории искусства». Кризис и упадок, свидетелем к-рого считал себя Б., с его т. зр., начался еще в пострenessансное время и во многом отразился в стиле барокко. Уже при подготовке 2-го изд. «Руководства по истории живописи» Куглера (1847) Б. отошел от романтического тезиса о равенстве греч. и «германского» (готического) искусства («органическое», «исконное» и есть истинно классическое искусство). Распространение секуляризованного взгляда на мир привело к появлению нового индивидуального художественного сознания и развитию автономизации искусства: напр., в Микеланджело Б. видел прототип совр. художника, к-рый с трудом удерживал баланс между собственным мировоззрением и всеобщими ценностями. В барокко процесс автономизации превратил искусство в средство для исследования личности художника и его проблем в искусстве, а не окружающего мира.

Соч.: Die Zeit Konstatins des Grossen. Basel, 1853; Der Cicerone: Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Basel, 1855; Die Kultur der Renaissance in Italien. Lpz., 1860 (рус. пер. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования. М., 1996); Die Geschichte der Renaissance in Italien. Basel, 1867; Griechische Kulturgeschichte. Basel, 1898–1902; Werke: [krit. Gesamtausg.] / Hrsg. von der J. Burckhardt-Stiftung. Münch., 2000-. Bde 1–.

Лит.: Kaegi W. J. Burckhardt: Eine Biographie. Basel, 1947–[1982]. 7 Bde; Гурьев В. С. Я. Буркхардт о всемирно-историческом процессе // Методологические и историографические вопросы ист. науки. Томск, 1974. Т. 10; Брагина Л. М. «Культура Возрождения в Италии» Я. Буркхарда: Традиции восприятия // Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования. М., 1996. С. 541–557; Володарский В. М. Якоб Буркхардт: Жизнь и творчество // Там же. С. 521–540.

Свящ. Стефан Ванялин, И. Н. Попов

БУРЛУЦКИЙ Иаков Петрович (1819 — 28.09.1886, Пенза), прот., богослов. Закончил Пензенскую ДС, затем МДА (1844), в магист. дис. «О таинстве покаяния» (1848) защищал правосл. понимание таинства от рационалистической критики; в работе Б. намечен отход от схоластического взгляда на таинства Церкви. В 1844–1884 гг. преподавал

в Пензенской ДС. В 1860 г. рукоположен во священника к пензенской ц. свт. Николая, в посл. служил в Петропавловском храме. Многообразной была церковно-общественная деятельность Б., являвшегося председателем совета епархиального жен. уч-ща, организатором и председателем об-ва взаимного вспомоществования духовенства Пензенской епархии, организатором и казначеем Иннокентиевского братства, гласным Пензенской городской думы и др. Б. начал издание «Пензенских епархиальных ведомостей» (1866), был первым редактором газеты, в к-рой опубликован ряд его проповедей, статей по местной церковной истории, по истории местного старообрядчества и сектантства. Б. похоронен в Петропавловском храме Пензы.

Соч.: О таинстве покаяния. М., 1848; Весть из Пензы: Об основании училища для девиц духовного звания в г. Пензе // Херсонские Ев. Приб. 1861. Ч. 2. № 2. С. 132–139; Прощание архиеп. Варлаама с Пензенской паствой // ДЧ. 1862. № 12. С. 442–461; Празднование 50-летия МДА в Пензе // Там же. 1864. № 10. Отд. 2. С. 57–60; Прот. А. Л. Овсов // Пензенские Ев. 1870. № 3–4; О начале раскола в пределах Пензенской епархии // Там же. 1871. № 12; О св. иконах, пользующихся особым почитанием народа в Инсарском уезде // Там же. 1871 № 3–4; История раскола в Пензенской епархии: (Раскол в Чембарском уезде) // Там же. 1873. № 17–21; История раскола в Пензенской епархии: (Раскол в Мокшанском уезде) // Там же. 1875. № 3–6; Скопческая ересь // Там же. 1877. № 1, 4; Раскольничья догматика в картине // Там же. 1879. № 4–7; Ф. Е. Швецов: (Купец первой гильдии) // Там же. 1882. № 6; Значение гласности в борьбе против раскола // Там же. 1882. № 10; Чем вызвано совр. обращение к единоверию раскольников // Там же. 1882. № 22; Поиски раскольников за архиерейством и раскольничьи архиереи // Там же. 1883. № 1–2.

Лит.: Смирнов С. К. История МДА до ее преобразования. М., 1879. С. 241, 552; Прот. И. П. Бурлуцкий: Некролог // Пензенские Ев. 1886. № 20.

Диак. Сергей Матюшин

БУРСА [лат. bursa/byrsa, от греч. βύρσα — кожа].

1. Особого рода сумка, к-рая в тридентском чине *мессы* используется для торжественного перенесения *корпорала* (лат. аналог византийского *илитона*) из *сакристия* на алтарь (св. престол) и обратно. Состоит из 2 обшитых шелком квадратных листов плотного картона (сторона каждого примерно 20 см), к-рые в нижней части соединяются друг с другом непосредственно, а по бокам — с помощью матерчатых вставок





треугольной формы; верхняя часть остается открытой. По цвету Б. должна соответствовать основным литургическим облачениям дня; если же Б. используется при благословениях, то она должна быть белой. Б. обязана своим появлением корпоралу, к-рый теснее др. предметов церковной утвари соприкасается со Св. Дарами и поэтому требует особого почитания. Богослужбное использование Б. (именуемых также *loculi*, *receptoria*) отмечается уже с XI в. (Реймс, Майнц), что связано с уменьшением размеров корпорала. Со временем оформляются 2 основных типа Б.: в форме сумки-футляра или кошелька (*rega* или *bursa*, в амвросианском обряде — *sacculus corporalis*) и в форме коробки или ларца (*capsa*, *capsella*, *cassus*, *domus corporalis*); в ср. века эта форма встречалась чаще, но в постриженскую эпоху вышла из практики). Обычно Б. украшали вышитыми крестом или образом. Нек-рые Б. выполнены из дорогих материалов, покрыты парчой или бархатом, отделаны драгоценными камнями и жемчугом. В позднесредневеков. описях церковного имущества иногда упоминаются серебряные и золотые застежки и замки для Б.-коробок (*Braun. Handbuch. S. 247*). После реформ *Ватиканского II Собора* Б. окончательно вышла из употребления.

2. Кожаный или холщовый мешок, в к-ром католич. священники носят коробочку (дароносицу) со Св. Дарами (*capsa cum sanctis*) для Причащения больных или для чина *viaticum* — последнего напутствия. Упоминается уже в *Ordines Romani* и в *Instructio de supellectili* имп. *Карла Великого*. Аналогичный предмет для тех же целей широко употребляется и в практике правосл. Церкви, не называясь Б.

Лит.: *Braun J. Handbuch der Paramentik. Freiburg i. Br., 1912. P. 246–248; idem. Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. Freiburg i. Br., 1924². S. 215–217; Howell C. W. Burse // NCE. Vol. 2. P. 905.*

А. А. Ткаченко

БУРСА [польск. *bursa*; нем. *Bursche*; от позднелат. *bursa* — кошель, касса, стипендия], общежитие при духовном учебном заведении (в России до 1917). Первоначально общая касса к.-л. союза или учреждения, напр. мон-ря, братства и т. п. В средневеков. ун-тах — денежная сумма, ассигнованная учредителем

ун-та на содержание одного студента. До появления общежитий (коллегий) ун-ты пользовались правом льготного найма помещений, размер платы определялся специальной комиссией, решения к-рой были обязательны к исполнению для всех граждан, сдающих квартиры. Многочисленные конфликты, возникавшие между студентами и горожанами из-за квартирного вопроса, а также стремление ун-тов предохранить своих воспитанников от деморализующего влияния улицы привели к образованию в XIII в. общежитий (коллегий). Денежная сумма, причитающаяся каждому члену коллегии для оплаты своего содержания, именовалась Б., а студенты, жившие в общежитии, — бурсаками (*bursarii*, *bursiati*). Б. называли и каждое отдельное место в коллегии, предназначенное для студента. Впосл. это наименование распространилось и на все общежитие бурсаков в целом. В этом последнем смысле Б. представляла собой ассоциацию студентов, связанных правилами внутреннего распорядка. Бурсаки обязаны были собираться на общие трапезы, участвовать в церковных торжествах и научных мероприятиях.

На Руси слово «Б.» стало употребляться с XVII в. Первые Б. появились при учебных заведениях (как католич., так и правосл.) в Юго-Зап. Руси. Ближайшим образцом для них служила католич. Краковская академия. Наибольшую известность приобрело общежитие при киевской братской школе (см. *Братские школы*), возникшее в 1-й пол. XVII в. в результате преобразования свт. *Петром (Могилой)* странноприимного дома, состоявшего при уч-ще, в помещение для нуждающихся воспитанников. Скучное содержание подталкивало бурсаков искать дополнительные материальные средства. В кон. XVII–XVIII в. в обычай вошел сбор добровольных пожертвований, организовывавшийся самими студентами: бурсаки ежегодно избирали из своей среды 2 префектов, неск. ассистентов и секретарей, им поручалась особая книга (*album*), с к-рой они обходили киевских граждан и жителей окрестностей и в к-рой регистрировались все сделанные пожертвования. Студенты также создавали артели, путешествуя по городам и селам, они совершали богослужения, пели канты, произносили речи и стихи, осущес-

ствляли театральные постановки и т. о. добывали деньги, необходимые для продолжения учебы. В XVIII в. при митрополитах *Рафаиле (Заборовском)* и *Арсении (Могилянском)* при КДА были возведены новые здания для размещения бурсаков, в результате чего бытовые условия студентов значительно улучшились. В 1786 г. при митр. *Самуиле (Миславском)* воспитанником был воспрещен сбор подающей.

От Киевской школы название «Б.» перешло на все общежития при российских духовных семинариях и уч-щах, где учащиеся содержались на казенный счет (бурсак — казеннокоштный семинарист). В XIX в. слово «Б.» также в просторечии употреблялось в широком смысле и означало само духовное учебное заведение, обычно духовное уч-ще. В России особенно в 1-й пол. XIX в. для Б. были свойственны суровый режим, телесные наказания, грубые нравы, злоупотребления при обеспечении воспитанников одеждой и питанием, антисанитарные условия жизни. Быт Б. нередко подвергался критике, наибольший общественный резонанс вызвали «Очерки бурсы» Н. Г. Помяловского (опубл. в 1862–1863). С критикой порядков, царивших в бурсах, выступали мн. известные церковные деятели кон. XIX — нач. XX в.: митрополиты *Антоний (Храповицкий)*, *Евлогий (Георгиевский)*, *Вениамин (Федченков)* и *Леонтий (Лебединский)*, архиеп. *Савва (Тихомиров)* и др.

Лит.: *Аскоченский В. И. Киев с его древнейшим училищем Академиею. К., 1856. 2 ч.; Петров Н. И. Киевская Академия во 2-й пол. XVII в. К., 1895; Суворов Н. Средневековые университеты. М., 1898; Шадрин И. Бурса: Повесть из совр. жизни духовных семинарий и духовства. СПб., 1913; Помяловский Н. Г. Соч. М.; Л., 1965; Дневник бурсака. Владимир, 2001: (Мат-лы по истории Владимирской губ.; Вып. 8).*

В. В. Бургеа

БУРСФЕЛЬДСКАЯ КОНГРЕГАЦИЯ [нем. *Bursfelder Kongregation; Bursfelder Union*], объединение бенедиктинских мон-рей Сев. Германии вокруг аббатства Бурсфельд (с 1446); в широком смысле — одна из попыток реформы ордена *бенедиктинцев* путем объединения мон-рей одной «нации» вокруг главного аббатства.

Бенедиктинское аббатство Бурсфельд (на р. Везер, севернее Мюндена, Н. Саксония), дочерняя обитель мон-ря Корвей, было основано в





1093 г. гр. Генрихом Нортхаймским. Его расцвет приходится на сер. XIII в., но уже с XIV в. начался упадок, к-рый завершился в 1433 г. с избранием аббатом Иоганнеса Дедерота († 1439), монаха из Нортхайма, к тому времени уже аббата мон-ря Клус близ Гандерсхайма. Т. о., он возглавил сразу 2 мон-ря, перенеся центр своей деятельности в Бурсфельд. По его настоянию в 1434 г. из трирского мон-ря св. Матфея прибыли 2 монаха, к-рые привезли с собой сведения о реформах (*consuetudines, observantiae*), проведенных в мон-ре св. Матфея. Однако эти тексты мало отразились в позднейшем Бурсфельдском уставе. Последователем Иоганнеса Дедерота был Иоганнес Хаген († 1469), к-рый и считается основателем Б. к. Целями реформы, проводившейся в рамках объединенных в Б. к. мон-рей, были стремление к строгому исполнению устава при *Венедикта Нурсийского*, восстановление киновий и закрытость мон-рей от мира.

В 1435 г. к Б. к. присоединилось аббатство Райнхаузен, располагавшееся близ Гёттингена, в 1444 г. мон-рь Хуисбург при Хальберштадте. Изданная тогда грамота является первым свидетельством образования конгрегации реформированных Бурсфельдом мон-рей. Утверждение самой конгрегации произошло 11 марта 1446 г. кард. и легатом Луи Алеманом по поручению Базельского Собора. В 1451 г. деятельность конгрегации была одобрена папским легатом богословом *Николаем Кузанским* и в 1459 г. папой Римским *Пием II* (булла «*Regis pacifici*») с дарованием Б. к. таких же привилегий, как и итал. бенедиктинской конгрегации Санта-Джустина в Падуге. К сер. XV в. относится первое издание «*Liber ordinarius*» и «*Liber Ceremoniae*» (1458), к-рые регулировали жизнь входивших в состав Б. к. мон-рей.

Число присоединившихся к конгрегации мон-рей постоянно росло. Важным было присоединение майнцского мон-ря св. Иакова (1450) и эрфуртского мон-ря св. Петра (1449–1451). Со вступлением в конгрегацию в 1469 г. мон-ря Хирзау союз впервые распространился за р. Майн. В 1469 г. конфедерация охватила монастыри в Нидерландах (Устбрук), в 1488 г. — в Дании (Ворре), в 1505 г. — на территории совр. Бельгии (Жамблу), а в 1506 г. к Б. к.

присоединилось мюнстерское аббатство. Все же приоритетными считались северогерм. территории между реками Везер и Эльба (в 1505 присоединился мон-рь Корвей). К 1517 г. в Б. к. входили 94 мон-ря.

Б. к., во главе к-рой находился ежегодный генеральный капитул, представляла собой союз сохранявших автономию мон-рей, чьи аббаты были обязаны участвовать в работе капитула. Им принадлежала законодательная и адм. власть, принятые ими законы были обязательны для выполнения всей конгрегацией, а не отдельными мон-рями. До сер. XVII в. аббат Бурсфельдского мон-ря являлся президентом конгрегации. Важными также были функции кураторов (обычно аббатов соседних мон-рей), следивших за соблюдением устава конгрегации и за выполнением решений капитула. При реформе мон-рей (новые не основывались) конгрегация действовала в согласии со светскими князьями и местными епископами. Б. к. имела под своим управлением свыше 60 жен. монастырей, однако инкорпорированными были только 2 из них (Кларватер и Силу).

Как полагают исследователи, Б. к. находилась под значительным влиянием движения за духовное обновление в XV в. (см. *Devotio moderna*) и ордена *картузианцев*, но воспринималась как бенедиктинская разновидность нидерландско-бельг. реформатского движения.

Лютеранская *Реформация* оказала сильное влияние на Б. к., с нач. XVII в. должность аббата Бурсфельдского мон-ря стали занимать протестанты, т. о. мон-рь утратил связь с католич. орденом бенедиктинцев, однако название «Б. к.» еще оставалось для сохранявшегося союза мон-рей. В 1803 г. в результате проводимой политики секуляризации конгрегация прекратила свое существование.

Иср.: *Urkunden zur Geschichte des Bursfelder Kongregation / Hrsg. P. Volk. Bonn, 1951; Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation / Hrsg. P. Volk. Siegburg, 1955–1972. 4 Bde.*

Лит.: *Linneborn J. Die Reformation der westfälischen Benediktinerklöster im 15. Jh. durch die Bursfelder Kongregation // St. u. Mitt. z. Geschichte d. Benediktinerordens. 1899–1901. Bd. 20–22; Mikat P. Kloster Korvey und die Bursfelder Kongregation // Kunst und Kultur im Weserraum, 800–1600. Corvey, 1966. S. 235–247; Ziegler W. Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit: Dargestellt an Hand d. Generalkapitelsrezesse d. Bursfelder Kongregation. Münster, 1968;*

Frank B. Das Erfurter Peterskloster im 15. Jh.: St. z. Geschichte der Klosterreform und der Bursfelde Union. Gött., 1973; Heutger N. Bursfelder und seine Reformklöster. Hildesheim, 1975²; Vogtherr Th. Kloster Pegau und die Bursfelder Kongregation // St. u. Mitt. z. Geschichte d. Benediktinerordens u. seiner Zweige. 1998. Bd. 109. S. 211–228; 900 Jahre Kloster Bursfelde: Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993 / Hrsg. L. Perlitt. Gött., 1994.

А. В. Чупрасов

БУРҮК АМЛҰК [эфиоп. ቡሩክ ለሙሉ — благословен Бог] (XIV в.), св., почитаемый в Сев. Эфиопии (совр. Эритрея). Род. в мест. Майя-Хейвот и, согласно житию, был крещен в младенчестве митр. Эфиопии Кириллом. Юношей он принял постриг от аввы *Абсади*, ученика и преемника *Евстафия*. После того как Евстафий покинул Эфиопию в 1337 г., Б. А. последовал за Абсади и был с ним, когда тот основал мон-рь Дэбрэ-Марьям в 1374 г. В то время последователи Евстафия, преследуемые за субботствование как церковными, так и светскими властями, отказались признавать авторитет митрополита, поэтому рукоположение Б. А. получил не от митрополита, а от Абсади. Покинув своего учителя, резко выступавшего против многолюдных монашеских общин, Б. А. отправился в обл. Сэрае (Эритрея) учреждать собственную общину. Это произошло во время правления эфиоп. царя Давида (1380–1412). Б. А. с братией был убит мятежниками, но впосл. там был основан мон-рь Дэбрэ-Коль, называемый также в память этого святого Энда-Абба-Бурук (селение аввы Бурука), существующий и в наст. время.

Лит.: *Conti Rossini C. Un santo eritreo: Buruk Amlak // Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Ser. 6. 1938. Vol. 14. P. 3–50; Bausi A., Lusini G. Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei // Rass. di Studi Etiopici. 1992. Vol. 36. P. 11–12; Lusini G. Studi sul monachesimo eustaziano (sec. XIV–XV). Napoli, 1993. P. 113–115.*

С. Б. Чернецов

БУРУНДИ [Республика Бурунди; франц. République du Burundi], гос-во в Вост. Африке. Территория: 27,8 тыс. кв. км. Столица: г. Бужумбура (свыше 320 тыс. чел.). Крупные города: Гитега, Мурамвья. Гос. языки — кирунди и франц. **География.** На юго-западе омывается водами оз. Танганьика. Граничит на севере с Руандой, на юго-востоке с Танзанией, на западе с Демократической Республикой Конго. Большую часть территории Б. занимает холмистое





плато (ср. высоты 1500–2000 м), ступенчато понижающееся с запада на восток. Зап. край плоскогорья представляет собой горный хребет, у подножия к-рого вдоль озера протягивается береговая равнина Имбо. Большие запасы никелевых и титаномагнетитовых руд. Климат субэкваториальный, в пониженных районах жаркий. **Население:** 6,2 млн чел. (2001). Народы, говорящие на бенуэ-конголезских языках — рунди (более 96%) и руанда, — составляют свыше 99% населения. Они делятся на 2 этносоциальные группы: хуту (ок. 85%) и тутси. Пигмеи тва насчитывают 40 тыс. чел. В городах живут суахили, а также выходцы из Азии и Европы. **Государственное устройство.** Б. — республика. Глава гос-ва и правительства — президент. Законодательный орган — однопалатный парламент (Национальное Собрание). **Исторический очерк.** Коренным населением Б. являлись пигмеи, занимавшиеся охотой и собирательством. По-видимому, в 1-й пол. 2 тыс. сюда переселились бантуязычные земледельческие племена хуту, оттеснившие пигмеев в глубь лесов. Ок. XVI в. хуту были покорены пришедшими с северо-востока кочевниками-скотоводами тутси. Именно с их появлением в р-не Межозерья возникли ранние гос-ва, на протяжении длительного времени остававшиеся раздробленными. Мвами (правитель) Нтаре I (1720–1760) создал единое гос-во. Период расцвета Б. приходится на время правления Нтаре II Ругези (1825–1852). В 1890 г. согласно Гельголандскому договору, разграничившему сферы влияния Великобритании и Германии в Вост. Африке, территория Б. была закреплена за Германией. В 1903 г. Б. вошла вместе с Руандой (в составе единой территории Руанда-Урунди) в колонию Германская Вост. Африка. В 1916 г. бельг. войска оккупировали Руанда-Урунди, а в 1922 г. эта территория, согласно решению Лиги Наций, стала подмандатной территорией Бельгии. В 1925 г. включена в состав Бельгийского Конго. В 1946 г. ООН закрепила Руанда-Урунди за Бельгией в качестве «подопечной территории». Специальная сессия ООН 27 июня 1962 г. приняла решение о ликвидации бельг. опеки, 1 июля 1962 г. были образованы 2 независимых гос-ва: королевство Б. и Руан-

дийская Республика. В нояб. 1966 г. в результате гос. переворота Б. стала республикой. В 1972–1973 гг. военный конфликт между тутси и хуту привел к гибели ок. 150 тыс. чел., среди к-рых было 18 католич. священников и более 2 тыс. преподавателей католич. школ (в основном хуту). В 1993–1996 гг. вновь произошли вооруженные столкновения, что привело к новым многочисленным жертвам среди мирного населения.

Религия. Христиане составляют 68% населения страны: 63% — католики, 5% — протестанты; мусульмане — 1%; традиц. верований придерживаются более 30% бурундийцев (среди пигмеев тва — 90%).

Распространение христианства. Первыми в страну прибыли католич. миссионеры из конгрегации «Белых отцов», создавшие в 1879 г. первую миссию. В 1881 г. 2 священника и помощник мирянин были убиты, и миссия закрылась до 1899 г. После присоединения Б. к Германской Вост. Африке там начали работу миссии нем. лютеран (Neukirchener Mission; Bethel Mission), к-рые просуществовали до 1916 г., когда территория Б. была занята бельг. войсками. На смену нем. миссионерам приехали представители Дании, Швеции, Великобритании и США: адвентисты седьмого дня (1921), баптисты (1928), квакеры (1932), англикане (1935), методисты (1935), пятидесятники (1935). В 1935 г. был создан Союз протестантских церквей Б., объединивший англикан, методистов, баптистов и квакеров.

Римско-католическая Церковь. В 1922 г. в Б. было учреждено апостолское викариатство (5 миссий, 18 миссионеров). В 1925 г. был рукоположен первый священник-африканец. В 1959 г. был назначен первый епископ-африканец, страна стала церковной провинцией. В наст. время (2003) в Б. существует 1 митрополия, 6 епархий, 140 приходов.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Англикан. Церковь в Б. — офиц. название Епископальная Церковь Бурунди — является автономной церковью, входящей в *Англиканское содружество*. В 1965 г. был образован первый диоцез, охватывавший всю страну, и рукоположен первый местный епископ. В наст. время в Б. существуют 5 диоцезов, 140 приходов (625 тыс.).

В стране действуют также методисты (Объединенная методистская церковь (ок. 62 тыс.)); баптисты (Союз баптистских церквей Бурунди, входящий в *Баптистский всемирный альянс* (32 тыс.)); пятидесятники; квакеры, адвентисты седьмого дня (ок. 61 тыс.). Существуют общины свидетелей Иеговы (2400 чел.; 48 орг-ций), мормонов (1 орг-ция), бахаитов, кимбангистов.

Законодательство о вероисповедании. Конституция 1992 г. провозглашает равенство всех граждан страны перед законом вне зависимости от религ. убеждений и право на свободу вероисповедания.

Лит.: Бурунди // Африка: Энцикл. справ. М., 1986. Т. 1; Бурунди // КатЭ. Т. 1. Стб. 793–795; *Barret. Encyclopedia*. P. 205–207.

БУРХАРД [лат. Burchardus, Burkardus; нем. Burchard, Burkhard; староангл. Burgheart] († 2 февр. 753 или 754), свт. (пам. зап. 14 окт.), еп. Вюрцбургский, ученик и спутник св. Бонифация (Винфрида). Англосакс по происхождению. Монах-бенедиктинец и священник в Уэссексе, Б. ок. 732 г. присоединился к миссии св. Бонифация в Германии. Неск. лет жил в Фрицларском мон-ре, основанном св. Бонифацием в Гессене на р. Эдер. В 741 г. св. Бонифаций назначил Б. епископом на новооснованную кафедру в Вюрцбурге (одобрено папой *Захарием* в 743). В 743 г. Б. принял участие в 1-м герм. Соборе (Consilium Germanicum). Известны 2 путешествия Б. в Рим: первое (748) с целью доставить папе Захарию решения всеобщего франк. Собора 747 г.; второе (750–751) по поручению *Пипина Короткого* для решения вопроса о его коронации и признании новой династии.

Основал в Вюрцбурге первый мон-рь своей кафедры, к-рый был освящен в честь Спасителя (742–743), туда были перенесены обретенные в 752 г. мощи св. *Килиана*. «Братья-каноники» (fratres canonici) составили братию мон-ря Санкт-Андреас у подножия горы Мариенберг, основанного Б., вероятно, после 746 г. якобы по примеру св. Мартина Турского «вдали от епископских тревог» (Vita Burkardi II. P. 64). О последних годах жизни Б. ничего не известно, согласно позднейшей легенде, зафиксированной в житии XII в., в конце жизни он оставил епископское служение и удалился в мон-рь. Мощи Б. были обретенны





14 окт. в кон. X в. (точный год неизвестен) и перенесены в мон-рь Санкт-Андреас, позже названный в честь Б. К 1552 г. в серебряной раке осталась только глава святителя, во время Тридцатилетней войны и рака, и глава были утеряны.

Первое анонимное житие Б., достоверное в деталях, было написано до 855 г. (*Vita Burchardi I*), др. (*Vita Burkardi II*), созданное мон. Эккехардом из Ауры († после 1125), согласно установившемуся в историографии мнению, заслуживает большего доверия, т. к. скорее всего Эккехард опирался на ряд утерянных ныне источников, неизвестных автору первого жития (*Schmale, Wagner*).

Ист.: ActaSS. Oct. T. 6. P. 573–593; *Vita Burchardi I* // MGH. SS. T. 15. P. 47–50; *Vita Burkardi II* / Ed. F. J. Bendel, J. Schmitt // *Würzburger Diözesangesichtsblätter*. 1986. Bd. 48; *Leben und Wirken des hl. Burkhard* / Hrsg. K. Schafer und H. Schesser. Bad Neustadt, 1986.

Лит.: *Ulrich E.* Der hl. Burchardus, erster Bischof von Würzburg. Würzburg, 1877; *Nürnberg A. J.* Aus der literarischen Hinterlassenschaft des hl. Bonifatius und des hl. Burchardus. Neisse, 1888; *Schmale F.-J.* Die Glaubwürdigkeit der jüngeren Vita Burchardi // *Jb. f. fränkische Landesforschung*. 1959. Bd. 19. S. 45–83; *Jäscke K.-U.* Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum // *Festschr. f. W. Schlesinger*. Köln, 1974. Bd. 2. S. 71–136; *Wagner H.* Zur Frühzeit des Bistums Würzburg // *Würzburger Diözesangesichtsblätter*. 1986. Bd. 48. S. 111–131; *idem.* Die Äbte von St. Burkhard zu Würzburg im Mittelalter // *Ibid.* 1988. Bd. 50. S. 13–18; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего Средневековья: Германские земли II/III – сер. XI в. СПб., 2001. С. 218–219.

К. Жуньеви

БУРХАРД [лат. Burchardus] (ок. 965, Гессен – 20.08.1025, Вормс), еп. Вормса, канонист. Основным, хотя и не всегда надежным, источником сведений о его жизни является житие (*Vita Burchardi*), написанное Эббоном, схоластиком вормсского кафедрального собора. Предположительно Б. происходил из знатного графского рода Райхенбах-Циенхайн. Как младшего ребенка его с детства готовили к духовной карьере (*puer oblatus*), он воспитывался в Кобленце в монастырской школе при ц. св. Флорина. Вероятно, стал клириком в период своего пребывания в Льежском еп-стве в мон-ре Лоб или в общине регулярных каноников г. Льежа. Ок. 993 г. архиеп. Виллигиз Майнцский назначил Б. своим камерарием, сделав приором

канониката св. Виктора. В 997 г. он был рукоположен во пресвитера. Ок. 995 г. нем. кор., вполн. герм. имп., *Оттон III*, ввел Б. в состав королевской придворной капеллы, в 1000 г. при содействии архиеп. Виллигиза Майнцского назначил его епископом Вормса.

Б. активно участвовал в политической жизни империи: поддержал политику имп. *Генриха II* (1002–1024), сопровождал его в итал. походах (1001–1002 и 1013–1014), участвовал в церковных Соборах в Диденхофене (1003), Дортмунде (1005) и во Франкфурте (1007), где было вынесено решение об основании Бамбергского еп-ства. На епископском подворье в Вормсе воспитывался кор. Конрад II (1024–1039). При Б. в городе были возведены новые здания кафедрального собора св. Петра (освящен 9 янв. 1018 в присутствии Генриха II), монастырских церквей св. Павла, св. Андрея и св. Мартина; была реорганизована система городских приходов.

Сочинения. Б. был одним из крупных правоведов XI в., с его именем связаны «Декрет Бурхарда» (*Decretum Burchardi*), посвященный церковному праву (вопросам церковной иерархии, дисциплины, совершения таинств), и «Закон людей Вормсской Церкви» (*Lex familiae Wormatiensis ecclesiae*), содержащий нормы сеньориального права. «Декрет», иногда называемый «Сборник канонов» (*Collectarium canonum*) или «Книга декретов» (*Liber decretorum*), позднее он стал также называться «Брокард» (*Brocardus*), был создан между 1008 и 1012 гг. на основе неск. сборников церковного права IX–XI вв.: т. н. Свода, посвященного св. Ансельму, Свода *Регинона Прюмского*, Свода Дионисия-Адриана (*Collectio Dionysio-Nadriana*), «*Лжеисидоровых декреталий*». Помимо них в состав «Декрета» были включены постановления Соборов IX в., каноны из *пенитенциалиев*, епископских *капитуляриев*, отрывки из творений отцов Церкви, из капитуляриев франк. королей и императоров, касающиеся церковной реформы (89 отрывков), отрывки из *Дигест Юстиниана*, *Кодекса Юстиниана*, *институций* Гая, из брeвиария Алариха и эпитом Юлиана. 1785 канонов «Декрета» подразделены на 20 книг и титулы, внутри к-рых они сгруппированы по тематическому прин-

ципу, однако сам порядок тем достаточно произвольный (епископат, посвящение в сан, церкви, отлучение, лжесвидетельство, пост, пьянство, миряне, обвинители и свидетели, блуд, посещение больных, покаяние, намерение и т. д.). Текст мн. канонов «Декрета» носит следы правки Б.; вероятно, ему также принадлежат подписи к канонам, к-рые зачастую имеют недостоверный характер. Напр., стремясь уменьшить роль светской власти в церковных делах, он атрибутировал подавляющее большинство текстов рим. права и франк. капитуляриев как принадлежащих церковным авторитетам, прежде всего папам Римским.

Текст «Декрета» характеризует Б. как активного сторонника церковной реформы, независимости католической Церкви от светских властей, хотя его позиция отличалась от той, к-рую пропагандировали григорианские своды церковного права. Согласно упоминаниям в Прологе, в работе над «Декретом» Б. помогали приор вормсского кафедрального капитула Брунихо и еп. Шпайерский Вальтер. Хронист Сигиберт из Жамблу включает в число помощников Б. Ольберта, мон. Лобского мон-ря, а вполн. аббата Жамблу, поэтому, как полагают исследователи, в «Декрете» отражена концепция церковной реформы льежской, или лотарингской, правовой школы. Б. лишь в ограниченном объеме признавал примат папы Римского, выступал против предоставления привилегий монастырям, против герм. права «частной церкви», защищал власть епископов, был противником *симонии*, допускал брак католич. священников и *ордалии*.

Подобно др. крупным сводам церковного права, «Декрет» Б. содержит особый раздел, посвященный вопросам исповеди и покаяния. Первая часть 19-й кн. «Декрета» «Исправитель и врачеватель» (*Socrector et medicus*) получила у знатоков канонического права название «Пенитенциалий церковей Германии» (*Poenitentiale ecclesiarum Germaniae*) и оказала большое влияние на последующую покаянную литературу XI–XII вв. Кн. 20 «Созерцатель» (*Spectulator*) посвящена вопросам догматического богословия.

Сочинение Б. из-за широты представленного в нем материала, тематической структуры, облегчающей его использование, так же как





и восходящие к нему коллекции церковных канонов, получило широкое распространение в XI в. в Галлии, Германии и Италии. До наст. времени сохранилось более 80 его рукописей (не считая отдельных рукописей трактата о покаянии из 19-й кн. «Декрета»). Материал «Декрета» был отражен в сводах церковного права *Петром Дамиани*, *Антоном*, еп. Верчелльским, а также св. *Иво*, еп. Шартрским, и *Грацианом*. Текст «Декрета» использовался правоведами и в XII в., уже после появления «Декрета Грациана», цитаты из него присутствовали в сочинениях средневеков. юристов Руфина, Стефана Турнейского, Симона из Бизиньяно, Иоанна Фавентинского, Сикарда и др. Бернгард Павийский пользовался текстом «Декрета» как одним из источников для т. н. первой древней компиляции. Лишь в XIII в. «Декрет» Б. потерял свое значение.

Оригинал и первоначальное название сборника «Закон людей Вормской Церкви» (ок. 1023–1025) до настоящего времени не сохранились. 32 епископских постановления, входивших в состав сборника, были посвящены вопросам владения имуществом, наследования, заключения браков, применения уголовного права в сферах, находившихся под юрисдикцией вормского кафедрального собора св. Петра и касавшихся как зависимых людей, так и свободных членов епископского окружения (*familia*). В сборник были включены также неск. положений земельного права Гессена.

Соч.: *Decretum* // PL. 140. Col. 537–1058; *Decretorum libri XX* / Pref. by G. Fransen, Th. Kölzer. Aalen, 1992; *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms: Textstufen — frühe Verbreitung — Vorlagen* / Hrsg. v. H. Hoffmann, R. Pokorny. Münch., 1991. (MGH. Hilfsmittel; Bd. 12); *Lex familiae Wormatiensis ecclesiae* / Hrsg. v. L. Weiland // MGH. Const. Bd. 1. S. 639–644.

Ист.: *Ebbo*. Vita Burchardi episcopi Wormatiensis // *Quellen z. Geschichte der Stadt Worms*. Worms, 1893. Bd. 3. S. 97–126; *idem* // MGH. SS. Bd. 4. S. 829–846.
Лит.: *Schmitz H. J.* Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Düsseldorf, 1898. Bd. 2. S. 380–505; *Königer A. M.* Burchard I von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit. Münch., 1905; *Diederich E.* Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms: Beiträge zur Geschichte seiner Quellen. Janer, 1908; *Fournier P.* Études critiques sur le Décret de Burchard de Worms // NRHDFE. 1910. Vol. 34. P. 41–112, 213–222, 289–331, 564–584; *idem*. Le Décret de Burchard de Worms, ses caractères et son influence // RHE. 1911. Vol. 12. P. 451–473, 670–701; *Meyer O.* Überlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms // Zschr. d.

Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung. 1935. Bd. 55. S. 141–183; *A pane e acqua: Peccati e penitenze nel Medioevo: Il Penitenziale di Burcardo di Worms*. Novara, 1986; *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: Эпоха формирования. М., 1998. С. 146–148, 557, 571.

Е. В. Казбекова

БУРЦОВ (Бурцев-Протопопов) Василий Федорович († после 1647/48), московский подьячий, типограф, издатель. Судя по прозвищу, происходил из семьи священнослужителей. Первые упоминания о Б. в документах относятся к 1626/27 г., когда он с кн. Р. Волховским описывал Епифанский, Венёвский и Тульский уезды, в 1631/32 г. с И. Загряжским — Соловский у., в 1638 г. имел двор в Москве. С 1632 г. Б. работал на *Печатном дворе*, руководил постройкой нового печатного отделения, а затем и его работой. Задачей этого отделения, созданного на средства Патриаршего разрядного приказа, по-видимому, должно было стать обеспечение книгами школы, основанной Патриархом *Филаретом*. Подтверждением тому являются первые книги, изданные Б., — Буквари, Псалтири, Часовники (в документах Б. нередко именуется «подьячим азбучного дела», по-видимому он руководил издательским процессом на всех этапах — от составления книги до выпуска ее в свет). После смерти Патриарха *Филарета* († 1 окт. 1633) Б. отделился от Печатного двора, компенсировав казне расходы по созданию отделения. (По поводу статуса его типографии в лит-ре существуют различные мнения — ее считают либо частной (И. В. Починская), либо 2-й гос. (И. В. Поздеева).) Типография Б. успешно функционировала в 1633–1642 гг. и была закрыта с восшествием на Патриарший престол *Иосифа*.

За это время было напечатано не менее 20 изданий: 4 издания Псалтири, 1 — Псалтири с воследованием, 3 издания Часовника, 4 — Букваря, Служебная Минья на сентябрь, Служебник, Апостол, Евангелие учительное, Святцы, Шестоднев, Канонник, Требник, — к-рые характеризуются мн. новаторскими для великорус. книгопечатания чертами. Б. первым в Московском государстве издал *буквари церковнослав. языка* — в 1634 и 1637 гг., — в основном следовавшие традиции букварей *Ивана Фёдорова*. Букварь 1637 г. имеет стихотворное вступле-

ние и является 1-м иллюстрированным букварем — на фронтисписе издания помещена гравюра с изображением сцены из школьной жизни, восходящая к польск. первопечатным букварям нач. XVII в. (возможно, через западнорус. посредство). Букварю 1634 г. предшествовало издание 2 азбук, выполненное, вероятно, также Б. (одно форматом в четвертку («полдесть»), др. — в осьмушку («четверть»)). Они упоминаются как распроданные к сент. 1634 г. в деле о продаже изданий Печатного двора (*Поздеева и др.* Московский Печатный двор. С. 407). Стоимость этих азбук (соответственно 2 деньги и деньга) указывает на то, что это были малообъемные издания типа позднейших «восьмилистков», содержавшие, очевидно, лишь алфавиты (с разным порядком букв) и слоги. Печатник ввел в московские издания концовки. Канонник 1642 г. стал первой московской книгой, имеющей титульный лист.

Б. имел тесные связи с белорус. печатником С. Сободем, к-рый, вероятно, помогал ему в период становления типографии. Эти контакты нашли отражение в новшествах, к-рые Б. привнес в московскую печатную книгу. Ряд заставок и концовок, разработанных Б., в значительной степени тяготеют к западнорус. традиции, а в нек-рых из них прослеживаются прямые параллели с орнаментикой Соболя; в 3 малоформатных изданиях, осуществленных Б. (Святцы 1639 г., Канонник 1641 г., Требник 1642 г.), употреблен мелкий шрифт, точно совпадающий с одним из шрифтов Соболя; Б. применял наборные украшения, рисунок к-рых находит аналогии в изданиях белорус. печатника. В кон. 30-х гг. XVII в. отношения между Б. и Сободем резко испортились. Белорусский печатник хотел приехать в Москву, чтобы получить должность переводчика «книг греческих в русский язык», и предлагал создать типографское уч-ще с преподаванием слав. и иностранных языков. Опасаясь конкуренции опытного печатника (а также, вероятно, не желая расплачиваться по заемной записи и возвращать заимствованные типографские материалы), Б. обвинил Соболя в тайной приверженности уни. В апр. 1639 г. последний был задержан с партией книг на границе в Вязьме и по царскому указу выслан назад в Речь Посполитую



(Русско-белорусские связи: Сб. док-тов (1570–1667). Минск, 1963. № 135, 136, 138; Зёрнова А. С. Белорус. печатник Спиридон Соболев // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1965. Сб. 10. С. 143–144).

На позднейшую традицию московских печатных Букварей (изд. 1657 и 1664) издания Б. оказали лишь ограниченное воздействие, их составители, действовавшие в эпоху реформ Патриарха *Никона*, предпочитали обращаться к западнорус. материалу (в частности, к Грамматике *Мелетия (Смотрицкого)* 1619 г. и могиловскому Букварю Соболя 1636 г.) непосредственно. В XIX в. единоверческая типография перепечатала 2 издания Б.: Требник 1642 г. (М., 1856) и Букварь 1637 г. (М., 1885).

Ист.: Зёрнова А. С. Книги кирилловской печати, изд. в Москве в XVI–XVII вв.: Сводный кат. М., 1958. № 101–117; Поздеева И. В., Пушкин В. П., Дадькин А. В. Московский Печатный двор — факт и фактор рус. культуры. М., 2001. С. 421–428.

Лит.: Зёрнова А. С. Орнаментика книг моск. печати XVI–XVII вв. М., 1952. С. 23–24; Веселовский С. Б. Дьяки и подьячие XVI–XVII вв. М., 1975. С. 74; Очерки истории школы и пед. мысли народов СССР с древнейших времен до кон. XVII в. М., 1989. С. 172, 173, 187–189; Иванова Ж. Н. Василий Бурцов и его роль в развитии печатного дела в России // Памятники рус. народной культуры XVII–XIX вв. М., 1990. С. 13–28; Сазонова Л. И., Гусева А. А. Бурцев В. Ф. // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 148–153; Починская И. В. О первом опыте частного книгоиздания в России // Проблемы истории, рус. книжности, культуры и обществ. сознания. Новосибир., 2000. С. 225–231.

И. В. Починская, А. А. Турилов

БУРЯТИЯ [Республика Бурятия], субъект Российской Федерации. Территория: 351,3 тыс. кв. км. Столица: г. Улан-Удэ. **География.** Б. расположена в юж. части Вост. Сибири, в Зап. Забайкалье. На юге граничит с Монголией, на юго-западе с Республикой Тыва, на северо-западе и севере — с Иркутской, на востоке — с Читинской областями. Поверхность гористая, с небольшим количеством равнинных участков, леса занимают 65,5% территории. **Население** (1 янв. 2003): 1013,5 тыс. чел., городское — 59,8%, сельское — 40,2%, плотность населения — 2,9 чел. на 1 кв. км. Национальный состав: русские — 70%, буряты — 24%, украинцы — 2,2%, др. национальности — 3,8%. **Административное устройство.** Бурят-Монгольская АССР (БМАССР) образована в 1923 г. в

результате объединения Бурят-Монгольской АО (образована в 1921) и Монголо-Бурятской АО (образована в 1922), в 1930–1936 гг. БМАССР входила в Восточно-Сибирский край, с 1958 г. — Бурятская АССР, в 1992 г. переименована в Республику Б. В наст. время Б. поделена на 21 район. Крупнейшие города — Улан-Удэ, Гусиноозерск, Северобайкальск, Кяхта.

Религия. Традиц. и имеющими наибольшее число последователей являются *Православие* и *буддизм*. На 1 апр. 2003 г. в Б. зарегистрировано 168 религ. объединений: РПЦ — 65, старообрядцев — 7, католиков — 1, протестантов — 36, иудеев — 1, мусульман — 3, буддистов — 41, прочих — 14.

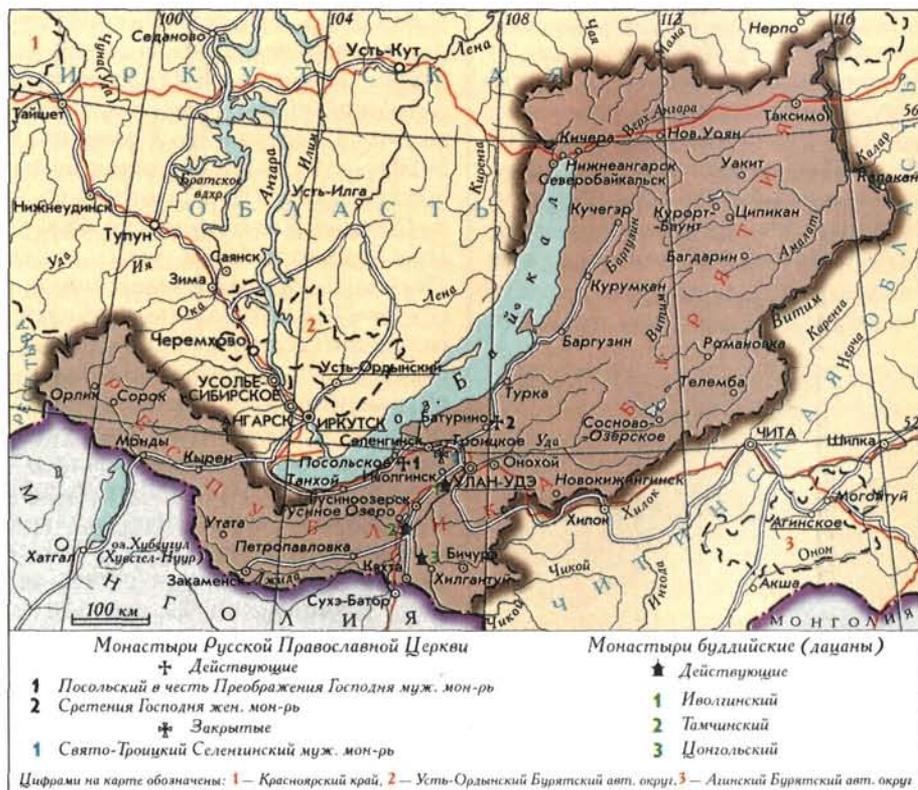
Русская Православная Церковь. Территория Б. составляет Бурятское благочиние *Читинской и Забайкальской епархии*, в к-рое входят 63 прихода и 2 мон-ря (*Сретения Господня жен.* в с. Батурине Прибайкальского р-на и *Посольский в честь Преображения Господня муж.* в с. Посольском Кабанского р-на). На территории Бурятского благочиния служат 29 священников, в т. ч. 2 иеромонаха, кафедральный храм — Вознесенская ц. в Улан-Удэ.

В XVII в. территория Б. входила в Сибирскую и Тобольскую епархию (учреждена в 1620), в 1682 г. Патри-



Церковь во имя Св. Троицы в Улан-Удэ. 1798–1809 гг. Фотография. 2001 г.

арх *Иоаким* предполагал поставить для Сибири 4 викарных епископов — в Тюмень, Верхотурье, Енисейск и Забайкалье, однако это не было осуществлено. С 1707 г. территория Б. являлась частью Иркутского и Нерчинского викариатов Тобольской епархии, преобразованного в 1721 г. в Иркутскую и Нерчинскую епархию, с 1894 г. — в Забайкальскую и Нерчинскую, с 1920 г. — в Читинскую и Забайкальскую, с 1943 г. — в Иркутскую епархию. В марте 1994 г. было образовано Бурятское благочиние Иркутской и Читинской епархий, к-рое в апр.





Св. Троицы (1681), к-рый должен был стать религ. центром недавно присоединенной Вост. Сибири, и По-

Церковь в честь Вознесения Господня в Кяхте. 1830–1838 гг. Фотография. 2001 г.

сольский мон-рь в честь Преображения Господня (1687). В 1722–1727 гг. в Забай-

того же года вошло в восстановленную Читинскую и Забайкальскую епархию.

Первые правосл. храмы на территории Б. появились в сер.– 2-й пол. XVII в.: в 1648 г. была построена Преображенская ц. в Баргузинском остроге, в 1665 г. – Спасская ц. в Селенгинском остроге, в 1679 г. – Покровская ц. в Тункинском остроге. В 1681 г. царь *Феодор Алексеевич* по благословию Патриарха Иоакима повелел «в дальние города, на Лену в Дауры, посылать людей духовных», чтобы они построили «мон-рь во имя Живоначальныя Троицы на Селенге-реке, и в иных даурских городах и острогах», «призывали и крестили в православную веру иноземцев». 22 февр. того же года из Москвы в Тобольск была послана первая в истории Сибири правосл. миссия (см. ст. *Забайкальская духовная миссия*) под начальством игум. темниковского Сретенского мон-ря Феодосия, состоявшая из 12 чел. Для распространения Православия в Забайкалье игум. Феодосием и его сподвижниками были основаны Селенгинский мон-рь во имя

Мон-рь в честь Сретения Господня в с. Батурино. Фотография. 2001 г.



калье ожидал от кит. властей пропуски в Пекин (см. *Пекинская духовная миссия*) свт. *Иннокентий (Кульчицкий)*, проповедовавший Православие среди бурят. В 1741 г. в Верхнеудинске было начато строительство Свято-Одигитриевского собора – первого каменного здания в Б.

Активизация правосл. миссионерства в Б. связана с деятельностью Селенгинского еп., вик. Иркутской епархии, *Вениамина (Благодярова)*, в 1862 г. назначенного начальником возрожденной Забайкальской миссии. Еп. Вениамин поселился в Посольском мон-ре и открыл там уч-ще для подготовки мальчиков из бурят к миссионерскому служению. В 60–90-х гг. XIX в. миссионерами было крещено более 2 тыс. бурят. В нач. XX в. Православие среди бурят и корейцев проповедовал сщмч. *Ефрем (Кузнецов)*. В 1863 г. на территории Зап. Забайкалья насчитывалось 42 церкви и 3 мон-ря, к 1920 г. – 194 храма и молитвенных дома, 2 мон-ря (Селенгинский Свято-Троицкий и Посольский Спасо-Преображенский), 2 муж. скита (Котокельский Николаевский на острове оз. Котокельского, Селенгинский Спасский в Староселенгинске), 2 подворья Посольского мон-ря (Верхнеудинское Михаило-Архангельское и Мысовское Успенское). Большинство храмов в Б. были деревянными. В 1922–1928 гг. территорию Читинской и Забайкальской епархии затронул обновленческий раскол, во главе к-рого встал Гавриил Асташевский, 22 апр. 1923 г. «хиротонисанный» во «епископа Верхнеудинского», в следующем году ставший «архиепископом Бурят-Монгольским».

В 1940 г. власти закрыли последний действовавший в Б. храм – Трои-

цкий в Улан-Удэ. В 1945 г. возобновились богослужения в Вознесенском храме в Улан-Удэ и в Успенской ц. в Кяхте (вновь была закрыта в 1962). Восстановление правосл. Церкви в Б. началось с открытия в 1990 г. Успенской ц. Кяхты и храма Рождества Христова в с. Читкан Баргузинского р-на, в 1991 г. возобновились богослужения в Троицком храме Улан-Удэ. В марте 1994 г. на территории Бурятии было образовано Бурятское благочиние Иркутской и Читинской епархии, к-рое в апр. того же года вошло во вновь созданную Читинскую и Забайкальскую епархию. В 1995 г. вышел указ президента Республики Б. о поэтапной передаче РПЦ Одигитриевского собора в столице Б. С 2000 г. выходит газ. «Православная Бурятия».

Старообрядчество. В 1756–1780 гг. из Польши и Правобережной Украины на Алтай, в верховья Иртыша и в Забайкалье были переселены ок. 4 тыс. старообрядцев (*беглопоповцев* и *беспоповцев*), получивших название «семейские», поскольку были переселены семьями.



*Преображенский собор
Посольского мон-ря. 1773–1778 гг.
Фотография. 2001 г.*

С их приходом началось активное освоение Зап. Забайкалья, к 1785 г. в Забайкалье насчитывалось 30 старообрядческих селений. Крупными центрами поповцев были деревни Куналей, Николаевская (Никольская), Бичура, слобода Архангельская. *Федосеевцы* составляли большинство в дер. Гутай и проживали еще в 5 селениях Забайкалья. В 1794 г. старообрядцы Верхнеудинского и Доронинского уездов получили разрешение на постройку церкви, однако осуществить это не смогли. Среди бурят были случаи принятия старообрядчества, по переписи населения 1897 г. в Забайкальской обл. старообрядчество ис-



Собор в честь иконы Пресв. Богородицы «Одигитрия» в Улан-Удэ. 1741–1785 гг. Фотография. 2001 г.

поведовали 375 бурят. На 1 янв. 1930 г. в БМАССР числилось 53 старообрядческих общины, 20 молелен, 28 часовен. В наст. время в Б. действуют 7 старообрядческих общин Русской древлеправославной церкви (в Улан-Удэ, в селах Хасурта, Куйтун, Нов. Заган, Тарбагатай, Бичура) и община Русской православной старообрядческой церкви (Белокриничьей иерархии) в Улан-Удэ.

Римско-католическая Церковь. К 1 янв. 1930 г. в БМАССР существовал католич. костел в Верхнеудинске, община к-рого состояла из 71 верующего и не имела священнослужителя. Приход Святейшего Сердца Иисуса Христа в составе Иркутского деканата епархии св. Иосифа возрожден в 1999 г.

Протестантские церкви и деноминации. В 1818 г., во время упадка правосл. миссионерства в Забайкалье, в Б. приехали проповедники, посланные Лондонским миссионерским об-вом (см. ст. *Библейское общество*). Переведенная ими на монг. язык и розданная в неск. тыс. экземпляров Библия мало послужила миссионерским целям: ее экземпляры ламы отбирали у бурят и уничтожали; в 1820–1841 гг. протестанты крестили неск. бурят. В нач. XX в. на территории Б. появились баптисты, к 1 янв. 1930 г. в БМАССР существовали 5 баптистских общин. В кон. 2002 г. в Б. действовали 3 общины баптистов (в Улан-Удэ, Закаменске и с. Шабур Заиграевского р-на). В Улан-Удэ, пос. Нижнеангарске и с. Петропав-

ловке Джидинского р-на зарегистрированы общины Христианской евангелической церкви Господа Иисуса Христа (см. ст. *Евангельские христиане*). В Б. действуют 26 общин христиан веры евангельской (пятидесятников); в пос. Усть-Баргузине работает «Байкальская библейская школа» Союза церквей ХВЕП.

Иудаизм. К 1 янв. 1930 г. в БМАССР действовали 7 евр. общин и столько же синагог. В наст. время существует 1 иудейская религ. организация (в Улан-Удэ).

Ислам. На 1 янв. 1930 г. в БМАССР действовали 6 мусульм. общин, 5 мечетей, в т. ч. мечеть в Верхнеудинске, открытая в 1908 г. В наст. время в Б. зарегистрированы 3 мусульм. религ. орг-ции (в Улан-Удэ, Гусиноозерске, с. Ст. Онохой), подчиняющиеся Духовному управлению мусульман Азиатской части России.

Буддизм появился на территории Б. на рубеже XVII–XVIII вв. в форме т. н. *ламаизма*. По Буринскому (20 авг. 1727) и Кяхтинскому (21 окт. 1727) договорам, заключенным между Россией и Китаем, монг. и тибет. ламы получили возможность проповедовать буддизм на территории Забайкалья; кит. власти, со своей стороны, гарантировали беспрепятственное действие Русской правосл. миссии в Пекине. В 1730 г. в Зап. Забайкалье прибыли 50 тибет. и 100 монг. лам, в 1740 г. имп. Елизавета утвердила штат в 150 лам, к-рые были освобождены от податей и повинностей, при имп. Екатерине II по просьбе буддийского духовенства рус. правительство преследовало бурят, исповедовавших шаманизм. В результате поддержки правительства к 1741 г. в Вост. Сибири было 11 дацанов и 150 лам, к 1846 г. — 34 дацана, 144 малых храма и 4546 (по др. данным — 5545) лам. Первый буддийский монастырь в Забайкалье — Цонгольский (Хилгантуйский) дацан появился в 1741 г., в 1758 г. был основан Гусиноозерский (Тамчинский) дацан, к-рый в 1808 г. стал главным и оставался таковым до 1937 г. С сер. XIX в. правительство начало принимать меры к ограничению распространения буддизма. С 1853 г. на возведение новых дацанов требовалось разрешение Мин-ва внутренних дел, была запрещена деятельность школ при дацанах (кроме Там-

чинского). В 1889 г. расположенные на территории Прибайкалья дацаны были изъяты из ведения пандито хамбо ламы и переданы под управление иркутского генерал-губернатора. К кон. XIX в. в Забайкалье действовало более 40 дацанов, в к-рых жили более 10 тыс. лам-монахов.

После Октябрьской революции 1917 г. часть бурят. высших лам попыталась создать на территории Зап. Забайкалья теократическое гос-во, однако эта попытка была пресечена войсками атамана Г. М. Семёнова. В нач. XX в. на территории Б. вели пропаганду буддисты-обновленцы, одним из активистов этого движения являлся лама Агван Доржиев. К 1 янв. 1930 г. в БМАССР насчитывалось 37 дацанов, 7409 служителей культа, 77830 верующих; к 1938 г. все буддийские школы и мон-ри были закрыты. В 1945 г. открылся дацан в местности Иволга, недалеко от Улан-Удэ, ставший резиденцией председателя Центрального духовного управления буддистов СССР. Начиная с 1990 г. в Б. возрождаются и отстраиваются буддийские храмы и мон-ри, продолжается реставрация Тамчинского дацана, к-рый является памятником архитектуры федерального значения. В 1991 г. из фондов Музея истории Бурятии буддистам были переданы 2212 культовых предметов, среди них двухметровая статуя Будды — Зандан Жу.

Буддийские общины Б. принадлежат к разным направлениям буддизма. 20 общин входят в Буддийскую традиционную сангху России (БТССР), на республиканском уровне зарегистрированы буддийские объединения «Майдар» (1999), куда входят 5 общин, и «Объединение буддистов Бурятии» (2001), состоящее из 6 общин. Кроме того, 10 общин зарегистрированы как самостоятельные объединения. В 1991 г. основан Буддийский ин-т Даши Чойнхорлин, имеющий неск. филиалов в районах республики. В Б. построен первый буддийский жен. мон-рь.

Секты и новые религиозные движения. Во время строительства Транссибирской железной дороги (1891–1916) и с началом ее эксплуатации среди строителей и рабочих, прибывших из Европ. России, встречались представители новых религ. орг-ций, особенно *адвентистов*



Агинский дацан. 1806–1808 гг.
Фотография. 2001 г.

седьмого дня. В 1978 г. в Улан-Удэ была зарегистрирована их община (единственная легально действующая в наст. время в Б.). В 1941–1952 гг. на территории Б., а также в Иркутскую, Читинскую области были сосланы литовцы, эстонцы, украинцы, поляки, молдаване из регионов, вошедших в состав СССР в 1939–1941 гг. Среди «спецпоселенцев» оказалось немало число сектантов различных направлений, в т. ч. *Иеговы свидетелей*, к-рые проповедовали в Забайкальском регионе нелегально и полулегально до нач. 90-х гг. К янв. 2003 г. общины иеговистов зарегистрированы в Гусиноозерске и Улан-Удэ. На территории Б. существуют зарегистрированные в нач. 90-х гг. следующие религ. орг-ции (все действуют в Улан-Удэ): «Община последователей веры Бахаи» (см. *Бахаи религия*), «Улан-Удэнское общество сознания Кришны» (см. *Международное общество сознания Кришны*); «Церковь Иисуса Христа святых последних дней» (см. *Мормоны*), «Церковь Божией Матери преображающейся» (см. *Богородичный центр*), община *Новоапостольской* церкви. В 1992–1993 гг. на севере Б. возникли общины «Апостольской православной церкви» (к янв. 2003 действовали в 7 населенных пунктах).

Шаманизм. В последнее время в Б. возрождается шаманизм, регулярно совершаются сезонные родовые тайлаганы (шаманские молебны). Большинство последователей шаманизма объединены в религ. орг-ции «Лусад» (белый шаманизм) и «Духовный центр бурятской народной религии боо-мургэл» в Улан-Удэ. В столице республики также существует объединение молодых шаманов «Тэнгри».

Лит.: Ламаизм в Бурятии XVIII — нач. XX в.: Структура и социальная роль культовой системы. Новосиб., 1983; *Болонев Ф. Ф.* Ста-

рообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибир., 1994; К вопросу о деятельности зарубежных миссионеров и местных сект на территории Республики Бурятия и в Байкальском регионе / Подгот. мат-лов Бычков О. В. // МисОб. 1996. № 6. С. 7–9; *Михайлова В. Т.* Православие в духовной культуре бурят (1861–1916 гг.): АКД. Улан-Удэ, 1997; Республика Бурятия — государство в составе РФ: (К 75-летию образования). Улан-Удэ, 1998; *Бадмаев А. А.* Буддийские дацаны и буряты: Прошлое и настоящее // Сиб. этногр. вестн. Новосиб., 2000. № 1 (2); *Жалсараев А. Д.* Поселения, правосл. храмы, священнослужители Бурятии XVII–XX ст.: Энцикл. справ. Улан-Удэ, 2001; *он же.* Правосл. Церковь в Бурятии // Ист. вестн. 2001. № 1 (12). С. 80–114; Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001; Из истории религ. конфессий Бурятии, XX в.: (Сб. док-тов). Улан-Удэ, 2001; Школа взаимодействия молодежного сообщества Республики Бурятия, посвящ. вопр. сотрудничества с религ. организациями: (Мат-лы круглого стола, 9 апр. 2002 г.). Улан-Удэ, 2002.

Б. Базарова, С. Тубчинов

БУСЛА́ЕВ Федор Иванович (13.04.1818, г. Керенск (ныне с. Вадинск) Пензенской губ.— 31.07.1897, пос. Люблино Московской губ.), языковед, литературовед, историк искусства. Род. в семье секретаря уездного суда, в 1828–1833 гг. учился в Пензенской гимназии. В 1834 г. поступил на словесное отделение философского фак-та Московского ун-та, в мае 1838 г. окончил курс со степенью кандидата. В 1838–1839 гг. преподавал в младших классах 2-й московской гимназии, служил домашним учителем в семье бар. Л. К. Бодде. С весны 1839 г. стал преподавателем детей попечителя Московского учебного округа, мецената гр. С. Г. Строганова, с семьей к-рого в 1839–1841 гг. посетил Австрию, Германию, Италию, где изучал археологию, историю искусства, архитектуру, итал. язык и лит-ру. В 1841–1847 гг. работал в 3-й московской гимназии, занимался вопросами методики преподавания рус. языка. В сер. 40-х гг. был близок к кружку славянофилов, в 1845 г. заведовал отделом критики и библиографии в ж. «Москвитянин», к-рый издавал И. В. *Киреевский*. В 1848 г. защитил магист. дис. «О влиянии христианства на славянский язык: Опыт истории языка по Остромирову Евангелию» (М., 1848; в 1851 удостоена золотой медали РГО). С 1846 г. приват-доцент Московского ун-та, после защиты диссертации — адъюнкт по кафедре рус. словесности, читал лекции по сравнительной грамматике (впервые в России), истории церковно-

слав. и рус. языков на филологическом фак-те. С дек. 1850 г. экстраординарный профессор Московского ун-та, с июня 1859 г. ординарный профессор, с 1873 г. заслуженный профессор. В 1861 г. за труд «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (М., 1861. 2 ч.) удостоен степени д-ра рус. словесности, за соч. «Русский лицевой Апокалипсис: Свод изображений из лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI в. по XIX в.» (М., 1884) — степени д-ра теории и истории искусства. В 1847 и 1865–1870 гг. исполнял обязанности секретаря филологического фак-та, в 1881 г. оставил преподавание, вы-



Ф. И. Буслаев.
Фотография. Кон. XIX в.

шел в отставку. Среди учеников Б.— А. Н. *Веселовский*, В. О. *Ключевский*, Н. П. *Кондаков*, Ф. Е. *Корш*, А. А. *Котляревский*, А. И. *Кирпичников*, В. Ф. *Миллер*, А. И. *Соболевский* и др. В 1859–1861 гг. Б. читал курс истории рус. словесности на следнику вел. кн. Николаю Александровичу. В 1863–1864, 1870, 1874 гг. посетил Чехию, Германию, Италию, Швейцарию, Францию, изучал иконографию, миниатюру, орнаментику. С 1852 г. чл.-кор., с 1862 г. действительный член имп. С.-Петербургской АН. В 1865 г. стал секретарем Об-ва любителей древнерус. искусства при Румянцевском музее, в 1874–1877 гг. являлся председателем ОЛРС. В 1888 г. избран почетным членом Новороссийского и Казанского ун-тов, Петербургского и Московского *археологических об-в*, Московского об-ва этнографии, Казанского об-ва истории и археологии и др. Похоронен на кладбище *Новодевичьего московского жен. мон-ря*.



Б. занимался исследованиями в области лингвистики, фольклористики и литературоведения, искусствознания, являлся приверженцем сравнительно-исторического метода, был одним из значительнейших представителей рус. мифологической школы (к ней принадлежали также А. Н. Афанасьев, А. А. Котляревский, П. Н. Рыбников), видевшей свою главную задачу в описании духовной жизни народа, основными проявлениями к-рой являлись, по мнению представителей этой школы, язык, лит-ра и искусство.

В кн. «О преподавании отечественного языка» (М., 1844. 2 ч.) были намечены основные направления буд. исследований Б. Ученый выступил за преподавание рус. языка на основе сочетания изучения грамматических правил с органическим восприятием языка — чтением произведений совр. рус. писателей, церковнослав. текстов, сравнением рус. языка с иностранными. Опираясь на идеи В. Гумбольдта, Ф. Боппа, Я. Гримма, Б. доказывал, что язык является отражением национального характера, верований и обычаев. В магист. диссертации исследователь развил эту мысль и попытался доказать родство индоевроп. языков, обусловленное сходством верований. Б. сравнил гот. перевод Библии еп. Ульфилы (*Вульфилы*) с *Остромировым Евангелием* и сделал вывод, что слав. перевод отличается точностью и чистотой выражения христ. понятий и свидетельствует о начавшемся ранее деятельности равноапостольных *Кирилла* и *Методия* знакомстве славян с христианством, тогда как гот. перевод для передачи христ. идей использует языческие символы и образы. Основным трудом Б. по истории рус. языка является «Опыт исторической грамматики русского языка» (М., 1858. 2 ч.; переиздан под названием «Историческая грамматика русского языка». М., 1863. 2 ч.), созданный по поручению Управления военно-учебных заведений. Б. утверждал, что история рус. языка должна изучаться в его неразрывной связи с церковнославянским, к-рый является одним из источников совр. лит. языка. Б. провел четкую границу между морфологией и синтаксисом: в учении о частях речи различал морфологические (словообразование и словоизмене-

ние) и синтаксические (значение и употребление частей речи) признаки; классификация частей речи, предложенная Б., более века сохранялась в школьном преподавании.

Наиболее ярко идеи мифологической школы отразились в трудах Б., посвященных рус. фольклору и вошедших в сборники «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (статьи 50-х гг. и 1860 г.: 1-й том — работы по древнерус. лит-ре и народной словесности, 2-й — по истории древнерус. искусства) и «Народная поэзия: Ист. очерки» (М., 1887 — статьи, вышедшие после 1860). В работах по литературоведению и фольклористике Б. исходил из теории, что слово первоначально являлось конкретным образом, вызванным непосредственным впечатлением, и лишь потом стало понятием — орудием для передачи мысли. Ученый утверждал, что народная словесность с ее системой образов-символов, особыми художественными средствами, отсутствием личного начала является наилучшим источником для изучения народной жизни. Б. принадлежит периодизация народной эпической поэзии (считал, что история каждого христ. народа имеет 3 периода: мифологический, двоеверный и христ.). В 70-х гг. Б., вопреки представлениям мифологической школы, признал наличие заимствований в мифах (миграционная теория). В работе «Странствующие повести и рассказы» (РВ. 1874. № 4, 5) он, развивая идеи нем. филолога Т. Бенфея, обнаружил параллели в лит-ре европ. и азиат. народов и пришел к выводу, что родиной европ. фольклора является Восток. В кн. «Мои досуги» (М., 1886. 2 ч.) Б. опубликовал свои работы о лит-ре XIX в.: о М. П. Погодине, баснях И. А. Крылова, «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина, критические очерки, письма из-за границы, заметки.

Ученый издал значительное число древнерус. памятников письменности. В 1855 г. он опубликовал «Палеографические и филологические материалы для истории письмен славянских, собранные из XV-ти рукописей Московской Синодальной библиотеки» с палеографическим и лингвистическим описанием рукописей. Б. составил «Историческую хрестоматию церковнославянского и древнерусского языка» (М.,

1861), в к-рой (полностью или частично) представлены 135 наиболее известных памятников древнерус. книжности XI–XVII вв., 69 опубликованы впервые. Материалы в хрестоматии расположены в хронологическом порядке рукописей, в приложении помещены фольклорные тексты XVIII в. и образцы совр. народной словесности, тексты сопровождаются историко-филологическими комментариями. Б. первым исследовал *Буслаевскую Псалтырь*; во введении к кн. «Образцы письма и украшений из Псалтыри с воследованием из ркп. XV в., хранящейся в б-ке ТСЛ под № 308/481» (СПб., 1881. (Изд. ОЛДП; Вып. 52–74)) он охарактеризовал рус. орнамент XIII–XV вв.

Считая древнерусское искусство, литературу, народную поэзию и фольклор различными проявлениями цельной народной жизни, Б. не проводил резкой границы между разными сферами художественного творчества. В рус. искусствоведении он впервые использовал лит. источники для интерпретации искусства. Б. заложил основы теории иллюстрации, считая миниатюру и текст единым стилистическим целым. Характерной чертой работ Б. является выявление самобытности древнерус. искусства в сравнении его с зап. (Из истории рус. живописи XVI в. // Атеней. 1858. Ч. 5. № 36, 37). В работе «Общие понятия о русской иконописи» (Сб. на 1866 г., изд. Обществом древнерусского искусства при Московском публичном музее. М., 1866) Б. дал сравнительный очерк истории искусства в России и на Западе, характеристику рус. иконописи в разные периоды и отличие ее от зап. живописи, сделал обзор рус. иконописных подлинников.

Исследователь сформулировал «закон типичности», согласно к-рому важнейшей характеристикой средневековых христ. изображений является их следование образцам, и, т. о., заложил основы иконографического метода. В его работах даются описания иконографических типов, заметно стремление к их хронологической конкретизации. Попытка систематизации памятников по иконографической редакции предпринята ученым в фундаментальном труде «Русский лицевой Апокалипсис», в к-ром Б. развил принципы иконографического метода, раскрыл основные понятия (иконографические





редакция, тип, традиция). Ученый описал также иконографию Страшного Суда, Иисуса Христа, Богоматери, апостолов.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 69; РГБ ОР. Ф. 42; ГЛМ. Ф. 348.

Соч.: Изображение Страшного Суда по рус. подлиннику XVII в. // Современник. 1857. № 10; Мои воспоминания. М., 1897; Соч.: В 3 т. СПб.; Л., 1903–1930.

Лит.: *Айналов Д. В.* Значение Ф. И. Буслаева в науке истории искусств. Каз., 1898; *Кызласова И. Л.* Становление и развитие иконографического метода в трудах Ф. И. Буслаева и Н. П. Кондакова: Канд. дис. М., 1978; *она же.* История изучения визант. и древнерус. искусства в России. М., 1985; *Смирнов С. В.* Ф. И. Буслаев (1818–1897). М., 1978; *Чурмаева Н. В.* Ф. И. Буслаев. М., 1984; *Кондрашов И. А.* Лингвистические тр. Ф. И. Буслаева // Семантическая структура слова и высказывания. М., 1993; *Редин Е. К.* Ф. И. Буслаев. Обзор трудов его по истории и археологии искусства // *Буслаев Ф. И.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 7–35.

В. Е. Васильева

БУСЛАЕВСКАЯ ПСАЛТИРЬ

(РГБ. Ф. 304. I (Фундаментальное собр. ТСЛ). № 308), с исследованием, рукопись посл. четв. XV в., выдающийся памятник древнерус. каллиграфии, книжного и изобразительного искусства; название получило по имени первого исследователя — Ф. И. Буслаева. Кодекс состоит из 284 л. бумаги размером 19,7×13,2 см, написан 5 анонимными писцами (2 основных писали листы 1–4, 41–167, 283 об.— 284 и 5–40, 168–283 об., тремя написаны небольшие участки текста). 2-го основного писца Б. М. Клосс отождествил с Антонием «иконописарем», восполнившим утраты в пергаментной Псалтири с исследованием (ГИМ. Син. № 708). Время создания Б. П. устанавливается на основании титулования в записи на л. 202 *Иоанна Иоанновича Молодого* вел. князем (известен с таким титулом с 15 сент. 1485; † 7 марта 1490). Не исключено, что в греч. записи писца Игнатия на л. 283, к-рую принято считать скопированной из оригинала 1429 (6937) г., цифра десятков представляет не «лямбду» (20), а «коппу» особого начертания (числовое значение 90); в таком случае работа над рукописью длилась со 2 окт. 1487 по 1 дек. 1489 г. Б. П. была создана в столичной мастерской, заказчик рукописи неизвестен, сравнительно скоро после написания (на рубеже XV–XVI вв.) она, судя по записи на обороте 1-го защитного листа, при-

надлежала кн. А. Д. Пенкову (из рода ярославских князей, погиб в 1506 под Казанью), после к-рого, вероятно, поступила вкладом в *Троице-Сергиев* мон-рь.

Перед текстом Псалтири (на листах 1–40 об.) в кодексе помещены отдельные чтения из Евангелия, выписки из аскетических сочинений (Григория Синаита, Никиты Стифата, Василия Великого) и патериков, «Наказание к отрекшимся мира сего» прп. Илариона. За триодной частью тропарника (с л. 190 об.) следуют службы, каноны, молитвы и отдельные песнопения Спасителю, Св. Троице, на богородичные праздники и избранным святым (в т. ч. канон прп. *Варлааму Хутынского*), на листах 281 об.— 282 помещены святцы в таблицах. Отсутствие в Б. П. *Часослова* и минейной части тропарника, по-видимому, объясняется тем, что из кодекса не позднее времени последнего переплетения было изъято 92 листа, что примерно соответствует объему отсутствующего текста.

Б. П. отличается редким богатством и изяществом оформления. Вместе с рядом др. рукописей, определяемых в литературе как «круг Буслаевской Псалтири» (лицевая «Книга 16 пророков с толкованиями» 1489 г., написанная по заказу дьяка Василия Мамырёва — РГБ. МДА. № 20; Евангелие-тетр 80-х гг. XV в. из собр. Гос. архива Тверской обл., № 1553; 16 Слов Григория Богослова с толкованиями рубежа 80–90-х гг. XV в.— РГБ. Троиц. № 137; Евангелие-тетр рубежа XV–XVI вв.— РГБ. Больш. № 18; Евангелие-тетр Ивана Ульянова нач. XVI в.— БАН. Арх. ком. № 1209; Минейя Праздничная посл. четв. XV в.— БАН. 34. 7. 12), кодекс представляет направление в рус. художественной культуре рубежа XV–XVI вв., характеризующееся освоением элементов западноевроп. (прежде всего итал. и нидерланд.) искусства, являясь в нем одним из центральных памятников. В Б. П. выделяют 2 мастеров-оформителей, 2-го еще Буслаев отождествил со 2-м писцом рукописи (Антонием, по определению Клосса).

Б. П. не имеет листовых миниатюр, украшена 44 заставками и многочисленными полихромными и киноварными инициалами балканского и неовизант. стилей. Более половины заставок (25) — полихром-

ные плетеные, выполнены в неск. разновидностях балканского стиля (порой с использованием элементов неовизант.). Однако своеобразие облику Б. П. придает меньшая по числу группа орнаментальных композиций, представляющих ранний вариант старопечатного стиля и свидетельствующих о знакомстве их исполнителя с памятниками западноевроп. позднеготического и раннеренессансного искусства, преимущественно через посредство гравюры, а также текстильных узоров. В этой группе особенно известна заглавная заставка Псалтири (л. 41), изображающая сидящего юношу (отождествляемого иногда с царем *Соломоном*) в окружении причудливо изогнутых волнистых листьев («болотные растения»), а также заставки и инициалы, состоящие только из подобных растительных мотивов (напр. листы 87, 101, 129, 201, 204 и др.). Инициалы рукописи выполнены в балканском и неовизант. стилях, отличаются оригинальностью трактовки (наряду с традиц. сюжетами многие из них изображают драконов и фантастических птиц).

Общую картину художественного оформления Б. П. дополняют сложная вязь заголовков и различные виды декоративного письма. Наряду с довольно распространенным в рус. рукописях XV в. использованием греч. письма в Б. П. встречаются примеры подражания традициям восточной каллиграфии, в частности араб. куфической и уйгурской (последнее наблюдение принадлежит Д. А. Морозову). Сложность декоративного письма Б. П. во мн. случаях превращает его в своеобразную тайнопись, тайнописные приемы встречаются и в строчном письме заголовков, до сих пор не все из них расшифрованы. Художественный облик Б. П. неск. пострадал в результате реставрации кодекса в 70-х гг. XX в., когда отдельные листы (в т. ч. с инициалами) были подклеены по полям прозрачной желтоватой бумагой, изменившей колорит оказавшихся под нею живописных композиций.

Лит.: [*Илариий, иером., Арсений, иером.*] Описание слав. рукописей 6-ки Св.-Троицкой Сергиевой лавры // ЧОИДР. 1878. Кн. 4. С. 79; *Карский Е. Ф.* Слав. кирилловская палеография. Л., 1928. М., 1979^р. С. 119, 151, 153, 154, 157, 158, 214, 215, 240, 241, 296, 434; *Зацепина Е. В.* К вопросу о происхождении старопечатного орнамента // У истоков рус.



книгопечатания. М., 1959. С. 101–154; Ухова Т. Е., Клепиков С. А. Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собраний ТСЛ и МДА // Зап. ОР ГБЛ. М., 1960. Вып. 22. С. 114; Свириц А. Н. Искусство книги древней Руси, XI–XVII вв. М., 1964. С. 98–100, 103, 104; Кучкин В. А. О времени написания Буславской Псалтыри // ДРИ: Рукописная книга. М., 1972. Сб. 1. С. 218–225; Лелеков Л. А. История некоторых сюжетов и мотивов древнерус. искусства // Художественное наследие: Хранение, исследование, реставрация. М., 1981. Вып. 7 (37). С. 221–222; Попов Г. В. Новый памятник круга Буславской Псалтыри (из истории деятельности великокняжеской рукописной мастерской 1480-х гг.) // ДРИ: Рукописная книга. Сб. 3. М., 1983. С. 168–179; Борисова Т. С. О составе Буславской Псалтыри // Информ. бюл. / МАИРСК. М., 1992. Вып. 25. С. 98–114.

Т. С. Борисова, А. А. Турилов

БУССЕ́ [нем. Bousset] Иоганн Франц Вильгельм (3.09.1865, Любек — 8.03.1920, Гисен), нем. лютеран. теолог. Учился в Эрлангене, Лейпциге и Гёттингене. 1889 г. приват-доцент, профессор по кафедре НЗ в Гёттингене, с 1916 г. в Гисене. Б. считается одним из основателей т. н. школы истории религии (см. *Истории религии школа*), оказал заметное влияние на *библистику* благодаря последовательному применению метода религиоведческого сравнения в изучении НЗ.

Одним из основных направлений его работ было исследование иудейского религ. и культурного фона («позднего иудаизма», по терминологии Б.), в к-ром развивалась перво-христ. лит-ра. В отличие от предшественников (Г. Гункеля, Ю. Велльгаузена, Э. Шюрера и др.) Б. связывает методы анализа истории религии и истории традиции с литературно-критическими методами анализа текста, привлекает более широкий круг источников при исследовании истории религии первоначального христианства, анализирует апокалиптическую религиозность и определяет ее социальное место, делает попытки анализа истории жанровых форм апокалиптической лит-ры (см. ст. *Апокалиптика*). В исследовании иудаизма эллинистического периода (*Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tüb., 1926³) Б. основывается прежде всего на апокалиптических писаниях, в к-рых он видит выражение господствовавшей. во время Христа простонародной религиозности. Его позиция подвергалась критике в основном со стороны евр. библистов, указывавших на то, что

Б. не применял своего метода к раввинистической лит-ре того времени. Исследование иудаизма являлось для Б. рамками для его работ о Христе. В ранних работах Б. безусловно признавал мессианское самосознание Иисуса, однако в поздних исследованиях большую роль в создании синоптической традиции он отводил богословию первохрист. общины (Kyrios Christos; Jesus der Herr), подчеркивая отличие провозвестия Иисуса от религии совр. ему иудаизма, от начального христ. богословия, и прежде всего ап. Павла.

В основной работе «Господь Христос» Б. исследовал религ. идеи вост. эллинизма. Он считал, что исходным пунктом развития христианства является богослужение перво-христ. общины, однако это положение им применяется только при описании общины христиан, обращенных из язычников. Историю палестинской христ. первообщины он видит находящейся под влиянием мессианского ожидания предстоящего прихода Сына Человеческого. Соч.: *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zu Judentum*. Gött., 1892; *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des NT u. der alten Kirche*. Gött., 1895; *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tüb., 1902, 1926³; *Die Offenbarung Johannis*. Gött., 1896, 1906²; *Die jüdische Apokalypitik*. B., 1903; *Das Wesen der Religion*. Halle, 1903, 1920⁴; *Was wissen wir von Jesus?* Halle, 1904; *Jesus*. Halle, 1904, 1922⁴; *Die Hauptprobleme der Gnosis*. Gött., 1907. (FRLANT; 10); *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christusbis auf Irenäus*. Gött., 1913, 1921², 1965⁵. (FRLANT; 21); *Jesus der Herr: Nachträge u. Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos*. Gött., 1916; *Apophthegmata: Stud. z. Geschichte d. ältesten Mönchtums*. Tüb., 1923. Aalen, 1966.

Лит.: *Verheule A. F.* Wilhelm Bousset: Leben und Werk: Ein theologiegeschichtlicher Versuch. Amst., 1973; *Schmidt J. M.* Bousset W. // TRE. Bd. 5. S. 97–101; *Merk O.* Wilhelm Bousset (1865–1920), Theologe // *Idem.* Wissenschaftsgeschichte und Exegese: Gesamm. Aufsätze zum 65. Geburtstag / Hrsg. R. Gebauer. B., 1998. S. 159–174. (BZNW; 95).

БУТА́Н [Королевство Бутан; Bhutan; на языке бхотия Друк-Юл — Страна громового дракона], гос-во в Юж. Азии, граничит на севере с Китаем, на западе, юге и востоке с Индией. Территория: ок. 47 тыс. кв. км. Столица: Тхимпху (от 27 до 40 тыс. чел.). Др. населенные пункты: Пунакха (бывш. столица), Паро, Тонгса, Ташиганг. **География.** Б. расположен в Вост. Гималаях, протяженность в широтном направлении примерно 300 км. На юге

страны находятся низменности, покрытые тропическими лесами с влажным жарким климатом. К северу они сменяются нагорьями с резко выраженным континентальным климатом и высочайшими горными хребтами, покрытыми снегом и ледниками (высшая точка — г. Джомолхари (Кула-Кангри), 7554 м). **Население:** 750 тыс. чел. (по др. оценкам, 2,094 млн). Гос. языки — бхотия (дзонг-ка) и англ. Большая часть жителей страны проживает в ее центральной части на высоте от 1000 до 2800 м. Основное население Б. составляют бхотия — монголоидная этническая группа тибет. происхождения. На юго-западе проживают переселенцы из Непала: гурунги, киранти, лимбу, лепча, на юго-востоке много ассамцев и санталов. **Государственное устройство.** Б. — наследственная монархия, с 24 июля 1972 г. в стране правит кор. Джигме Синдье Вангчук (титул монарха — Друк гьялпо). Конституция отсутствует, законодательными документами являются королевские акты. Второе лицо в гос-ве — Верховный лама Б. Король назначает кабинет министров, к-рый утверждается Национальным Собранием. При монархе имеется также королевский совещательный комитет. Страна делится на 20 областей (дзонгхаг). Законодательный орган — однопалатное Национальное Собрание (тзонгду) в составе 154 чел.: 105 — представители от областей, 12 — от монашества и 37 назначаются монархом. Реформа 1998 г. предоставила Национальному Собранию право смещать монарха $\frac{2}{3}$ голосов. Политические партии отсутствуют. **Исторический очерк.** В нач. IX в. в стране начали образовываться независимые монархии. В 1616 г. тибет. лама Шабдрунг Нгаванг Намдьял объединил страну и стал ее правителем. Он заложил основы совр. светской и религ. власти, создал систему дзонгов (монастырей-крепостей) по всей стране. В 1626 г. в Б. проникли 2 португальских иезуита-миссионера. В 1629–1647 гг. тибет. войска были вынуждены уйти из страны. В 1772–1773 гг. в Б. вторгаются англ. войска. В 1907 г. англичане учреждают институт наследственной монархии, первым королем стал Ургьен Вангчук, пенлоп (правитель) крепости Тонгса. С 8 авг. 1949 г. Б. находится в особых договорных отношениях с Индией.



Религия. Б.— единственная страна в мире, где в качестве офици. религии принят *буддизм* в форме ваджраяны. По преданию, гуру Ринпоче в VIII в. основал там школу тантрического буддизма. К 830–840 гг. в стране утвердилась тибет. форма буддизма и культуры. В наст. время буддизм исповедует 75% населения страны. В Б. множество мон-рей с древними храмами, модельными и часовнями; вдоль дорог в тех местах, где занимались медитацией ламы, построены многочисленные чортены и ступы, на вершинах холмов установлены молитвенные флаги, в домах есть особая комната для молитв. В каждой области проводятся ежегодные празднества, посвященные гуру Ринпоче и божествам-покровителям с исполнением ритуальных танцев. Развита особая форма религ. живописи *цангка*. **Индуизма** придерживаются ок. 25% жителей, в основном это ассамцы, санталы и частично гурунги. Имеется небольшое число приверженцев *ислама*.

БУТКЕВИЧ Михаил Андреевич (1-я пол. 40-х гг. XIX в., С.-Петербург — нач. 10-х гг. XX в., там же), прот., проповедник, автор духовно-муз. сочинений. Из малолетних певчих Исаакиевского собора в 1859 г. поступил в СПбДС, к-рую окончил в 1865 г. В том же году рукоположен во священника правосл. церкви г. Вильманstrand (ныне Лаппеэнранта, Финляндия). С 1873 г. служил в С.-Петербурге в греч. посольской церкви, в церкви Дома милосердия (с 1877), в Новодевичьем Воскресенском мон-ре (с 1882). С 1887 г. протоиерей. Состоял членом неск. благотворительных об-в в С.-Петербурге, в частности, входил в Комитет для сбора пожертвований в пользу заведений С.-Петербургского совета детских приютов.

В 1891 г. издал на собственные средства 9 духовно-муз. сочинений для однородного трехголосного хора (с посвящением В. К. *Саблеру*): № 1 «Иже херувимы», № 2 «Иже херувимы» (№ 2), № 3 «Тебе поем», № 4 «Душе моя», № 5 «Преласгословенна еси Богородице Дево», № 6 «Взбранной воеводе», № 7 «Свете тихий», № 8 «Исаие ликуй», № 9 «Милость мира». Сочинения Б., предназначавшиеся прежде всего детским хорам, отличаются простотой и мелодичностью. Они близки

по характеру к сочинениям старых мастеров — иером. *Виктора (Высоцкого)* и архим. *Феофана (Александрова)*.

Лит.: *Скроботов Н. А.* Памятная книжка окончивших курс СПбДС с 1811 по 1895. СПб., 1895. С. 177; *Лисицын*. Обзор. С. 76–78.

А. А. Наумов

БУТКЕВИЧ Тимофей Иванович (21.02.1854, с. Рогозянка Харьковской у. Харьковской губ.— 31.12.1925, Харьков), прот., богослов, историк Церкви. Род. в семье священника. В 1863–1869 гг. учился в Харьковском ДУ, в 1869–1875 гг.— в Харьковской ДС, в 1875–1879 гг.— в МДА, к-рую окончил со степенью канд. богословия. 19 нояб. 1878 г. рукоположен во священника к Троицкой ц. слободы Беловодск Старобельского у. В 1880 г. зачислен в



Т. И. Буткевич.

Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

клир Покровского собора в Старобельске, преподавал Закон Божий в городском детском приюте. С 1882 г. священник кладбищенской ц. в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи в Харькове, в 1884 г. переведен в харьковский кафедральный Успенский собор, в 1891–1894 гг. ключарь собора. Одновременно являлся председателем совета Харьковского епархиального жен. уч-ща, преподавал Закон Божий в Мариинской жен. гимназии. С 1893 г. протоиерей. В сент. 1894–1906 гг. профессор богословия имп. Харьковского ун-та, преподавал (с 1901) Закон Божий, затем педагогику в харьковской жен. гимназии Д. Д. Оболенской. В 1903 г. удостоен степени д-ра богословия за соч. «Религия, ее сущность и происхождение» (ч. 1). В 1904 г. принят в *Палестинское православное об-во*. В 1906 г. участвовал в заседаниях Предсоборного присутствия, с 1908 г. член Особого

совещания при Святейшем Синоде по миссионерским делам, председатель синодальной комиссии по сектантским делам, с 1910 г. состоял в комиссии по старокатолич. и англикан. вопросам при Синоде, до апр. 1917 г. входил в Учебный комитет Синода. В 1906–1909 и в 1909–1917 гг. являлся членом Гос. совета от духовенства. После 1917 г. вернулся в Харьков, служил в кафедральном соборе.

Б. отличался многосторонними научными интересами, его исследовательский талант раскрылся как в больших аналитических работах, так и в публицистических статьях на актуальные темы богословия, церковной истории. В магист. дис. «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» (1883), направленной в первую очередь против рационалистического толкования НЗ (Ж. Э. *Ренан*, Д. Ф. *Штраус*, Г. Э. Г. *Паулус*, К. Б. *Хазе* и др.), Б. попытался дать обоснование святоотеческой т. зр. на происхождение Евангелий и события земной жизни Спасителя. Одним из главных научных трудов Б. является трактат «Религия, ее сущность и происхождение» (2 кн.). Алексей Иванович *Введенский* считал, что в работе Б. «собрано все значительное по вопросу о сущности и происхождении религии и критическое обозрение неправильных мнений доведено до самых последних веяний — до Ницше включительно» (Журналы собраний Совета МДА за 1903 г. // БВ. 1904. № 3 (2-я паг.). С. 24). По мнению Б., монотеизм является основой религ. сознания, все др. формы религиозности есть искажение или отступление от него в силу исторических и национальных особенностей.

В церковных периодических изданиях Б. опубликовал многочисленные статьи по философии (в частности, критиковал религиозные идеи С. Н. *Трубецкого*, Н. М. *Минского*, Л. Н. *Толстого*), *апологетике*, совр. состоянию католичества и протестантизма, о рус. сектах, являлся активным сотрудником ж. «*Вера и разум*». Среди публикаций Б.— биографические очерки, посвященные архиепископам *Иннокентию (Борисову)* и *Амвросию (Ключареву)*, лекционные курсы.

Соч.: Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. М., 1883. СПб., 1887?; Архиеп. Иннокентий Борисов: Биогр. очерк // ВиР. 1884. Т. 1. Ч. 1–2; 1885. Т. 1. Ч. 1–2; 1886. Т. 1. Ч. 1; Церковно-религиозное состояние Запада и Все-





ленская Церковь // Там же. 1885. Т. 1. Ч. 2. С. 647–671, 877–912; В. В. Верещагин в полемике с венским католич. архиепископом // Там же. С. 788–812; Вера и знание, вера и жизнь // Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 78–89, 123–144, 226–240; Лактанций и его философ. суждения // Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 318–341, 373–401; Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа // Там же. 1886. Т. 1. Ч. 2; 1887. Т. 1. Ч. 1–2 (отд. изд.: Х., 1888); Рассудочные силы животных // Там же. 1886. Т. 2. Ч. 1. С. 236–270; Ч. 2. С. 567–598; Спиритизм // Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 240–267, 300–333, 368–400, 498–522; Житейская мудрость в афоризмах Шопенгауэра // Там же. С. 421–426; Новое покушение иезуитов против Православия // Там же. 1887. Т. 1. Ч. 1–2; Буддийский катехизис // Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 401–416, 453–460, 557–568; Русская и немецкая школа // Там же. 1888. Т. 1. Ч. 1–2; 1889. Т. 1. Ч. 1 (отд. изд.: Х., 1889); Новый рус. философ Н. М. Минский // Там же. 1890. Т. 2. Ч. 1. С. 192–225 (отд. изд.: Х., 1890); Метафизические воззрения кн. Сергея Трубецкого // Там же. Т. 2. Ч. 2; 1891. Т. 2. Ч. 2 (отд. изд.: Х., 1890); О лжеучении гр. Л. Толстого // Там же. 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 269–283; Нравственное содержание догмата о Св. Духе: (Против Л. Толстого) // Там же. С. 425–445; Нагорная проповедь // Там же. Т. 1. Ч. 2; 1892. Т. 1. Ч. 1–2; 1895. Т. 1. Ч. 1; Э. Ренан и его новейший рус. «критик» // Там же. 1893. Т. 1. Ч. 1. С. 313–332; Зло, его сущность и происхождение. Х., 1897; Ист. очерк апологетического, или основного, богословия. Х., 1899; Философия монизма. Х., 1900; Высокопреев. Амвросий, архиеп. Харьковский. Х., 1902; Религия, ее сущность и происхождение: (Обзор филос. гипотез). Х., 1902–1904. 2 кн.; О миссии католич. и протестантской. СПб., 1907; Уроки первой французской революции: (Из переписки друзей). Х., 1907; Думский старообрядческий законопроект перед судом истории. СПб., 1909; Штундо-баптизм. Х., 1909; Обзор рус. сект и их толков. Х., 1910. Пг., 1915; Высшее управление в правосл. автокефальных Церквах. Х., 1913; О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и о так называемых ритуальных убийствах. Х., 1914; Устройство и управление римско-католич. церкви вообще и в России в частности. Х., 1916. Лит.: Мельников Ф. Е. Талантливый исследователь раскола: (Член Гос. Совета проф. прот. Т. Буткевич) // Церковь. 1910. № 26/27; Денисенко И. Н. Взгляды Т. И. Буткевича на сущность и происхождение религии // Віра і Розум. 2000. № 1. С. 66–70; Глубоковский Н. Н. Рус. богосл. наука в ее ист. развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 123–124.

О. Т. Е.

БУТОВСКИЙ ПОЛИГОН (в наст. время в черте Москвы), место массовых захоронений жертв репрессий 30-х – нач. 50-х гг. XX в. В наст. время известны ок. тысячи чел., расстрелянных на Б. п. за исповедание правосл. веры, к лету 2003 г. 255 из них канонизированы РПЦ. На территории России нет др. места, где почивали бы мощи такого многочисленного Собора святых.

Б. п. находится на земле бывш. усадьбы Дрожжино, известной с XVI в. Последним хозяином усадьбы был И. И. Зимин, старший брат владельца московской частной оперы С. И. Зимина. После Октябрьской революции имение и конный завод при нем были конфискованы в пользу гос-ва, завод поставлял лошадей внутренним войскам. До сер. 30-х гг. в Бутове размещалась сельскохозяйственная колония ОГПУ. В 1934 г. почти все были выселены из этих мест, в кон. 1935 – нач. 1936 г. на территории бывш. имения Зиминных оборудовали стрелковый полигон «Бутово», где сразу же начали проводиться расстрелы и захоронения репрессированных лиц. С авг. 1937 по окт. 1938 г. здесь были расстреляны и похоронены 20 765 чел.



Массовые расстрелы 1937–1938 гг. стали следствием решений Политбюро ВКП(б) от 2 июля 1937 г. и вытекавших из них приказов наркома внутренних дел Н. И. Ежова № 00439, 00447, 00485 и 00593 от 25 и 30 июля, 11 и 20 сент. о борьбе с «врагами народа», в т. ч. с «церковниками». Расстрелы на Б. п. производились по постановлениям внесудебных органов: «тройки» Московского УНКВД, реже – комиссии, состоявшей из наркома внутренних дел и прокурора СССР – «двойки». Предписания на расстрелы подписывал начальник УНКВД Московской обл. (комиссар госбезопасности 1-го ранга С. Ф. Реденс (15 июля 1934 – 20 янв. 1938), комиссар госбезопасности 1-го ранга Л. М. Заковский (20 янв. – 28 марта 1938), старший майор госбезопасности В. Е. Цесарский (28 мая – 15 сент. 1938)). Приведением в исполнение приговоров руководили комендант и начальник адм.-хозяйственного отдела УНКВД по Московской обл. И. Д. Берг и его зам. и одновремен-

но руководитель Управления рабоче-крестьянской милиции М. И. Семёнов.

На Б. п. осужденных доставляли из московских тюрем: Таганской, Средненской, Бутырской, а также из районных тюрем Московской обл. и из Дмитлага – огромного лагерного объединения, предназначенного для строительства канала Москва–Волга (узниками Дмитлага были также сооружены стадион «Динамо», Юж. и Сев. (Химкинский) порты Москвы, жилые комплексы и многое др.). После прибытия на Б. п. осужденных заводили в барак якобы для санобработки. Непосредственно перед расстрелом объявляли приговор, сверяли данные и наличие фотографии. Случалось, что казнь откладывали из-за к.-л. разночтений в документах,

а иногда (в единичных случаях) даже отменяли. Приведение приговора в исполне-

Памятные доски со списками жертв, расстрелянных на Бутовском полигоне. Фотография. Кон. 90-х гг. XX в.

ние осуществляла одна из «расстрельных команд» – группа из

3–4 офицеров спецотряда, как правило, людей со стажем, служивших в органах ОГПУ–НКВД со времен гражданской войны, имевших правительственные награды; в дни особо массовых расстрелов число исполнителей, очевидно, увеличивалось. На казнь из барака выводили по одному, каждый палач вел свою жертву к краю рва, стрелял в затылок с расстояния не более метра и сбрасывал тело в траншею. Далеко не всегда при этом присутствовали врач и прокурор. Первое время расстрелянных хоронили в небольших ямах-могильниках, к-рые копали вручную; с авг. 1937 г., когда казни в Бутове приняли невиданные в мировой истории масштабы, экскаваторы карьерного типа выкапывали для этих целей траншеи шириной и глубиной в 3 м, длиной от 150 м. За день в Бутове редко расстреливали менее 100 чел., бывали дни, как, напр., 28 февр. 1938 г., когда казнили 562 чел. Иногда, видимо, приговоренных расстреливали в московских тюрьмах, а на Б. п. привозили только для захоронения.





Большую часть расстрелянных на Б. п. составляют крестьяне и рабочие Москвы и Подмосковья, к-рых зачастую арестовывали и казнили семьями, включая подростков и стариков. Подавляющее число жертв были беспартийными, т. е. далекими от политики людьми, имевшими низшее образование или неграмотными. Примерно четверть от общего числа казненных на Б. п. — уголовники, подавляющее число их было расстреляно за прошлые судимости, по к-рым прежде они уже отбыли срок наказания. Под категории «социально опасных» и «социально вредных элементов», осужденных и расстрелянных на Б. п., попадали самые разные люди: родственники ранее осужденных, бывш. царские министры, нищие, уличные торговцы, гадалки, картежники. В янв. 1938 г. с санкции властей началась тайная расправа над инвалидами: в февр.—марте того же года было расстреляно 1160 инвалидов. Большинство казненных на Б. п. были русскими (более 60%), затем следуют латыши, поляки, евреи, украинцы, немцы, белорусы — всего свыше 60 национальностей, в т. ч. граждане др. гос-в: Германии, Польши, Франции, США, Австрии, Венгрии, Румынии, Италии, Греции, Чехословакии, Турции, Японии, Индии, Китая и др.

В числе похороненных на Б. п. — люди, оставившие след в рус. истории: председатель 2-й Гос. думы Ф. А. Головин, бывш. московский ген.-губернатор В. Ф. Джунковский, один из первых рус. летчиков Н. Н. Данилевский, член экспедиции О. Ю. Шмидта бортмеханик Я. В. Брезин, правнук М. И. Кутузова проф. церковного пения и композитор М. Н. Хитрово-Крамской, худож. А. Д. Древин, спортсмены, заложившие основы советского альпинизма. В земле Бутова лежат представители рус. дворянских родов: Ростопчиных, Тучковых, Гагариных, Шаховских, Оболенских, Олсуфьевых, Бибиковых, большая группа бывш. царских генералов (ген.-лейтенант Е. И. Мартынов, ген.-майор М. Ф. Кригер, обладатель 7 воинских боевых наград ген. Б. И. Столбин и др.).

На Б. п. были замучены 739 священнослужителей РПЦ: 1 митрополит, 2 архиепископа, 4 епископа, 15 архимандритов, 118 протоиереев, 14 игуменов, 52 иеромонаха, 363 свя-

щенника, 60 диаконов (в т. ч. 4 протодиакона и 1 архидиакон), 10 монахов, 58 монахинь (в т. ч. 3 схимонахини), 14 послушников и послушниц, 8 священнослужителей (без уточнения сана). За веру на Б. п. были расстреляны 219 мирян (псаломщики, чтецы, регенты, певчие, церковные старосты, иконописцы, члены церковных советов, уборщицы храмов, церковные сторожа). В числе казненных в Бутове «церковников» — 59 старообрядцев, 9 обновленцев, более 60 баптистов, хлысты, «антивоенники», евангелисты, сектанты (без уточнения, к какой именно секте принадлежали; иногда следователи так называли представителей «катакомбной» церкви или *истинно-православных христиан*), а также 4 муллы и 1 раввин.

Первыми правосл. священнослужителями, расстрелянными на Б. п., были священномученики протоиереи *Алексий Воробьев*, *Алексий Касимов* и сщмч. диак. *Елисей Штольдер* († 20 авг. 1937). Больше всего священнослужителей пострадало в сент.—дек. 1937 г. и в февр.—марте 1938 г. (17 февр. 1938 г. было расстреляно 502 чел., 75 из них священнослужители и монахи). Почти всем, проходившим по церковным делам, предъявлялось обвинение по 58-й ст. УК РСФСР, поводы для обвинения могли быть разные: «сохранение церкви и насаждение тайного монашества», «богослужения на дому», «недоносительство», «помощь ссыльному духовенству», приют бездомных священнослужителей или, напр., такое абсурдное обвинение: «клеветал, что церкви закрываются, священники арестовываются». Большинство подсудимых, замученных или обманутых следователями в конце концов признавали себя полностью или частично виновными в «антисоветской агитации», «контрреволюцион-



Большой поклонный крест на Бутовском полигоне. Фотография. 1996 г.

ной деятельности», но в вопросах веры церковный народ показал себя неустрашимым. Ни пытки, ни угрозы смерти не могли заставить верующих отречься от Бога, возвести хулу на Церковь; не редкостью является «отсутствие в деле скомпрометированных лиц», т. е. отсутствие новых имен, необходимых следователям для новых арестов.

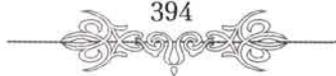
С середины Великой Отечественной войны в Бутове располагался лагерь для военнопленных, работавших на строительстве Симферопольского шоссе и на кирпичном заводе. В 1949 — нач. 1950 г. вблизи полигона был выстроен поселок из 3 домов, в 2 из к-рых поселились сотрудники НКВД, в 3-м располагалась спецшкола для офицеров внутренних служб стран Вост. Европы. В сер. 50-х гг. «спецзона» была ликвидирована. Сам полигон, где находилась основная часть захоронений, обнесли глухим деревянным забором с натянутой поверх него колючей проволокой. По краям «зоны»

возник дачный поселок НКВД, в к-ром разрешалось строить только легкие одноэтажные дачи без

Раскопки погребального яма. Фотография. 1997 г.



фундаментов и погребов. В нач. 70-х гг. в вост. части Б. п. разбили яблоневый сад, обновили обвет-





во имя Новомучеников Российских (освящен в 1996), настоя-

*Храм во имя
Новомучеников
и исповедников
Российских.
Фотография. 1996 г.*

шавший забор вокруг. До 1995 г. территория находилась в ведении ФСК—ФСБ и тщательно охранялась.

Начиная с 1992 г. московская общественная группа по увековечению памяти жертв политических репрессий (группа М. Б. Миндлина) с помощью сотрудников ФСК—ФСБ приступила к работе со следственными делами расстрелянных на Б. п., составлялись краткие биографические сведения для буд. «Книги памяти». Весной 1993 г. полигон впервые посетили родственники погибших, осенью того же года в его юж. части была установлена гранитная мемориальная плита. С 1997 г. на Б. п. ведутся комплексные работы с целью определения местоположения погребальных рвов, проводятся историко-археологические, геоботанические, геоморфологические исследования. В 1997 г. был вскрыт один из погребальных рвов: на площади в 12 кв. м обнаружили захоронения в 5 слоев, где погребены останки 149 чел. В 2001–2002 гг. специалисты выявили и нанесли на карту 13 погребальных рвов.

Весной 1994 г. на Б. п. был установлен Большой Поклонный крест (освящен 8 мая 1994), сооруженный по проекту скульптора Д. М. Шаховского, чей отец, свящ. Михаил Шик, был расстрелян в Бутове. 25 июня 1995 г. в Бутове в походном палаточном храме Всех Святых, в земле Российской просиявших, *Православного Свято-Тихоновского Богословского института* была отслужена первая литургия, к-рую возглавил ректор ин-та прот. *Владимир Воробьев*. Начиная с 1994 г. горячее участие в деле увековечения памяти пострадавших в Бутове принимала внучка расстрелянного здесь сщмч. *Серафима (Чичагова)* игум. *Серафима (Чёрная)*. В 1995 г. Б. п. передали Московской Патриархии. По проекту Шаховского был воздвигнут деревянный хра-

ятелем к-рого стал внук расстрелянного здесь сщмч. прот.

Владимира Амбарцумова свящ. Кирилл Каледа.

27 мая 2000 г. на Б. п. состоялось грандиозное богослужение под открытым небом, к-рое возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Были совершены Божественная литургия и панихида по убиенным — последняя перед их прославлением на *Архиерейском*



новском и Рогожском кладбищах, обнаружено массовое

*Патриарх Алексий II
совершает панихиду
по убиенным
на Бутовском полигоне.
Фотография.
27 мая 2000 г.*

юбилейном Соборе РПЦ 2000 г. На юбилейном Соборе были канонизированы 120 чел., расстрелянных на Б. п., за последующие годы число канонизированных Бутовских новомучеников удвоилось. Собор Бутовских новомучеников возглавляют 6 архиереев: Ленинградский и Гдовский митр. сщмч. *Серафим (Чичагов)*, Можайский архиеп. сщмч. *Димитрий (Добросердов)*, Владимирский и Суздальский архиеп. сщмч. *Николай (Добронравов)*, Бежецкий еп. сщмч. *Аркадий (Остальский)*, Нижнетагильский еп. сщмч. *Никита (Делекторский)*, Велижский еп. сщмч. *Иона (Лазарев)*. На Б. п. было казнено много почитаемых иереев-священномучеников: братья *Агафонниковы — Александр, Василий и Николай*, *Владимир Амбарцумов, Владимир Медведев, Зосима Трубачёв, Иоанн Артоболевский, Сергей Лебедев, Сергей Махаев, Петр Петриков* и мн. др. Празднование Собору новомучеников, в Бутове пострадавших, установлено в одну из пас-

хальных суббот. Над погребальными бутовскими рвами ежегодно совершается торжественное богослужение, возглавляемое Святейшим Патриархом, в к-ром принимают участие десятки архиереев и сотни священнослужителей Москвы и Московской обл., стекаются тысячи паломников.

Документы архивов госбезопасности свидетельствуют о существовании в Москве и Подмоскovie неск. крупных захоронений жертв репрессий. С 1921 г. и до кон. 20-х гг. расстрелянных хоронили в центре Москвы — на территории подведомственной ОГПУ Яузской больницы, в 1926–1936 гг. — на Ваганьковском кладбище, с 1936 г. — на Донском кладбище или кремировали в Донском крематории; есть свидетельства об отдельных захоронениях на *Калитниковском, Гольяновском и Рогожском* кладбищах, обнаружено массовое

захоронение у стен *Новопасского монастыря*. Очень боль-

шим, уступающим только Б. п., является захоронение на территории бывш. дачи Г. Г. Ягоды, близ совхоза «Коммунарка» в Московской обл. (там были расстреляны более 6,5 тыс. чел.). В наст. время на этой территории располагается скит *Екатеринославского муж. мон-ря* в г. Видное-2 (в 1939–1953 в постройках мон-ря находилась секретная политическая тюрьма центрального подчинения «Сухановка»), освящен храм в честь Новомучеников и исповедников Российских.

Арх.: ЦГАМО. Ф. 5739. Оп. 1. Д. 358. Л.108 об. — 109; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-50068; Д. П-59458; Д. П-60406; Д. П-62115; Д. П-67528; П-72934; Оп. 1. Д. 22817; Архив научно-просветительского об-ва «Мемориал». [Ксерокопия следств. дела Семенова]; Особый спецфонд Информ. Центра ГУВД МО. Ф. 189. Д. СО-40179.

Ист.: Бутовский полигон. Вып. 1–7 [Док-ты и приложения]; Лубянка: ВЧК—ОГПУ—НКВД—НКГБ—МВД—КГБ, 1917–1960: Справ. М., 1997. (Россия. XX в.: Док-ты / Междунар. ф. «Демократия»); Мартиролог расстрелянных и захороненных на полигоне НКВД «Объект Бутово» 08.08.1937 — 19.10.1938. М., 1997.



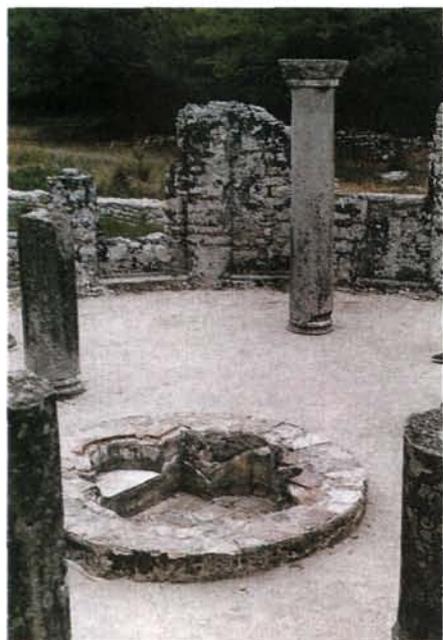
Лит.: Головкова Л. А. Спецобъект «Бутовский полигон»: История, док-ты, восп. // Бутовский полигон. Вып. 1. С. 12–30; она же. Московские расстрелы // Ист. вести. 2001: (Мат-лы науч. секции «Церк.-ист. краеведение 9 междунар. Рождественских образовательных чтений (Москва, 27 янв. 2001 г.)). № 4 (15). С. 79–92; Каледа К., свящ., Алексеев С. Н., Разумов А. Я., Головкова Л. А. Последние исследования на Бутовском полигоне // Бутовский полигон. Вып. 4. С. 5–16; Петров Н. В., Скоркин К. В. Кто руководил НКВД? 1934–1941: Справ. М., 1999; Рогинский А. Б. Последствие // Расстрельные списки: Москва, 1937–1941: «Коммунарка», Бутово: Кн. памяти жертв полит. репрессий. М., 2000. С. 490–493.

Л. А. Головкова

БУТРИНТИ [албан. Butrinti; греч. Βουθροτός; лат. Buthrotum], античный и средневеков. г. в Сев. Эпире, древняя епископия; расположен между прол. Керкира и оз. Бутринти на юге совр. Албании (к югу от Саранды, в 160 км от Тираны).

Греч. колония Бутрот основана выходцами из Коринфа и с о-ва Керкира в кон. VII — нач. VI в. до Р. Х. на месте иллирийского городища, с гаванью и крепостью (в 5 км от совр. Б., в наст. время национальный археологический парк). Согласно Вергилию, город был воздвигнут сыном Приама Геленом как «подобие Трои великой — малый Пергам» (Энеида, III 292–505). В 168 г. до Р. Х. город включен в Римское гос-во. О раннем распространении христианства свидетельствуют захоронения II–III вв. С кон.

Баптистерий. VI в.



баптистерий, возможно, нач. VI в. (диаметр 13,5 м), построенный на основе античного здания, с 2 рядами колонн и мо-

Базилика Пресв. Богородицы. VI в.

заикой (животные и птицы, символы крещения и Евхаристии), 3-нефная базилика в честь Пресв. Богородицы с трансептом и граненой апсидой (VI в., восстановлена в IX–X вв.), руины имп. комплекса с напольными мозаиками. На акрополе — руины трехнефной базилики (VI в., восстановлена в XI–XII вв.) и крепости, построенной венецианцами, в к-рой в наст. время расположен археологический музей.

Первооткрывателем древнего Бутрота стал в 1435 г. гуманист Ч. де Пицциколли. Археологические раскопки были начаты в XX в., в 1927–1935 гг. под рук. гр. Л. М. Уголини (мн. найденные скульптуры попали в Италию), в 1938–1940 гг. — Д. Мустили (произведена аэрофотосъемка), с 1944 г. работы ведут Ин-т археологии Албанской АН и Ин-т памятников культуры. С 1991 г. здесь работают специалисты из Албании, Греции, США и др. стран, в 90-е гг. XX в. часть памятников, вывезенных в Италию, была передана Нац. музею в Тиране. В 1993 г. по решению ООН Б. включен в число памятников мирового наследия под эгидой ЮНЕСКО. Тогда же создан фонд «Бутринти», при участии к-рого проводятся работы по реставрации и сохранению археологических памятников Б.

Лит.: Leake W. M. Travels in the Northern Greece. L., 1835; Ugolini L. M. Albania antica: L'acropoli di Butrinto. R., 1937; idem. Butrinto: Il mito d'Enea e gli scavi. R., 1937; Butrinti. Tiranë, 1959; Budina Dh. Nekropoli i Butrintit // Bul. i Universiteti shtetëror të Tiranës. Ser. shkencat shoqërore. 1959. N. 2. F. 246–256; idem. Ujësjellësi i Butrintit=[L'aqueduc de Butrint] // Studime historike. 1967. N. 2; Sestieri P. C. Butrinto // Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale. R., 1959. Vol. 2. P. 232–235; Ducellier A. Observations sur quelques monuments d'Albanie // RA. 1965. P. 184–188; Anamali S., Adhami S. Mosaicë të Shqipërisë. Tiranë, 1974. F. 47–53; Meksi A. Bazilika e madhe dhe Baptisteri i Butrintit // Monumentet. 1983. Vol. 1 (25). F. 47–75.

И. С. Павлинов

III в. Бутрот входил в пров. Ст. Эпир с центром в Никополе, с 395 г. — в составе Вост. Римской империи. Город испытал нападение вандалов (474–475), был разрушен готами (551) и славянами (кон. VI–VII в.).

С сер. V в. существовала Бутротская епископия в составе епархии Ст. Эпир (митрополия Никополь); в VIII в. перешла под юрисдикцию К-польского Патриархата, с кон. IX в. подчинена митрополиту Навпакта. В X — нач. XI в. город находился на территории Болгарского гос-ва, позднее вновь присоединен к Византии; с 1018 г. кафедра подчинена Охридской архиепископии. В 80-х гг. XI в. подвергался захватам со стороны норманнов; в 1204–1259 гг. находился в составе Эпирского деспотата; с сер. XIII в. им попеременно владели сицилийские короли, деспоты Эпира, византийские императоры (1337–1348), короли Наварры, венецианцы (с 1386). В XV в. после захвата турками древний город прекратил существование. В 1797 г. крепость Б. была захвачена французами, в 1798 г. — Али-пашой Тепеленским, к-рый обновил ее в нач. XIX в. До 1912 г. Б. входил в Дельвинский санджак Янинского вилайета Османской империи. В наст. время небольшой город в Албании.

Среди античных памятников Б. сохранились стены акрополя V–IV вв. до Р. Х. с Львиными (по рельефу на архитраве) и Скейскими воротами (см. Энеида, III 351), в нижнем городе — театр III в. до Р. Х., рассчитанный на 3 тыс. зрителей с 19 рядами скамей (кирпичная стена со статуями в нишах рим. времени), руины эллинистического храма с рим. мозаиками, храма Эскулапа (I в.), нимфея (II в.), терм, акведука, перистильного и 3-конхового домов и др. Памятники средневеков. Б. —





БУТРОС ИБН АР-РАХИБ (Ан-Нуши Абу Шукур ибн Бутрус (ибн ар-Рахиб) [араб. بطرس ابن الراهب ابو شکر] (XIII в.), копт. писатель, автор богословских трактатов «Книга исцеления» (1268) и «Книга доказательств» (Китаб аль-бурхан) (1270/71), копт. грамматики. Ему также приписывают авторство исторического трактата, составленного в 1257–1259 гг., в араб. оригинале названного «История» (Тарих), или «Книга историй» (Китаб ат-таварих), и получившего широкую известность в европ. традиции как *Chronicon Orientale*.

Трактат охватывает период от сотворения мира до сер. XIII в. Он относительно невелик по объему и дает конспективный обзор церковной и светской истории Ближ. Востока, гл. обр. Египта. Повествование начинается от Адама, далее следует перечисление библейских патриархов с указанием лет жизни и дат рождения сыновей. Информация сгруппирована в виде синхронистических таблиц, параллельных колонок, одна из к-рых содержит сквозную датировку жизни патриархов от сотворения мира. Периодически эта таблица прерывается цитатами из ВЗ, содержащими связное повествование о событиях библейской истории. Хроника сообщает об израильских царях, основных вехах истории Израильского и Иудейского царств; после падения Иерусалима следуют списки вавилонских и ахеменидских царей, прерываемые синхронными сюжетами иудейской истории. Персид. властителей сменяет Александр и цари династии Птолемеев до Клеопатры и завоевания Египта Августом. Особо отмечено Рождество Христово. Далее идет подробное перечисление рим. императоров, вначале ему сопутствует перечень иудейских царей из династии Ирода. Иногда кратко упоминаются основные события, происходившие в правление того или иного императора, напр. разрушение Иерусалима, указываются совр. ему христ. иерархи, знаменитые мученики. Начиная с Диоклетиана правление императоров описывается подробно, с V в. отмечается религ. ориентация базилиевсов, выделяются монофизиты и халкидониты. После Ираклия визант. императоров сменяют Мухаммад и мусульманские халифы (они датируются по лунной хиджре и от сотворения

мира), с краткими комментариями к их правлениям. После *Омейядов* и *Аббасидов* (доведенных до 1258 г.) повествование возвращается к Фатимидам и *Айюбидам* — до Мансура Нур ад-Дина Али (1257–1259). Далее следуют имена Александрийских Патриархов, начиная с ап. Марка, с датировками от сотворения мира и от Рождества Христова, а также с указаниями совр. им императоров. После св. *Кирилла Александрийского* перечисляются, с подробными комментариями, только монофизитские патриархи, особенно много места уделено Диоскору. Сохраняется параллель с правящим монархом: после визант. императоров следуют мусульм. халифы, Фатимиды в 910 г. сменяют Аббасидов. Последним в списке фигурирует 76-й копт. патриарх Афанасий, вступивший на престол в сер. XIII в. Существуют редакции хроники, в которых позднейшие переписчики продлили список патриархов до Гавриила VII (1526–1569).

Уже в XVII в. хроника Б. а.-Р. привлекла к себе внимание европ. историков и богословов в общем контексте их интереса к историографии христ. Востока. Ученый-маронит Ибрахим аль-Хакилани первым вывел из Египта рукописи хроники Б. а.-Р. и издал ее лат. перевод в Париже в 1651 г. В 1729 г. Иосиф *Ассемани* опубликовал ее новый перевод. Полный араб. текст был издан только в 1903 г. Л. Шейхо, он также воспроизвел лат. перевод своих предшественников с исправлениями согласно араб. оригиналу и незначительными примечаниями.

Соч.: *Chronicon Orientale, nunc primum Latinitate donatum*. Parisiis, 1651; *Chronicon Orientale Petri Rahebi Aegyptii primum ex Arabico latine redditum ab Abrahamo Ecchelensi, nunc nova interpretatione donatum, ejisdem dissertationes IV. Venetiis, 1729; Petrus ibn Rahib. Chronicon Orientale: Textus; Versio / Ed. L. Cheikho. Beruti, 1903. (CSCO. Arab. Ser. 3. T. 1.)*.
Лит.: *Graf. Geschichte*. Bd. 2. S. 428–435.

К. А. Панченко

БУТС [Бут; англ. Booth] Уильям (10.04.1829, Ноттингем — 20.08.1912, Лондон), основатель *Армии спасения*. В молодости был методистским проповедником, но в нач. 50-х гг. XIX в. окончательно порвал с методистской церковью и решил обратит свою проповедь к представителям низших слоев англ. общества. Б. пришел к убеждению, что для спасения людей, опустившихся

на дно жизни, необходимо избавить их от нищеты и экономического бесправия. Руководствуясь этим принципом, Б. и его сторонники основали в 1865 г. «Христианскую миссию», к-рая с 1878 г. стала называться *Армией спасения*, по структуре и дисциплинарным установкам во многом напоминавшую военную орг-цию. Б. занимал пост главы (генерала) и пользовался почти неограниченными полномочиями. Он часто вовлекал в деятельность Армии спасения бездомных, бывш. уличных преступников и проституток, занимался сбором пожертвований среди состоятельных англичан. В 70–80-х гг. XIX в. организовал множество благотворительных учреждений: ночлежные дома, лечебницы для алкоголиков, приюты для инвалидов и т. п. Успешная деятельность этих заведений и опыт многолетнего общения с обездоленными побуждали Б. разработать план социального служения и изложить его в кн. «В тущобах Англии» (*The Darkest England*. L., 1890; рус. пер.: СПб., 1891).

С нач. 80-х гг. XIX в. Б. и его последователи пропагандировали свои идеи за пределами Великобритании, что привело к созданию международной орг-ции Армии спасения. С 1852 г. верной помощницей и последовательницей Б. стала его жена Кэтрин, названная вполн. «матерью» Армии спасения. По пути родителей пошли и 8 детей Б. К кон. XIX в. благодаря лояльности членов Армии спасения по отношению ко всем вероисповеданиям и формам гос. устройства, а также их практической деятельности, направленной на борьбу с социальными проблемами, Б. заслужил уважение как в Великобритании, так и в др. странах, где действовали его последователи. Соч.: *The East London Evangelist / Ed. W. Booth. L., 1868–1869; How to Reach the Masses with the Gospel: A Sketch of the Origin, History, and Present Position of the Christian Mission. L., 1872; Heathen England and What to Do for It. L., 1877; The Doctrines and Discipline of the Salvation Army, Prepared by the General. L., 1881, 1906⁷; Training of Children: Or, How to Make the Children into Saints and Soldiers of Jesus Christ. L., 1884, 1905³; In Darkest England, And the Way Out. L., 1890, 1970⁶; В тущобах Англии / Пер. с англ., ред. П. И. Сементковского. СПб., 1891; A Talk with Mr. Gladstone at His Own Fireside. L., 1897; Letters to Salvationists on Religion for Every Day. L., 1902; Purity of Heart: Letters. L., 1902; The Warrior's Daily Portion: Selections from the Writings of General Booth / Ed. E. Douglas. L., 1902;*



Visions. L., 1906; The Seven Spirits: Or, What I Teach My Officers. L., 1907; Salvation Army Songs. L., 1911; The Founder's Messages to Soldiers During Years 1907–1908. L., 1921; The Founder Speaks Again: A Selection of the Writings of W. Booth / Ed. C. J. Barnes. L., 1960; They Said It. L., 1978.

Лит.: 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 У. 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.

Г. С. Остапенко

БУТУРЛИНОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Воронежской епархии, названо по г. Бутурлиновке Воронежской губ. 7 янв. 1924 г. в Москве Патриархом Тихоном во епископа Бутурлиновского был хиротонисан архим. Митрофан (Поликарпов), до пострига известный в Воронеже как церковный историк и педагог. Еп. Митрофану под угрозой ареста было предложено уехать из Воронежа, но 13 марта 1924 г. он представил в ОГПУ заявление, в котором сообщал, что долг перед Господом не дает ему возможности оставить паству. 22 марта он был арестован в Воронеже и находился в заключении, а затем в ссылке до февр. 1928 г. По сведениям митр. Мануила, в 1924 г. еп. Митрофан был назначен на *Бугульминское викариатство*, в 1927 г. он вновь упоминается как епископ Бутурлиновский. 22 дек. 1925 г. на Б. в. был назначен *Митрофан (Русинов)*, к-рый в том же году уклонился в *григорианский раскол*. В янв. 1931 г. на Б. в. был назначен еп. *Василий (Беляев)*, дальнейшая судьба к-рого неизвестна. С 10 мая 1931 г. еп. Бутурлиновским был *Методий (Абрамкин)*; в 1933 г. он был назначен на Пятигорскую кафедру. После 1933 г. епископы на Б. в. не назначались.

Арх.: ЦДНИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 9062 [Уголовное дело еп. Митрофана (Поликарпова)].

Лит.: Сапелкин Н. С. Многие страдания праведникам: Воронежские святители XX в. // Воронеж православный. 1997. № 8; Акниськин А. Н. Еп. Митрофан (Поликарпов) // Воронежские архипастыри. Воронеж, 2003. С. 465–467.

Иером. Митрофан (Шкуриц)

БУХАРЕВ Александр Матвеевич (в монашестве Феодор; 22.07.1822, с. Фёдоровское Корчевского у. Твер-

ской губ.— 2.04.1871, Переславль-Залесский Владимирской губ.), богослов, экзегист и публицист. Род. в семье диакона. При физической болезненности уже в детстве отличался большими способностями. В 1832 г. поступил во 2-й класс Тверского ДУ, закончив его первым учеником. С 1837 г. учился в Тверской ДС, после ее окончания рекомендован в МДА. В 1846 г. закончил МДА со степенью магистра. Особое влияние на Б. оказали митр. Московский свт. *Филарет (Дроздов)*, профессора МДА протоиереи Ф. А. *Голубинский* и А. В. *Горский*. 8 июня 1846 г. принял монашество с именем



Архим. Феодор (Бухарев).
Литография. Нач. 60-х гг. XIX в.

Феодор. С осени 1846 г. определен бакалавром по классу библейской истории и греч. языка в МДА (в том же учебном году переведен на класс чтения Свящ. Писания). В 1848 г. начал работу, посвященную исследованию религ. взглядов Н. В. *Гоголя* в форме писем к писателю. Сочинение готовилось «непрерывно в печать», но митр. Филарет не одобрил занятие богослова-монаха светской лит-рой. Б. все же познакомился с Гоголем и читал ему отрывки из писем.

В годы преподавания в МДА Б. познакомился с юривым П. А. *Томаницким*, заштатным священником храма близ Углича, в посл. написал о нем воспоминания (Воспоминания о покойном заштатном свящ. Новоиерусалимской слободы о. П. Томаницком. Ярославль, 1871). Под влиянием Томаницкого сформировалась мистико-пророческая направленность творчества Б. С 1849 г. Б. печатался в ж. «*Прибавление к творениям св. отцов в русском переводе*». С 1850 г. являлся соборным иеромонахом Донского мон-ря в Москве, с 13 окт. 1852 г.— экстраор-

динарным профессором МДА, 26 авг. 1853 г. возведен в сан архимандрита и назначен помощником инспектора. Быстрому продвижению Б. по службе способствовало покровительство ему митр. Филарета.

Лекции по Свящ. Писанию, к-рые неск. лет Б. читал в МДА, отличались глубиной и оригинальностью. Целостная богословская система Б., в основе к-рой лежала идея сближения Церкви и жизни, сформировалась в академии, там же написано или задумано большинство изданных им позднее трудов, в т. ч. об Апокалипсисе. Митр. Филарет сначала одобрительно относился к увлечению Б. толкованием Апокалипсиса, но в посл. критически его оценивал, а статьи Б. об ап. Павле не пропустил в печать, найдя слишком самонадеянной попытку автора объяснить дух учения великого апостола.

31 авг. 1854 г. Б. был переведен в КазДА, на кафедру догматического и обличительного богословия, 13 окт. утвержден Святейшим Синодом ординарным профессором КазДА, состоял членом Цензурного комитета при КазДА, членом редакционного комитета по изданию ж. «*Православный собеседник*», 22 сент. 1855 г. назначен инспектором академии, преподавал также нравственное богословие. Показав себя талантливым мыслителем и проповедником, глубоко нравственной и горячо верующей личностью, Б. приобрел среди студентов верных учеников. Один из них, проф. П. В. *Знаменский*, воссоздал в ряде сочинений портрет Б.— непрактичного и обаятельного профессора академии, «совершенного младенца во Христе». 17 апр. 1857 г. архим. Феодор был награжден орденом св. Анны 2-й степени. 10 янв. 1858 г. переведен в С.-Петербург членом комитета цензуры духовных книг.

В С.-Петербурге Б. заслужил, по словам Н. П. *Гилярова-Платонова*, репутацию «либеральнейшего из духовных цензоров». В 1860 г. были изданы его книги «О Православии в отношении к современности», «Несколько слов о святом апостоле Павле», «Три письма к Гоголю, писанные в 1848 г.». В них выразились основные черты богословской системы Б., стремившегося распространить истины христианства на все сферы жизни, пытавшегося искать «мерцания Божия света» и во внеш-



не нехрист. явлениях современности, вплоть до сочинений радикально настроенных писателей и критиков. Необычные взгляды Б. стали подвергаться грубым нападкам со стороны редактора популярного еженедельника «Домашняя беседа для народного чтения» В. И. Аскоченского, к-рый обвинял Б. в защите «изгари современности» и называл его «новым Лютером», «цивилизатором», «прогрессистом» и т. п.

Занимая офиц. должность, Б. считал некорректным запрещать вульгарную критику или самому вступать в полемику с Аскоченским. Большую брошюру «Приемы, знания и беспристрастие в критическом деле редактора «Домашней беседы для народного чтения» В. И. Аскоченского» (СПб., 1862) в защиту Б. анонимно издал сторонник его взглядов диак. А. А. Лебедев (впосл. настоятель Казанского собора в С.-Петербурге). Позднее Б. ответил на нападки Аскоченского в кн. «Моя апология по поводу критических отзывов о книге «О современных потребностях мысли и жизни, особенно русской»» (1866).

20 апр. 1861 г. Б. был уволен с должности цензора и переведен в Никитский мон-рь в Переяславле-Залесском. В февр. 1862 г., вслед за очередной критической статьей Аскоченского с обвинениями в «еретичестве», Святейший Синод изъял из печати и запретил издание труда Б. «Исследования Апокалипсиса». После мучительных раздумий Б. принял решение о выходе из монашества — «чтобы не согрешить перед Господом и не оказаться перед Ним вероломным нарушителем обета безусловного послушания, требуемого монашеством», но и не желая «идти на покой нравственного усыпления». 20 июля 1862 г. он направил в Святейший Синод прошение о сложении сана. Летом 1862 г. вышла в свет его кн. «О миротворении». 6 сент. 1862 г. Б. написал прошение императору об отмене запрещения на труд об Апокалипсисе, но получил отказ. 22 окт. 1862 г. Владимирская духовная консистория вынесла определение о 3-месячном увещании Б. 25 июня 1863 г. Святейший Синод дал Б. разрешение на снятие духовного и монашеского сана с лишением его звания магистра и права проживания в тех епархиях, где он пребывал монахом. 31 июля 1863 г. Б. подписал сложе-

ние сана и отречение от всех званий, надеясь получить большую свободу творчества.

16 авг. 1863 г. Б. венчался с А. С. Родышевской († 9.12.1922), дочерью переславского помещика. После выхода из духовного звания жизнь Б. материально была крайне трудна: занимать гос. должности и выступать в церковных изданиях ему было запрещено, а для светской печати его сочинения не подходили из-за их богословского характера, фактически он был лишен средств к существованию. Б. вел безупречно праведную жизнь. Похоронен на Борисоглебском кладбище в Переяславле-Залесском, могила утеряна (супруга Б. также похоронена в Переяславле-Залесском — на кладбище Данилова мон-ря). В МДА после известия о кончине Б. была отслужена панихида. Архив Б. был передан его вдовой свящ. Павлу *Флоренскому*, к-рый в 1913–1916 гг. в «*Богословском вестнике*» опубликовал «Исследования Апокалипсиса» (отд. изд. Серг. П., 1916), переписку Б. и воспоминания о нем.

В работе «Три письма к Гоголю», к-рая является более богословским, чем литературно-критическим сочинением, Б. стремился показать отсутствие противоречия между лит. деятельностью писателя и его новым духовным мировоззрением, выраженным в кн. «Выбранные места из переписки с друзьями». В книге о Гоголе Б. наметил контуры своей богословской системы, заявив, что его принцип — «смотреть на все на основании и по духу Христа Бога Слова» (Три письма к Гоголю. С. 6). В заключительной, 3-й, части исследования он развернул, по мнению прот. В. В. Лаврского, «идеи построения исторического материала в цельное мирозерцание». Б. убеждал Гоголя в неверности его вывода о греховности прежнего творчества, но Гоголь более ориентировался на строго аскетические наставления свящ. Матвея *Константиновского*. Хотя учение Б. о взаимодействии Православия и культуры не раз тенденциозно противопоставлялось — в связи с духовной драмой писателя — «ригоризму» свящ. Матвея, сам Б. не только не винил последнего, но и видел в нем одного «из сожителей святых и присных Богу». Др. сочинения Б. на темы лит-ры и искусства — статьи о Ф. М. *Достоевском*,

И. С. *Тургеневе*, Н. Г. *Чернышевском*, худож. А. А. *Иванове* и др. — интересны гл. обр. как попытки приложения его богословских воззрений к конкретным художественным явлениям.

Ученик свт. Филарета, Б. был и одним из основоположников рус. библеистики. Он опубликовал ряд экзегетических трудов («Изъяснение первой главы Книги Бытия о миротворении», неск. монографий о библейских пророках, о Книге Иова, «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа» и др.). Монография «Господь Иисус Христос в Своем слове», к-рую при жизни Б. не удалось издать по цензурным причинам, в 1909 г. была опубликована прот. В. В. Лаврским анонимно под названием «Глас доброго пастыря». Рус. библеисты, изучавшие труды Б., неоднократно отмечали, что «вся Библия от кн. Бытия до Апокалипсиса» предстает у Б. цельной и необыкновенно законченной картиной Божия домостроительства о спасении человечества. Б. не только глубоко проникал в сущность священных книг, пытаясь при этом воссоздать особенности каждого из авторов, но и прослеживал связь между книгами ВЗ и НЗ, не избежав, впрочем, обвинений в произвольности толкований.

Наиболее полным воплощением богословских и историсофских взглядов Б. является его главное соч. «Исследования Апокалипсиса». На Апокалипсис Б. смотрел как на пророческую книгу, скрывающую под символическими образами исторические судьбы христ. Церкви от ее основания до Второго пришествия Христа. По мнению Б., понять таинственный язык Апокалипсиса можно лишь с духовной, свойственной «Тайнозрителю» (т. е. ап. Иоанну Богослову) т. зр. (Исследования Апокалипсиса. С. 4), и тогда в образах, взятых из мира вещественно, будут усмотрены явления духовно-нравственного порядка. Однако его попытки связать эти образы Тайнозрителя с конкретными историческими событиями, в т. ч. с событиями XIX в., в основном оказались неудачными и привели его к субъективным и произвольным гипотезам. Об этом свидетельствуют, напр., такие сопоставления Б.: в знамении, к-рое появляется на небе в виде дракона и символизирует «сатанинское направление в равнобожеской чести» (Там же. С. 10), Б. усматривал





папство; в выходящем из моря звере, олицетворяющем собой дух «самовластного разума, верящего только в себя» (Там же. С. 497), — протестантизм; в др. апокалиптических зверях — ислам и чуждую подлинной духовности цивилизацию Запада. Б. полагал, что в Апокалипсисе имеются даже косвенные свидетельства об имп. Наполеоне I.

Ряд апокалиптических символов Б. относил к России, к-рой предсказывал победу над Турцией и духовное возрождение. Развивая идеи славянофилов, он считал, что на «славяно-русский» народ возложена особая миссия сохранения христ. веры и духовности. «Вот оно — благодатное призвание и мировая задача наша, — писал Б., — послужить очищению мысли и знаний, литературы и всей цивилизации христианского мира от страшного и лживого направления и духа» (Там же. С. 21). В 1865 г., после запрещения «Исследования Апокалипсиса», в кн. «Печаль и радость, по Слову Божию» Б. еще раз кратко изложил свои соображения об Апокалипсисе, обратив при этом особое внимание на необходимость разъяснения этой книги с т. зр. современности.

Богословская система Б., опирающаяся на вывод о решающем значении для жизни благодатной Христовой жертвы за мир, являлась результатом его вдумчивого прочтения НЗ, прежде всего посланий ап. Павла. Концепция Б. носит сотериологический характер — в ее основе лежит учение об Иисусе Христе как Спасителе: соединившись с естеством человеческим, Христос Своей жертвой взял на Себя и грехи мира, тем самым упразднив греховность в полноте Своей любви и Божественной жизни, и с обновленным человеческим естеством «седе одесную Отца». Мир воспринимался Б. как храм, где перед Отцом священнодействует Сын Божий, К-рый есть живое основание благодатного соединения человека с Богом. Все истинно человеческое принадлежит Христу и вне Христовой благодати обречено на «языческую мертвенность». Отсюда воля Б. к действию, чувство христ. ответственности за жизнь, необходимости постоянного подвига в подражании Агнцу Божию Христу. Высший смысл христ. подвижничества Б. видел не в личном спасении, не в отрешении от «скверны мира», а в служении делу

всеобщего преобразования жизни. Согласно Б., Христос явил полноту любви Св. Троицы к человеку: животворная и всеобъемлющая любовь Отца Небесного изливается на мир через Единородного Сына в силе и дарах Св. Духа.

В самой тональности сочинений Б., проникнутых горячей верой в Божественную любовь, присутствует ощущение живительного духа Православия, света подлинного религ. творчества — черта, сближающая его с мироощущением святых подвижников, учителей Церкви. Богословское творчество Б., утверждавшего благодатную свободу духа, было направлено прежде всего против религ. формализма. Сторонников формального отношения к вере, ратовавших лишь за внешнее благочестие и исполнение «закона», а не духа Православия, Б. называл «духовно-иудействующими» и считал их не менее опасными для христианства, чем «духовно-язычествующими» — не верящих во Христа и поклоняющихся земным страстям и обожествленному рассудку.

Богословие Б. обладает огромным потенциалом для философского обоснования идеи воцерковления культуры. Науки, искусства, вообще творческие силы и идеи человека имеют, по Б., онтологическое основание во Христе, через К-рого человеку открыт путь к истине. Б. утверждал благодатность человеческой мысли, если она опирается на учение Христа. Он писал своему ученику: «Философию-то не выпускайте из рук: когда она будет по Христу, а не по стихиям мира, то это просто рай» (БВ. 1917. № 4/5. С. 550). Для Б. очевидно, что необходима связь науки с жизнью, культуры — с христианством: «Знание и вера должны быть совершенно одно и то же». Богословские исследования Б. — это не отвлеченная игра мысли, а сердечно-молитвенные призывы к проведению в жизнь Откровения, обращение к каждой личности упование на религ. преобразование греховной человеческой природы.

Б. утверждал Божественность мироздания после искупления Христа. Его учение свободолубиво и гуманно: человек, созданный по образу и подобию Божию, — «достойная икона Самого Бога» (О современных духовных потребностях мысли и жизни. С. 97). Ограничение творческой свободы Б. рассматривал как

«прекращение богослужения мысли и сердца» (О православии в отношении к современности. С. 65). Богослова отличает оптимистическая уверенность в победе добра над злом в мирской жизни, к-рая зиждется на пронизывающей мир Божией любви: «Ужели благодать и истина Христова слабее греха, лжи и обольщений?» (БВ. 1917. № 4/5. С. 534). Человек находится в центре богословия Б., подлинное раскрытие всех возможностей личности зависит от принятия его благодатной Христовой истины. По оригинальности, цельности и силе развития *антроподицея* Б. — исключительное явление в истории рус. богословской мысли.

Гуманизм Б., утверждавшего, что «истинная человечность раскрывается в нас лишь при верности Христу» (О православии в отношении к современности. С. 325), имеет отчетливо христ. обоснование. Б. делал акцент не столько на оправдании мирской жизни (ему, монаху-аскету, не слишком знакомой), сколько на христ. ответственности за мир, на необходимости восстановить «принадлежность Христу» мнимонехрист. явлений. Однако в свободолубивом гуманистическом учении Б. кроется потенциальная возможность использовать его аргументацию для обоснования либерально-реформаторских религ. концепций, и поэтому оптимизм Б. в отношении современности нередко вызывал критическое к себе отношение.

Значительным препятствием к распространению идей Б. являлся тяжелый стиль его сочинений, неумение богослова литературно выразить свои религ. интуиции. К др. очевидным недостаткам его сочинений относятся отсутствие детальной разработки и четкости в формулировке спорных богословских положений, нередко наивность и субъективизм в трактовке исторических явлений и политических событий при нехватке соответствующих знаний, чрезмерно прямолинейная их привязка к апокалиптической символике, благодушно-оптимистическое отношение к историческому прогрессу и гуманизму.

Несмотря на церковно-догматическую основу, богословская система Б. выходила за рамки традиц. богословия и тем самым вызвала множество противоречивых мнений. Еп.





Феодор (Поздеевский) считал самым слабым элементом в богословии Б. тезис о том, что, приняв облик человеческий, Христос освятил и все человеческое, и полагал, что Спаситель «воспринял человеческое естество — и только, а не социальные и иные всякие человеческие отношения и не продукты культуры или общественности» (Архим. Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra. С. 580). Показательно, однако, что тяготеющий к протестант. богословию М. М. Тареев также подвергал сомнению основные идеи Б., отвергая его учение, наоборот, за то, что оно по своей сути страдает крайним аскетизмом и не может служить оправданием мирской жизни, телесности, человеческого ума, т. к. неизбежно ведет к клерикализму. Критические оценки Б. давали обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев, к-рый назвал кн. «О православии в отношении к современности» «произведением болезненной мысли» (Там же. С. 524), и Гиляров-Платонов (Из пережитого. М., 1899. Т. 2. С. 288–292, 295).

В. В. Розанов в полемике против церковного аскетизма утверждал, что Б. выдвинул священнический идеал в противоположность монашескому и стал «родоначальником всего последующего обновительно-го движения» (Розанов В. В. Религиозно-философские собрания // Новое время. 1907. 17 окт.). Н. А. Бердяев подчеркивал целостность и гуманизм в учении Б., к-рое называл «панхристизмом» (Бердяев Н. А. Собр. соч. П., 1989. Т. 3. С. 680). По мнению Бердяева, разработанная Б. идея о воплощении Христа во всей жизни свойственна именно рус. религиозной мысли и противостоит «судебному» пониманию христианства на Западе. Свящ. Павел Флоренский называл Б. центральной фигурой в истории рус. религиозно-философского движения и подчеркивал в его мировоззрении совмещение радости жизни, призыва к освящению мира с личным аскетизмом и подвижничеством, что и дало просветленному аскетическим подвигом богослову цельное, сверхличное отношение к бытию, утверждение жизни в Боге — «всё принять и ничего не упустить, но все принять в воплощенном Слове, т. е. как внутренне просветленное и одухотворенное» (Архим. Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra. С. 589).

Прот. Георгий Флоровский развенчивал Б. как «очень наивного утописта», не имевшего «чуткости и восприимчивости к действительной жизни». Прот. Василий Зеньковский считал, что «упреки эти звучат очень странно и необоснованно». По мнению Зеньковского, Б. был родоначальником того очень важного богословского направления, с к-рым связана постановка вопроса о «православной культуре».

Арх.: МФ. Архив А. М. Бухарева [Рукописи соч. и лекций, выписки, письма, личные док-ты, биогр. мат-лы].

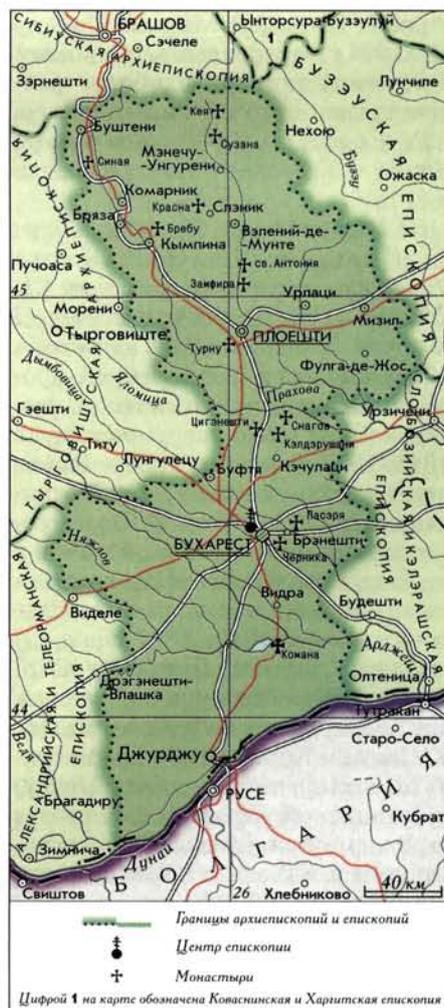
Соч.: О втором псалме. М., 1849 [без указ. авт.]; О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858; О картине Иванова «Явление Христа миру». СПб., 1859; Несколько статей о св. ап. Павле. СПб., 1860; О православии в отношении к современности. СПб., 1860, 1906²; Три письма к Гоголю, писанные в 1848 г. СПб., 1860; О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1861; О миротворении. СПб., 1862, 1864²; Исследование о достоинстве, целости и происхождении 3-й книги Ездры. М., 1864; О подлинности и целости священных книг пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила. М., 1864; Письма о благодати св. Таинств Церкви Православно-кафолической. М., 1864; Св. Иов Многострадальный. М., 1864; Св. пророк Даниил. М., 1864; Св. пророк Иезекииль. М., 1864; Св. пророк Иеремия. М., 1864; Св. пророк Исаия. М., 1864; О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865; Печаль и радость по Слову Божию. М., 1865; Моя апология по поводу критических отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской». М., 1866; Об упокоении усопших и о духовном здравии живых. М., 1866; О подлинности апостольских посланий. М., 1866; Мой герой: Автобиография в 3-х ч. // Погондин М. П. Сб., служащий дополнением в «Простой речи о мудреных речах». М., 1875. С. 213–227; О Филарете, митр. Московском, как плодотворном двигателе православно-русской мысли // ПО. 1884. Апр. С. 717–749; О романе Достоевского «Преступление и наказание» по отношению к делу мысли и науки в России. М., 1884; Глас доброго Пастыря: Пособие проповедника Слова Божия в наши дни. Самара, 1909 [без указ. авт.]; Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // БВ. 1915. № 10/12. С. 413–544; Исследования Апокалипсиса. Серг. П., 1916; О послании к римлянам // БВ. 1917. № 2/3. С. 1–48. № 6/7. С. 49–64. № 10/12. С. 65–72; Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к В. В. Любимовой и А. И. Дубровиной // Там же. № 2/3. С. 267–304; Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к о. прот. В. В. Лаврскому и супруге его Александре Ивановне // Там же. № 4/5. С. 523–618; Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к казанским друзьям: В. В. Любимовой, А. И. Дубровиной и прот. В. В. Лаврскому. Серг. П., 1917; О соборных апостольских посланиях // БТ. 1972. Т. 9. С. 149–225; О духовных потребностях жизни. М., 1991.

Лит.: Тареев М. М. Архим. Феодор Бухарев // он же. Основы христианства. Серг. П., 1908. Т. 4. С. 314–335; Белоруков А. М., свящ. Внут-

ренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архим. Феодора) // БВ. 1915. № 10/12. С. 806–838; Карпов А. Ф. А. М. Бухарев (Архим. Феодор) // Путь. 1930. № 22. С. 24–51. № 23. С. 25–47; Флоровский В. Пути русского богословия. С. 344–349; Зеньковский В., прот. История русской философии. П., 1948. Т. 1. С. 321–325; Дмитриев А. П. Дух Христов в мирском делании: Религ. оправдание культуры в деятельности архим. Феодора (А. М. Бухарева) // Сфинкс. СПб., 1995. № 1 (3). С. 50–61; он же. А. М. Бухарев (архим. Феодор) как литературный критик // Христианство и рус. лит-ра. СПб., 1996. Вып. 2. С. 160–201; Архим. Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra. СПб., 1997 [Библиогр.]; Фатеев В. А. Религ.-философ. идеи архим. Феодора (А. М. Бухарева) в творческом наследии В. Розанова и о. П. Флоренского // Энтелехия. 1999. № 1. С. 35–43.

В. А. Фатеев

БУХАРЕСТСКАЯ АРХИЕПИСКОПИЯ [румун. Arhiepiscopia Bucureștilor] Румынской Православной Церкви, входит в Мунтенийскую и Добруджийскую митрополию. Правящий епископ — Патриарх Румынской Церкви, с нояб. 1986 г. архиеп. Бухарестский Блаженнейший Патриарх Феоктист (Арэпашиу), офиц. титул — Блаженнейший архиеп. Бухарестский, митр. Мунтенийский



и Добруджийский, наместник Кесарии Каппадокийской и Патриарх всей Румынии. В Б. а. имеется 3 викарных епископа, 735 приходов, в которых служат ок. 1 тыс. священников. Кафедральный собор во имя св. равноапостольных Константина и Елены Румынского Патриархата одновременно является кафедрой Б. а. Храмов на территории архиепископии ок. 1 тыс., приблизительно 400 из них — памятники истории и архитектуры.

Лит.: Organizarea și administrarea Bisericii Ortodoxe Române în ultimi 50 de ani (1925–1975) // BOR. 1975. № 11/12. P. 1406–1420; *Păcurariu*. IBOR.

Памятники церковного зодчества. К XV в. относится обнаруженный при раскопках на территории княжеского дворца в Бухаресте фундамент однефной ц. во имя св. Георгия (старой). В сер.—2-й пол. XVI в. (до разрушения в 1595) в городе было построено 8 каменных церквей. Однокупольная ц. Домнякэ (во имя св. Антония), самая древняя из сохранившихся, также находится на территории княжеского дворца. Она была перестроена воеводой Мирчей Чобану ок. 1554 г., относится к триконховому типу храмов, наиболее распространенному в Румынии с сер. XIV в. (напр., ц. Св. Троицы мон-ря Козия, 1386–1389); портал создан в 1715 г.

По образцу ц. свт. Николая в Куртя-де-Арджеш (1512–1517) в мон-ре Раду-Водэ построена ц. во имя Св. Троицы господарем Александру II Мирчей. Это триконх с 4 куполами, 12 колоннами в расширенном пронаосе, с барочным иконостасом; церковь была реконструирована в 1614–1623 гг. и в сер. XIX в. Рядом расположена часовня Букур, основанная в 1402 г. Мирчей Водэ (согласно надписи, сделанной в 1869 и не подтвержденной археологическими данными), ее совр. облик сложился в сер. XVIII в.

На вост. окраине Бухареста находится мон-рь Мэркуца с церковью, восстановленной во 2-й пол. 80-х гг. XVI в. при Константине Брынковяну дочкой судьи Марка (или Мэркуца) Вишаной. Храм старейшего в городе мон-ря Михай-Водэ, основанного в XV в., построен Михаем Храбрым в 1589–1591 гг. по образцу церквей Раду Великого (нач. XVI в.). Он имеет 3 купола и двухуровневый декор, как в Дялу (ок.

Тырговиште). Портал был создан в 1711 г., церковь перестраивалась в 1827–1838 гг., реставрировалась в 1928–1935 гг. В 1985 г. этот храм и вост. колокольня перенесены на др. место, холм Михай-Водэ был срыт.

Активное церковное строительство пришлось на время правления Матея Басараба (1632–1654). В Бухаресте было реконструировано более 50 церквей в соответствии с новыми архитектурными принципами, расположением звонницы над пронаосом и строительством открытого колонного притвора. Были воздвигнуты церкви в Бэтешти (перестроена в 1764), во имя св. апостолов (звонница и живопись 1715), св. Параскевы в предместье Олтени (разрушена в 1987), св. Спиридона на Антиохийском подворье (пронаос расширен в 1747), во имя свт. Николая (1646, 1827); монастырский комплекс Плумбуйта (основан ок. 1540, в 1647 сооружены княжеская резиденция и звонница над воротами).

Ок. 1656 г. господарь Константин Шербан Басараб и его супруга Бэлаша заложили новый митрополичий собор во имя св. Димитрия (местонахождение мощей св. Димитрия Басарбовского, Болгарского) по типу церкви в Куртя-де-Арджеш с колонным портиком и звонницей; возведен в 1698 г. Сохранились фрагменты фресок 60-х гг. XVII в. и архиепископский трон (1730). Рядом, на месте игуменских покоев, был возведен патриарший дворец с часовней (60–

Рака с мощами св. Димитрия Басарбовского в соборе св. Димитрия. 1656–1698 гг.



Церковь мон-ря Михай-Водэ. 1589–1591 гг.

70-е гг. XVII в.), в к-рой сохранились фрагменты декорации и резной иконостас 1723 г. (реставрирована в 1932–1935). Конструктивно-планировочное решение Димитровского собора повторено в церкви мон-ря Котрочени (1679, не сохр., граненые колонны со стилизованными сталактитами заимствованы из декора церкви в Куртя-де-Арджеш). Барочные формы портика собора были использованы мастером Григоре Корнеску в часовне Доамней (Княгинина), воздвигнутой по указанию кнг. Марии в 1683 г. (сохр. росписи греч. мастеров Константина и Иоанна).

В правление св. *Константина (Брынковяну)* (1688–1714) сложился стиль архитектуры, названный вполсл. его именем, в к-ром совместились использование старых принципов постройки (колонный портик, звонница над пронаосом) и новых декоративных элементов стиля барокко: двухъярусной аркатуры, наличников, типичных для молдав. храмов, витых колонн, гирлянд, вост. мотивов и др. Первая постройка такого типа — часовня св. Георгия (1688) в Могошоае, дворцовом комплексе в 14 км к северо-западу от центра Бухареста; часовня прямоугольная в плане с 6-колонным портиком, башней, примыкающей с севера, расписана фресками (ок. 1710). В 1695–1702 гг. спафарий Михай Кантакузино возвел церковь в мон-ре Колца, украшенную кубовидными капителями с изображениями символов евангелистов работы мастера Мира, и храм Фунданий Доамней (1699, сохр. портал



работы мастера Мира) с фресками и стукковым орнаментом, расположенным в 3 регистра, навесным персид. мотивами. Для эволюции стиля показательно конструктивно-планировочное решение ц. во имя св. Георгия (новой), построенной в 1703–1707 гг. на месте храма XVI в., где похоронены св. Константин (Брынковяну) и Йоан Маврокордат. Особенность этого двухкупольного храма в том, что за счет добавления 2 витых колонн подкупольное пространство в пронаосе смещено к центру. К 1714–1715 гг. относится строительство церкви мон-ря Антим в форме триконха с 3 арками, отделяющими пронаос от наоса, и 10-колонным портиком; «роза», украшающая фасад, добавлена в XIX в. Орнаментальная резьба дубовых дверей и каменной алтарной преграды предположительно исполнена митр. Антимом Ивириану, приехавшим с Афона.

Влияние стиля Брынковяну ощутимо в храмовом зодчестве XVIII в., но особенно композиционная и декоративная изысканность характерна для архитектуры в период правления Николае Маврокордата, первого фанариота (1716–1730). До 1986 г. просуществовал выстроенный при нем монастырь Вэкэрешти — ансамбль на просторном участке в 18 тыс. кв. м на юге Бухареста. Его собор (1716, 1719–1722) повторял облик ц. св. Георгия (новой), имел пронаос типа «вписанного креста», портик с трехлопастными арками и 10 коринфскими колоннами, над ним были возведены 2 декоративных купола. На территории мон-ря выстроили часовню-триконх (1736), княжеский дворец (уменьшенная копия Могошоаи) и др. здания. Орнаментальное богатство, использование рельефов, в т. ч. с композициями на мифологические сюжеты (напр., Самсон и лев), украшавших верхнюю часть фасада и балюстраду, характерны для церквей Крецулеску (1720–1722, фасады оформлены во 2-й пол. XIX в. в стиле неоготики, росписи интерьера созданы Г. Таттареску) и Ставрополеос (1724–1730, однокупольный триконх, дворик создан в 1899 архит. Й. Минку).

В сер. XVIII — нач. XIX в. были построены церкви: Домница Бэлаша (ок. 1736–1751, перестроена в



*Церковь Ставрополеос.
1724–1730 гг.*

80-х гг. XIX в. в визант. стиле архит. А. Орэску), Албэ (Белая, перестроена после 1944), св. Елевферия (старая, 1741–1744, перестроена в 1934), Пантелеимонова мон-ря (основан ок. 1735 Григоре Гикой II, разрушен при Н. Чаушеску, Ски тул Мэгуриану (1756, перестроена в 1881–1884), Олари (50-е гг. XVIII в.), во имя св. Спиридона (новая, 1758–1768, перестроена в 1852–1858 гг. в стиле неоготики, сохр. живопись Таттареску, витражи), св. Стефана (1768), св. Елевферия (новая, 1774, перестроена в визант. стиле в 30-х гг. XX в. архит. К. Йоцу), Изворул Тэмэдурий (Живоносного Источника, основана кн. Н. Маврогени, приехавшим в 1787 с о-ва Парос, разрушена в 80-х гг. XX в.) и др.

После Адрианопольского мира, заключенного в 1829 г., возникли постройки в стиле неоклассицизма, напр. ц. Теюл Доамней (1833) ок.

*Портал церкви мон-ря Антима.
1713–1715 гг.*



дворца кн. Григоре Гики VIII на берегу оз. Тей, имеющая в плане эллипс. С сер. XIX в. в архитектуре церковей Злэтари (1850), вмц. Екатерины (1852), в творчестве Таттареску, Минку, Г. Черкеза и др. появились черты национального романтического стиля.

К 1890 г. в Бухаресте было построено 340 румын. правосл. церквей, 14 греч., 2 католич. (Бэрэция (1578) и собор св. Иосифа (1666), перестроенный архит. Шмидтом в 1883) и 2 протестант. храма. В нач. XX в. в церковном зодчестве использовались различные архитектурные стили. Греч. церковь Амзей (1901) построена в виде псевдопериптера с 6-колонным ионическим портиком, рус., во имя свт. Николая Мирликийского, — с 7 луковичными куполами (1905–1909, в наст. время — часовня св. Саввы Бухарестского ун-та), итал. в стиле Браманте (1915–1919, архит. М. Стоппа) и др. В Музее села, в сев. части Бухареста, сохранилась деревянная церковь XIX в. из с. Рэлчуня (жудец Нямц). Во время землетрясения 4 марта 1977 г. и в связи с градостроительными работами 80-х гг. была разрушена 1/5 часть города.

На территории Б. а. находятся памятники архитектуры: в жудеце Илфов — в мон-ре Снагов (основан в XIV в., Успенский собор 1517–1521, росписи 1563), ц. мон-ря Кэлдэрушани (1638, иконостас 1855 работы Н. Григореску, росписи 30-х гг. XX в.), церковь в г. Буфтя (1669), в мон-рях Черника (основан в 1608, церкви во имя свт. Николая, 1815, и св. Георгия, 1831–1843, построенная св. Каллиником, к-рый тогда был архимандритом) и Пасэря (деревянная церковь нач. XIX в.); в мон-ре Самуркэшешти в с. Чорогырла (1830); в жудеце Прахова — в монастырях Синая (малая церковь построена Михаем Кантакузино в 1695, музей религии с 1895), Кея (церковь, 1835, на месте деревянной (1770), росписи мастера Наума из школы Бузэу), Гигиу (1814, перестроена в 1866, росписи Таттареску), собор св. Иоанна в Плоешти (1841, нартекс и колокольня в 1923, архит. Т. Соколеску); в жудеце Джурджу — в мон-рях Комана (основан в 1462 Владом Цепешем, перестроен в 1609 Раду Шербаном Водэ, реконструирован Константином Кантакузино в 1699 — их надгробия сохранились в княжеском





Мон-рь Синая. 1690–1695 гг.

некрополе), Бабеле (1492–1493, перестроена в 1799), ц. свт. Николая в Джурджу (построена на пожертвование имп. Николая I в 1830) и др. Лит.: Орлов Н. А. Крепость Букарест. СПб., 1897; Ionesco Gr. Bucarest: La ville et ses monuments. Bucarest, 1956; Cercetari arheologice în Bucure ti. Bucarest, 1962; Miclesco P. E. Les monuments de la colline de la Patriarchie. Bucarest, 1967; Moisesco Cr. L'église Curtea Veche. Bucarest, 1967; Theodorescu R. L'église Stavropoleos. Bucarest, 1967; Popa C. Le monastère de Plumbuita. Bucarest, 1968; Dimitrescu Fl. L'église Mihai-Voda. Bucarest, 1969; Pillat C. L'église Cretulesco. Bucarest, 1969; Popa C., Nastase D. Biserica Fundenii Doamnei. Bucarest, 1969; Hanyu И. С. Армянский собор в Бухаресте // Доклад 2-го междунар. симпозиума по армянскому искусству. Ереван, 1978; Drăguț V. Romanian Art. Prehistory, Antiquity, Middle Ages, Renaissance, Baroque. Bucarest, 1984; Potra G. Bucureștii văzuți de călători străini (sec. XVI–XIX). Bucarest, 1992; De la Matei Basarab la Constantin Brîncoveanu: arta sec. al XVII-lea. Bucarest, 1992; Leahu Gh. Lipsanii, centrul istoric al Bucureștilor. Bucarest, 1993; idem. Bucureștii dispărut. Bucarest, 1995; Simionescu C. București — biserici, mănăstiri și acașuri sfinte. Bucarest, 1995; Diaconescu M. Biserici și manastiri ortodoxe: Romania. Bucarest, 1998.

П. С. Павлинов

БУХАРИ Мухаммад ибн Исмаил аль-Джуфи (810, Бухара — 870, с. Хартанг близ Самарканда), мусульманский ученый-мухаддис (собирает и исследовател *хадисов*), комментатор *Корана*, автор одного из 4 канонических сборников суннитских преданий аль-Джами ас-Сахих. Род. в семье выходцев из Персии (Ирана), предки были зороастрийцами, прадед (аль-Мугира) принял ислам «из рук» правителя Бухары Ямана аль-Джуфи Бухари. В 16 лет Б. вместе с отцом и братом Ахмадом совершил паломничество в *Мекку*, затем посетил города Хора-

сана, Ирака, Эш-Шама, Хиджаза, где прослушал и записал огромное количество хадисов. Тогда же он приступил к написанию первого сочинения — биографического свода «Китаб ат-тарих ал-кабир» (Большая хроника), содержащего сведения о передатчиках хадисов — сподвижниках прор. Мухаммада и их последователях. По воспоминаниям современников, Б. был неистово набожным и непритязательным в быту. Учителями Б. называют Абд аль-Хамида и Мухаммада ибн Сальма аль-Пайканди, ученика первого систематизатора мусульм. права Мухаммада Эш-Шайбани (ум. в 804/5). Б. прожил 5 лет в Басре и ежегодно совершал *хадж*, он участвовал в собраниях, проводимых Мухаммадом ибн Башшара аль-Абади (ум. в 843); сам руководил занятиями по диктовке хадисов, на к-рые собиралось ок. 1 тыс. слушателей, и за свои знания получил почетное прозвище «господин факихов» («господин богословов-законоведов»). Затем Б. переехал в столицу Халифата Багдад, где также пользовался высоким авторитетом, особенно после того как во время одного из собраний на память восстановил правильные иснады (цепочка людей, передававших хадисы из уст в уста) 100 хадисов. Завистники обвинили Б. в проповедовании сотворенности Корана и предложили ему публично отречься от своих идей. Б. категорически отвергал это обвинение, подчеркивая, что он говорил лишь о сотворенности всех действий человека, но т. к. против Б. был настроен правитель Бухары Халид ибн Ахмад аз-Зухли (Б. отказался приходить во дворец, чтобы там читать свои сочинения, и пригласил правителя на собрание в мечеть), Б. был изгнан из города.

О богословско-правовых взглядах Б. или его принадлежности к к.-л. школе нет достоверных сведений, однако в рукописи биографического словаря аль-Андарасбани, составленного в посл. четв. XII в., подробно изложена его теория изучения хадисов, основанная на сочетании сакрального значения числа 4 со значениями араб. предлогов. Последовательное и поэтапное овладение наукой о хадисах (или ал-хадис), с т. зр. Б., ведет к познанию определенного уровня божественного Откровения в этом мире и дает надежду на соответственное воздаяние

в потустороннем. Б. собрал и проверил ок. 600 тыс. хадисов и еще 200 тыс. записал непосредственно со слов шейхов и информаторов, общее число к-рых, по его словам, достигло 1 тыс. чел. Из этого материала он отобрал в качестве безупречных 7397 хадисов с полными иснадами, к-рые вошли в его книги ал-Джами ас-сахих (др. название: ас-Сахих — Достоверный). Этот свод преданий стал не только самым авторитетным у суннитов, но и признан всеми мусульманами. В отличие от сборников типа муснад ас-Сахих был составлен по принципу мусаннаф, т. е. хадисы были расположены по темам. Б. разделил материал на 97 книг (китаб) и 3450 глав (баб). Такое количество глав объясняется тем, что мн. хадисы содержат материал на разные темы и потому повторяются. Сами книги выделены и разделены в соответствии с разделами и вопросами ал-фикха, но содержат также и др. материалы (историко-биографические и эсхатологические сведения, коранические комментарии и т. д.). Некоторые главы имеют только названия, но в них нет хадисов. Возможно, Б., предварительно составив схему сборника, не нашел достоверных преданий, чтобы заполнить все главы. Хорезмиец аль-Андарасбани слушал в Хамдане чтение оригинала ас-Сахиха, состоявшего из 9 томов, а ученик Б. Мухаммад ибн Юсуф аль-Фирабри читал его под рук. учителя в течение 3 лет (867–869) в Фирабре; там же под рук. Б. прослушали ас-Сахих десятки тыс. чел. С X в. ас-Сахих (наряду с одноименным сборником Муслима) — самая важная после Корана книга для суннитов; существуют многочисленные комментарии на книгу в целом и на отдельные ее главы. Содержащийся в ней материал оказал непосредственное влияние на формирование догматических, правовых, этических, социальных и проч. взглядов мусульман-суннитов. Из сочинений Б. крупного жанра сохранился также малоисследованный Комментарий к Корану.

Б. похоронен в селении Хартанг (близ Самарканда), где он незадолго до смерти поселился в доме Абу Мансура Галиба ибн Джибраила. В 1998 г. в Ташкенте прошли международные юбилейные мероприятия в честь Б.

С. М. Прозоров



БУХБЕРГЕР [нем. Buchberger] Михаэль (8.06.1874, Етцендорф, Бавария — 10.06.1961, Штраубинг), архиеп. Регенсбургский, д-р богословия. Изучал теологию в Мюнхенском ун-те; в 1900 г. стал священником. С 1901 г. префект и доцент семинарии во Фрайзинге, с 1906 г. профессор церковного права в Философско-теологической высшей школе Регенсбурга. В 1917 г. стал главным викарием в Мюнхене, в 1924 г.— викарным епископом. С 1927 г. епископ, с 1950 г.— титулярный архиепископ Регенсбурга. Б. участвовал в издании «Краткого церковного словаря» (Kirchliches Handlexikon. Münch., 1907–1912. 2 Bde) и «Богословско-церковного словаря» (Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1930–1938. 10 Bde).

Соч.: Die Wirkungen des Bussakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br., 1901; Frontbesuche des Erzbischofs und Feldpropstes Dr. M. von Faulhaber im Osten und auf dem Balkan. Regensburg, 1918; Katholische Schulbibel. Kempten, 1920; Gibt es noch eine Rettung? Gedanken zur heutigen Zeit und Lage. Regensburg, 1931; Aufbruch zu Einheit und Einigkeit im Glauben. Freiburg i. Br., 1948; Eineinhalb Jahrtausend kirchliche Kulturarbeit in Bayern. Münch., 1950; Die zwölf Urrechte des Menschen: die Grundordnung der Gerechtigkeit. Münch.; Solln, 1963.

О. И. Величко

БУХВОСТОВ Яков [Янка, Якушко] Григорьевич (2-я пол. XVII — нач. XVIII в.), рус. архитектор, «подрядчик каменных дел». Род. в с. Никольское-Сверчково Берендеевского стана Дмитровского у.; выходец из крепостных крестьян М. Ю. Татищева. Впервые как «Якушка Григорьев» упоминается в письменных источниках в 1681 г. в связи с торгами на постройку церкви в царском с. Воскресенском на Пресне.

Б. считался автором ряда памятников, в связи с к-рыми в документальных материалах было упомянуто его имя: стены, башни (1690–1694) и надвратная ц. в честь Входа Господня в Иерусалим (1694–1697) Новоиерусалимского мон-ря; ц. Нерукотворного образа Спасителя в с. Уборы (1694–1697); Успенский собор в Переяславле Рязанском (1693–1699; совр. Рязань). Перечисленные постройки в стиле «московского», или «нарышкинского», барокко, а также ряд приписываемых Б. на основе стилистических аналогий храмов — трапезная с ц. Св. Духа (1688–1689) и надвратная



Собор в честь Успения Божией Матери в Рязани. Архит. Я. Бухвостов. 1693–1699 гг.

ц. Иоанна Предтечи (1688–1699) Солотчинского мон-ря близ Рязани, ц. Св. Троицы в с. Троице-Лыково (90-е гг. XVII в.; ныне в черте Москвы) и др.— позволили исследователям сер. XX в. охарактеризовать Б. как выдающегося архитектора кон. XVII в., использовать понятие «школы» или «круга» Б.

В наст. время в научной литературе дана иная оценка творчеству Б., основанная на новом прочтении источников. Подрядные записи и материалы судебного дела с гр. П. В. Шереметевым фиксируют факты биографии Б. и указывают действительные объемы произведенных им

Церковь в честь Нерукотворного образа Спасителя в с. Уборы. Архит. Я. Бухвостов. 1694–1697 гг.



строительных работ. Так, в 1690 г. Б. заключил подряд на сооружение стен и башен Новоиерусалимского мон-ря, однако документы свидетельствуют о том, что ему было поручено лишь «рвы копать и сваи бить и бутить». Тогда же Б. подрядился на постройку келий Моисеевского мон-ря в Москве, но утрата строения и малочисленность сведений о нем не дают возможности судить об архитектурном даровании мастера. В 1694 г. Б. принял на себя подряды на постройку надвратной церкви Новоиерусалимского монастыря и усадебной церкви в Уборах. Оба подряда Б. передал др. мастерам, переехав в Переяславль Рязанский. Однако, как следует из материалов судебного дела с гр. Шереметевым, Б. оставался ответственным за невыполненные в срок работы в Уборах. Он находился на этом строительстве лишь летом 1695 г., возведя основной объем церкви, но не участвуя в ее отделке.

Сооружение, к-рому Б. уделял внимание как архитектор-практик, — рязанский Успенский собор, имеющий своим прототипом Успенский собор Московского Кремля. Подряд на его постройку относится к 1693 г. Вплоть до 1699 г. Б., за исключением редких поездок в Москву, находился на строительстве, но тем не менее и здесь «учинилась в каменном деле поруха», за что Б. «многие недели держан был у того дела по приказу митрополичью в железах».

Приведенные свидетельства, а также особенности архитектурной практики кон. XVII в., предполагавшие наличие предварительного архитектурного замысла у заказчика и, следов., задания для «каменных дел подмастерьев», не дают оснований считать Б. единственным автором и исполнителем перечисленных памятников. Проявив себя предприимчивым подрядчиком, он добился заказов на возведение неск. значительных сооружений, но, вероятно, его участие в строительных работах ограничивалось ролью посредника между заказчиком и наемными артелями мастеров, гарантирующего своевременное и качественное выполнение строительных работ.

Лит.: Ильин М. А. Зодчий Я. Бухвостов. М., 1959; Тельтевский П. А. Зодчий Бухвостов. М., 1960; Бусева-Давыдова И. Л. О роли заказчика в организации строительного процесса на Руси XVII в. // Архитектурное наследие. М., 1988. Вып. 36. С. 43–56.

Е. Э. Спрингис





БУХТАРМИНЦЫ [«каменщики»], рус. старообрядческое население Алтайских гор по р. Бухтарме, правому притоку Иртыша, и по соседним горным долинам (склоны хребтов Листвяга и Холзун, Уймонская долина, берега р. Катунь). В XVIII в. сюда («в Камень»), в места, не контролируемые гос. администрацией, бежали крестьяне, мастеровые, солдаты, ссыльные. В подвляющем большинстве своем это были выходцы из Туринского, Тобольско-Тюменского, Приобского и Чумышско-Кузнецкого регионов, в первую очередь — из поселений, приписанных к алтайским заводам (начало развития горнодобывающей и металлургической промышленности на Алтае относится к 1723). Первые беглецы были задержаны в 1748 г., их число существенно увеличилось после создания на Алтае в кон. 50-х гг. XVIII в. Колывано-Воскресенской укрепленной линии, включившей сев. предгорья Алтая в сферу регулярного адм. управления. «Для сыску и поимки шатающихся в горах российских людей» из Усть-Каменной и Бухтарминской крепостей в глубь Рудного Алтая направлялись военные отряды, однако число беглецов увеличивалось. Сначала они строили тайные временные избушки, зачастую не сразу порывая с прежним местожительством. Постоянные поселения возникли в этих местах в 60-х — нач. 70-х гг. XVIII в., к этому времени относится начало здесь хлебопашества (на небольших площадях, поскольку трудно было скрыть посевы от военных команд). Еще до возникновения у Б. устойчивого земледелия они сумели организовать тайную торговлю продукцией своих лесных промыслов с казах. и ташкентскими купцами и кит. чиновниками. На маральи шкуры Б. выменивали рогатый скот, лошадей, необходимые в крестьянском хозяйстве товары.

Начиная с 60–70-х гг. XVIII в. общины Б. жили по законам самоуправления. Важные вопросы решались на сходах дворохозяев, здесь же рассматривались взаимные споры и уголовные дела. Высшей мерой наказания было изгнание с Бухтармы: виновного привязывали к плоту и спускали вниз по этой горной реке; некр-ые выживали. Особым авторитетом в общине пользовались духовные наставники, среди них, особен-

но на первых порах, преобладали скитские старцы: они организовывали взаимопомощь, распоряжались общими запасами хлеба, их мнение особо учитывалось на сходах общины. В этническом плане ведущую роль среди Б., как и вообще среди старожилов-сибиряков, играли носители восточнослав., преимущественно рус., культуры; встречались также обрусевшие потомки пермских и обских угро-финнов.

Общины Б. имели профессиональный характер. Побег в глухие необжитые места Сибири традиционно был связан со старообрядчеством: старообрядцы Урала и Сибири оказывали значительную помощь беглецам, предоставляя им убежище, снабжая продовольствием и т. д.; известны случаи, когда такая поддержка приводила мн. беглецов в «старую веру». Сеть тайных старообрядческих укрытий для беглецов существовала в XVIII–XIX вв. на Урале и в Сибири. В документах 30–60-х гг. XVIII в. у руководителей уральских *беглопоповцев* (напр., у М. Девяшина, друга старообрядческого деятеля Р. *Набатова*) находили описания тайных маршрутов в Сибирь с указанием таких убежищ (прообраз «Путешественника» Марка Топозерского XIX в., где излагался путь в *Беловодье*, реальная часть этого пути завершалась на Алтае — в Барнауле, Бийске, на Бухтарме и Уймоне). Среди первых Б. преобладали беглопоповцы-часовенные (см. *Часовенное согласие*), встречались также представители *поморского согласия*, среди первых поселений было неск. небольших старообрядческих скитов. Беглым священникам добраться до Бухтармы и обосноваться там было практически невозможно, поэтому с 1840 г. уралосибирские часовенные отказались от священнического окормления.

Постепенно богатевшие Б. все более остро ощущали невыгодность нелегального положения. В 80-х гг. XVIII в. на сходах стали обсуждаться возможности его изменения. В 1785 г. в «Камень» бежал драгун И. Быков, к-рый в следующем году поднял на сходе вопрос о легализации «каменщиков». Горячие споры, возникшие в связи с этим, закончились тогда отказом от этой идеи и расправой над Быковым. В 1790/91 г. он вновь поднял этот вопрос, на этот раз соотношение сил было иным: у Быкова появились

сторонники, часть его противников ушла с Бухтармы в еще более глухие горные долины. Осенью 1790 г. к представителям властей вышли 11 «каменщиков», заявивших, что ок. 300 Б. желают «сделаться гласными правительству». Начались переговоры об условиях принятия Б. назад в рус. подданство, в результате появились указы имп. *Екатерины II* от 15 сент. 1791 г. и от 20 янв. 1792 г., содержавшие прощение «каменщиков» за побег и дарование им важных льгот. 25 июня 1792 г. в присутствии правителя Колыванского наместничества генерал-поручика Б. И. Меллера начальник Алтайского горного округа Г. С. Качка зачитал 4 поверенным, определенным для этого «каменщиками», особый документ «Беглым российским людям, укрывающимся в Бухтарминских горах, объявление». В нем фиксировались важные права, дарованные Б. и их потомкам: жить в «изысканных ими местах», вместо всех налогов платить только легкий ясак «по примеру других ясашных иноверческих народов», пользоваться свободой от рекрутской повинности и свободой старообрядческого вероисповедания. Сравнительно долгое существование вольной общины «каменщиков», а также благоприятные условия, при к-рых произошло их прощение, привели, в частности, к широкому распространению среди крестьян Сибири и Европ. России слухов о легендарной стране крестьянского счастья — Беловодье. В продолжавшихся в XIX — нач. XX в. поисках этой легендарной страны принимали самое активное участие и Б.

Льготы, действовавшие до 1878 г., а также трудолюбие Б. способствовали быстрому процветанию долин Бухтармы и Уймона (верховья р. Катунь), население к-рых постоянно росло. К нач. XX в. этот регион числился среди наиболее зажиточных российских волостей, а Уймонская долина стала житницей всего Горного Алтая; именно здесь появилась заметная прослойка богатых фермеров-старообрядцев, которые в крупных масштабах вели высокотоварное сельское хозяйство. Б. сохраняли традиц. черты рус. народного быта, архитектуры, одежды, что сделало эти места ценными для этнографов.

В гражданскую войну мн. алтайские земледельцы, недовольные аграр-





ной политикой режима А. В. Колчака, вступали в красные партизанские отряды. Однако советская политика сплошной коллективизации заставила Б. опять взяться за оружие, и в результате поселения неск. алтайских долин подверглись разгрому со стороны советской власти. Одновременно были объявлены вне закона религ. общины Б. и уймонцев; их богатые часовни разорались, древние книги и иконы сжигались. О богатстве книжных собраний Б. свидетельствует находка, сделанная в 1967 г. на Уймоне новосибир. археографической экспедицией. Местная крестьянка А. С. Хомякова передала ученым спасенный ею в ходе конфискации 20–30-х гг. XX в. рукописный сборник, к-рый был составлен в 90-х гг. XVI в. по повелению архиеп. *Ионы (Думина)*. В сборнике наряду с новыми документами о церковной реформе Московского митр. св. *Макария* содержались важные материалы, касавшиеся судов 1525 и 1531 гг. над прп. *Максимом Греком* (опубл.: *Покровский Н. Н.* Судные списки *Максима Грека* и *Исаака Собака*. М., 1971). В 70–80-х гг. XX в. шло быстрое вымывание старожильского населения Бухтармы и Уймоны. К нач. XXI в. были известны неск. десятков человек, принадлежащих к засвидетельствованным с XVIII в. семьям Б., — преимущественно часовенные, немного поморцев.

Лит.: *Гуляев С. И.* Алтайские каменщики // С.-Петербургские ГВ. 1845. № 20–22, 27–30; *Принциц А.* Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминской вол. Томской губ. и поездка в их селения и в Бухтарминский край // Зап. РГО по отд. общ. географии. 1867. Т. 1. С. 543–582; *Ядрищев Н. М.* Раскольничьи общины на границе Китая // Сибирский сб. 1886. Кн. 1. С. 22–42; *Шмурло Е.* Рус. поселения за южным Алтайским хребтом на китайской границе // Записки Зап.-Сибир. отд. РГО. Омск, 1898. Кн. 25; *Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П.* Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930; *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибир., 1974. С. 323–337; *он же.* Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — нач. XX в.: (Классовая борьба, обществ. сознание и культура). Новосибир., 1975. С. 19–49; *он же.* Путешествие за редкими книгами. М., 1988²; *он же.* К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в лит-ре последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Новосибир., 1980. С. 115–133; *Мамсик Т. С.* Побег как социальное явление: Приписная деревня Зап. Сибири в 40–90-х гг. XVIII в. Новосибир., 1978; *она же.* Община и быт алтайских беглецов-«каменщиков» // Из истории семьи и быта сибир. кре-

стьянства XVII — нач. XX в. Новосибир., 1975. С. 30–70; *она же.* Новые материалы об алтайских «каменщиках» // Древнерус. рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибир., 1982. С. 242–268.

Н. Н. Покровский

БУЦЕР [нем. *Bucer, Butzer*; наст. фамилия *Кухорн, Kuhhorn*] Мартин (11.11.1491, Шлеттштадт (совр. Селеста, Франция) — 28.02.1551, Кембридж), нем. теолог, один из крупнейших деятелей Реформации. Сын бочара, он в возрасте 15 лет вступил в доминиканский мон-рь в Шлеттштадте, в 1517 г. принял сан священника и поступил в Гейдельбергский ун-т, намереваясь изучить теологию. Он испытал сильное влияние сочинений гуманистов, особенно *Эразма Роттердамского*, а также *М. Лютера*, с к-рым познакомился в апр. 1518 г. Обвиненный инквизитором *Я. Хохштрагеном* в сочувствии Лютеру, Б. нашел убежище в Шпайере у своего друга, викария еп. *М. Хаттена*, а затем в Эбернбурге у рыцаря и военачальника *Ф. фон Зиккингена*. В кон. апр. 1521 г. Б. удалось получить разрешение Рима на выход из монашеского ордена. Он стал придворным капелланом у гр. *Фридриха Пфальцкого*, но вскоре занял место проповедника в замке *Зиккингена Ландштуле* (1522). В мае 1522 г. женился на бывш. мон. *Екатерине Зильберайзен*.

Б. переводил на нем. язык сочинения гуманиста и сторонника Лютера опального рыцаря *Ульриха фон Гуттена* и писал издававшиеся анонимно диалоги, проникнутые реформационными идеями. Вскоре Б. расстался с *Зиккингеном*, готовившим рыцарское восстание, и с зимы 1522/23 г. проповедовал в *Вайсенбурге* и *Эльзасе*. Отлученный от католич. Церкви, Б. в апр. 1523 г. переселился в *Страсбург* и быстро выдвинулся в число крупнейших деятелей реформационного движения в этом городе, руководителей школы евангелических проповедников. Б. читал там лекции и проповедовал. В 1524 г. в *Страсбурге* произошел решающий поворот к Реформации, в 1529 г. была отменена месса, сформирована церковная орг-ция во главе с синодом, по-новому было устроено и преподавание в школах. *Страсбург* стал прибежищем гонимых сторонников Реформации, придерживавшихся различных взглядов. В 1529–1540 гг. Б., проповедовавший в одной из круп-

нейших церквей города и возглавлявший церковный конвент, вел энергичную полемику со сторонниками движения *анабаптистов*. Разработанные им 16 статей исповедания были признаны в городе обязательными, отказавшиеся их принять подлежали изгнанию.

В 1528 г. Б. принял участие в Бернском диспуте *У. Цвингли*, к-рый стал решающим событием для утверждения Реформации в этом городе. На стороне *Цвингли* он участвовал в *Марбургском диспуте* его с *Лютером*, где различие вероисповедных установок в трактовке причастия сорвало наметившееся объединение (в т. ч. и политическое) 2 течений Реформации (1529). Собеседование Б. с *Лютером* в *Кобурге* (1530) сблизило их позиции. Б. на протяжении мн. лет искал компромисса в доктринальных вопросах, к-рый позволил бы сплотить или хотя бы сближить разные направления реформационного движения. В 1530 г. для *Аугсбургского рейхстага*, где была сделана неудачная попытка преодолеть раскол в зап. христиан. Церкви, Б. совместно с *В. Ф. Капито* выработал «Исповедание четырех городов» (лат. *Confessio Tetrapolitana*), принятое в *Страсбурге*, *Констанце*, *Меммингене* и *Линдау*. Б. способствовал присоединению этих городов к *Шмалькальденскому союзу* (1531), образованному для политического и возможного военного противостояния восстановлению в протестант. землях католич. Церкви. Он сыграл решающую роль в разработке проектов церковных порядков при проведении Реформации в *Ульме*, *Меммингене* и *Биберахе* (1531), в *Аугсбурге* (1534–1537). После гибели *Цвингли* в 1531 г. усилилась тенденция к сближению всей верхненемецкой Реформации с лютеранством. В 1534 г. на тайном совещании в *Констанце* Б. удалось добиться от духовенства ряда городов принятия 10 статей, в к-рых содержалась его формула причастия о вкушении *Тела и Крови Христовой «вместе»* с хлебом и вином. Этот шаг навстречу лютеранам был подкреплен в 1536 г. важным соглашением — «*Виттенбергской конкордией*». В 1538 г. при активной гос. поддержке ландграфа *Филиппа Б.* сумел мирным путем остановить распространение анабаптизма в *Гессене*. После кончины *Капито* в 1541 г. Б. стал суперинтендантом





страсбургской церкви и вместе с Ф. Меланктоном пытался содействовать проведению Реформации в Кёльнском архиепископстве, но эта попытка провалилась, хотя составленный им проект церковного устава (1543) позднее был использован Архиепископом Кентерберийским Т. Кранмером в интересах Реформации в Англии.

Поражение протестантов в Шмалькальденской войне 1546–1548 гг. с имп. Карлом V привело к стремлению императора восстановить католичество в Германии, используя Аугсбургский интерим 1548 г. Б. как активный противник интерима был вынужден после 25 лет деятельности в Страсбурге покинуть город. В 1549 г. он переселился в Англию, стал профессором в Кембридже и посвятил свое соч. «О царстве Христа» (De regno Christi. 1550) кор. Эдуарду VI. После кончины Б., в период католич. реакции в Англии при кор. Марии Тюдор, его сочинения были объявлены еретическими и подвергнуты публичному сожжению. Тело Б. извлекли из могилы и также сожгли (1557). При кор. Елизавете I Б. был реабилитирован и его надгробие восстановлено (1560).

Исследователи, отмечая разностороннюю деятельность Б., существенно расходятся в понимании специфики его теологических трудов, но все подчеркивают тенденцию к связи догматических и прагматических элементов. Б. меньше др. реформаторов занимался христологией, уделяя много внимания пневматологии и проблемам этики. Дух, как он считал, оживотворяет добродетель. В трактовке таинства Крещения он подчеркивал, что при его свершении дары Св. Духа получают только избранные, те, кто верит во Христа. В интерпретации таинства Евхаристии он акцентировал внимание на его зависимости от состояния души самого верующего: благорасположенная душа приемлет истинные Тело и Кровь Христова, а при недостатке веры этого не происходит, и человек вкушает только хлеб и вино. Исследователи отмечают, что убеждения Б. представляют скорее компромисс между лютеранством и цвинглианством. Разработанные им богослужебные правила, а также тенденция к систематической дисциплине в общине оказали влияние на Ж. Кальвина. В экзегетике особенно высоко оце-

нивается многолетний труд Б. над комментариями к Посланию ап. Павла к Римлянам. В соч. (Von der waren Seelsorge) он описывает службу пастыря как службу ближнему. В кн. «О царстве Христа» Б. рассматривает действие государя по осуществлению идей Реформации к достижению царства Божия. Он рассуждает о проблемах политики, права, религ. воспитания детей, заботы о бедных, торговли на службе общему благу, но особенно подробно о браке и его значении. Идеи Б. имели сторонников и последователей не столько в Германии и Швейцарии, сколько в Англии.

Ист.: Opera omnia. Gütersloh, 1954–[2000]. [15] vol. Ser. 1: Deutsche Schriften; Ser. 2: Opera latina; Ser. 3: Correspondance.

Лит.: Eells H. Martin Bucer. New Haven; L., 1931, 1971; Koch K. Studium pietatis: M. Bucer als Ethiker. Mainz, 1960; Barnikol H.-M. Bucers Lehre von der Rechtfertigung. Gött., 1962; Müller J. Martin Bucers Hermeneutik. Gütersloh, 1965; Vogt H. Martin Bucer und die Kirche von England. Münster, 1966; Stephens P. The Holy Spirit in the Theology of M. Bucers. Camb., 1970; Krüger F. Bucer und Erasmus. Wiesbaden, 1970; Bucer und seine Zeit. Wiesbaden, 1976; Stupperich R. Die Reformation in Deutschland. Gütersloh, 1980²; Hamann G. Martin Bucer, 1491–1551: Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. Speyer, 1989; Greschat M. Martin Bucer: Ein Reformator und seine Zeit, 1491–1551. Münch., 1990; Балт Т. В. Ульрих фон Гуттен и Мартин Буцер // Культура Возрождения XVI в. М., 1997; Anwalt der Liebe: M. Bucer als Theologe und Seelsorger. Beitr. z. 450. Todestag. Bonn, 2002; M. Bucer und das Recht: Beitr. z. intern. Symp. / Hrsg. Ch. Strohm. Gen., 2002.

В. М. Володарский

БХАВАВИВÉКА [санскр. Bhāvaviveka — аналитик бытия (Бхавья — смотрящий в будущее)], буддийский мыслитель VI в. из Юж. Индии, основоположник сватантрика-мадхьямики, одного из направлений в философии махаяны.

Полемизируя с философами хинаяны, йогачары, санкхьи, вайшешики, веданты и мимансы, Б. подробно и систематично излагал взгляды своих оппонентов, за что и получил титул «первый историк индийской философии». Он выступил против апофатической методики Буддхапалиты, что привело к расколу в школе мадхьямиков. Хотя Б. отрицал возможность независимого возникновения сущностей (нисвабхава), для него пустота (шуньята) являлась лишь обозначением того, что природа вещей лишена сущности, но не означала небытия вещей. Б.

утверждал в «Мадхьямика-хридая-кариках» (Строфах о сущности мадхьямики) и в комментариях к ним, что познание имеет особенный внешний объект (свалакшана), не существующий в абсолютном смысле (парамарта); появление же в сознании любого психофизического феномена есть появление его значения. С т. зр. Б., сфера знания состоит из действительно истинного познания, где двойственность устраняется достоверным непосредственным восприятием, и условно истинного познания, сохраняющего двойственность. Б. признавал 2 способа достоверного познания: непосредственное восприятие, подразделяющееся на чувственное, умное и провидческое (йогическое), а также самовосприятие и вывод. Любое непосредственное восприятие, не омраченное деятельностью рассудка, проникает в истинную действительность. Б. проповедовал идеалы махаяны, доктрину 4 тел Будды.

В. П. Андросов

БХАГАВАДГÍТА [санскр. Bhagavadgītā — Песнь Бхагавата, т. е. бога Кришны], один из важнейших памятников индуизма, поэма метафизического и нравственно-этического содержания; входит в 6-ю кн. эпоса «Махабхарата»; относится к смрити, или священному преданию. Время создания — ок. 2-й пол. I тыс. до Р. Х.

Сюжетно Б. представляет собой диалог перед началом великой битвы между 2 героями: воином Арджунной и его колесничим, в роли к-рого выступает бог Кришна как аватара Вишну-Нараяны. Кришна, вдохновляя сомневающегося Арджуну на битву ради высшей справедливости (дхармы), произносит проповедь, ставшую основным содержанием Б. В ней синтезируется учение упанишад, прежде всего о бестелесном Атмане-Брахмане как основе бытия, к-рого не замутняют «касания плоти», хотя он и именуется «вечным носителем тела». Данное положение (т. к. атман неуничтожим и, следов., убийство как таковое невозможно) становится мотивом призыва Кришны к кшатрию Арджуне непоколебимо и бесстрашно исполнить свою дхарму. Б. также вбирает в себя ранние философские учения санкхьи и йоги, идеи вишнуитской секты бхагаватов с их культом Кришны как аватара Вишну.





Учение Б. имеет ярко выраженный теистический характер: избавление от цепей *сансары* и достижение *мокши* возможно гл. обр. через личностное божество — *Ишвару* (он же Бхагават — синоним «щедрого и милостивого» бога, владеющего личной судьбой человека). В Б. выделяются 3 пути освобождения: джняна-йога (джняна-марга) — путь знания; карма-йога (карма-марга) — путь действия; бхакти-йога (бхакти-марга) — путь любви к богу. Если джняна-марга как «царский» путь высшего знания медитативной практики йоги и мистического созерцания предназначен для брахманов, то 2 др. пути доступны всем (даже *шудрам* и женщинам). Ядро учения Б. о карма-йоге, в котором кристаллизуется этика индуизма, заключается в необходимости выполнения каждым человеком предписаний и обязанностей именно своей *варны* (позже касты), ибо «чужая дхарма опасна» (Бх.-Г. III. 35). Основная идея Б.— действие без стремления к выгодному результату, т. е. незаинтересованное, бескорыстное отправление человеком своей дхармы, приобретающее жертвенный, богоугодный смысл и переходящее т. о. к *бхакти* — благоговейной любви к «господу», преданности и почитанию его до самозабвения. В Б. бхакти провозглашается высшим из путей достижения спасения.

Б. имела большое влияние на индуистское возрождение и национально-освободительное движение XIX–XX вв., в частности на Б. Тилака (автора «Гиты-Рахасьи»). Как первый переведенный на европ. (англ.) язык древнеинд. памятник, Б. породила огромное количество др. переводов, а также комментаторской и исследовательской лит-ры. Рус. исследователем В. С. Семенцовым, владевшим мн. древними языками (включая греч. и сир.), была предложена своеобразная интерпретация Б. как описания особого способа душевной тренировки, путем рецитации текста приводящего к состоянию непрерывного знания-припоминания или самозамкнутого сознания.

Ист.: The Bhagavad-Gita / Comment. by R. C. Zaehner. Oxf., 1969; Бхагавадгита: Филос. тексты «Махабхараты». Ашхабад, 1977. Вып. 1. Кн. 1. 1 / Пер. с санскр., предисл., толковый словарь и примеч. Б. Л. Смирнова; The Bhagavad Gita / Transl. J. A. B. van Buitenen. Rockport (Mass.), 1997; Бхагавад-

гита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. М., 1999². Лит.: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. Т. 1. С. 442–497; Buitenen J. A. B., van. A Contribution to the Critical Edition of the Bhagavadgita // JAOS. 1965. Vol. 85; Singh M. P. The Ethical Philosophy of the Gita: A Comparative and Crit. Study of the Interpretations of Tilak and Ramanuja. Calcutta, 1996; Пименов А. В. Дхарма для каждого: «Бхагавад-Гита» и становление индуизма // Древо индуизма. М., 1999. С. 195–221; Себребряный С. Д. Многозначное откровение Бхагавад-Гиты // Там же. С. 152–194.

Е. Н. Анисеева

БХАКТИ [санскр. bhakti — причастность, преданность, любовь (к богу)], одно из важных понятий *индуизма*, обозначающее преданность и любовь адепта (бхакта) к личному божеству; в более широком смысле — эмоционально-эстетическое и мистико-аскетическое служение одному богу.

Впервые Б. встречается в *Бхагавадгите*, где бхакти-марга (путь любви) назван одним из основных путей освобождения (*мокши*) наряду с джняна-маргой и карма-маргой. *Шанкара*, выдающийся представитель *адвайта-веданты*, ставил бхакти-маргу гораздо ниже джняна-марги (пути высшего знания и мистического созерцания), т. к. первый путь, связанный с личным богом и сохраняющий двойственность, с т. зр. Шанкары, целиком принадлежит иллюзорному миру (*майе*); второй путь избавляет от иллюзорности, рассеивает *авидью* (неведение) и проясняет подлинную реальность чистого, недвойственного и безличного абсолюта Атмана-Брахмана. Полемицирующий с Шанкарой *Рамануджа*, основатель вишишта-адвайта-веданты, считает Б. главным путем к мокше, ибо он реально (а не иллюзорно) выводит адепта из *сансары* (цепочки бесконечных перерождений), ликвидирует *авидью* и через общение бхакта с личным богом (культовым вариантом *аватары*) возносит человека к богу-создателю *Ишваре*, к-рый тождествен безличному Брахману. Рамануджа утверждает также истинную реальность божества, как личного, так и безличного, к-рое ставит выше первого.

В XIII–XVI вв. Б. широко распространилось в Индии в виде «движений бхакти», принимавших часто межкастовый или межконфессиональный характер (в т. ч. породивших *сикхизм*). К «движениям бхакти» относятся: ниргун-Б. («бескаче-

ственное», в основном межконфессиональное) и сагун-Б. («определенного качества», или конфессиональное, т. е. индуистское). Сагун-Б. в свою очередь имеет различные направления, в т. ч. кришнаитское и рамаитское. К ниргун-Б. принадлежат поэты-мистики (санты), по духу близкие суфиям, их творчество частично вошло в священную кн. сикхов «Ади грантх». Один из сантов, легендарный Кабир (ок. 1440–1518), призывал преодолеть индуистско-мусульм. различия и почитать единого высшего и в конечном счете безличного бога, не требующего никакого внешнего культа, а только аскетического подвига и горячей сердечной любви, в к-рой растворяется адепт. При обращении к богу Кабир намеренно использует как индуистские имена (Ниргун, Атма, Анант, Рам и т. д.), так и мусульманские (Аллах, Карим, Эмир и т. д.). К кришнаитскому Б. относятся произведения Чайтани, *Валлабхи*, а также мн. др. поэтов и философов, учивших преимущественно в традициях веданты о любовно-духовном союзе человека и бога, образом и символом к-рого выступает страсть пастушки к Кришне, аватаре Вишну. В учении пушти-марг мокша заменялась высшим состоянием любовного переживания единства человека с Кришной (состояние «пушти» — божественной поддержки), но при этом личность человека и личность бога не сливались друг с другом. Кришнаитское движение Б. носило довольно демократический характер, т. к. в их общины принимали низкороджденных и мусульман; рамаитское имело демократическую направленность только в отношении языка (способствовало развитию местных разговорных практиков в отличие от древнего священного санскрита), не касаясь кастовой системы. Крупнейшим представителем этого движения является Тулсидас, автор поэмы «Рамачаритаманаса». Он воспевал все пути, ведущие к мокше, включая преданность личному богу-«спасителю» Раме, аватаре Вишну, и реставрировал традиц. индуистские ценности во главе с кастовым делением. Рамаитское Б., как и др. течения, модернизировало индуизм и через культ мн. его представителей (Кабира, Тулсидаса и др.) стало частью его «ортодоксальной» традиции. Однако у совр. индусов понятие





Б. снова оказалось на периферии религ. сознания, а общины весьма немногочисленных последователей Б. больше похожи на секты.

С метафизической т. зр., суть Б. как учения — теизм, но, поскольку личного бога в его абсолютном значении инд. религии не знают, то бог здесь становится личностным только по отношению к бхакту. Кроме того, личность бхакта растворяется в мокше, признаваемой высшей целью в большинстве учений Б. (кроме пушти-марг), поэтому переживание любви к богу здесь не самоцель, но средство, «путь». Если же высшая цель — состояние пушти (т. н. созерцательное Б.— садхана-Б. и др.), то личностные свойства бога сохраняют свое значение только для бхакта, а суть Кришны как аватары Вишну по-прежнему безлична. Границы инд. (как и всякого языческого) теизма т. о. простираются лишь до функционального, атрибутивного понимания личности и не охватывают субстанциональную, ипостасную концепцию бога как личности. Лит.: Devotional Poets and Mystics / Ed. V. Raghavan. New Delhi, 1978; Pande S. Medieval Bhakti Movement. Meerut, 1989; Love Divine: Stud. in Bhakti and Devotional Mysticism / Ed. K. Werner. Richmond, 1993; Бхакти — религия любви: Сб. мат-лов науч. конф. М., 1995; Вашина Е. Ю. Средневековый мистицизм // Древо индуизма. М., 1999. С. 222–245.

Е. Н. Анисеева

БЫКОВСКИЙ Михаил Доримедонтович (29.10.1801, Москва — 9.11.1885, там же), рус. архитектор, преподаватель, живописец и график, один из родоначальников архитектурной реставрации в России (Чудов мон-рь и Архангельский собор Московского Кремля).

Род. в семье столяра и резчика по дереву, обучался архитектуре у Д. И. Жилярди, с 1818 г. работал его помощником. От имп. АХ получил звание архитектора (1828), за проект «Карантин при морском берегу на 250 человек» удостоен звания академика архитектуры (1831). С 1823 г. преподавал в Московском дворцовом архитектурном уч-ще (МДАУ), с 1832 г. член конференции МДАУ, в 1836–1842 его директор. В кон. 20–30-х гг. Б. разработал новый устав для МДАУ и перестроил систему образования архитекторов на основе принципов проектирования. Речь, произнесенная им на торжественном акте в МДАУ в 1834 г., была программной для раз-

работки романтического стиля в архитектуре. Один из основателей художественного класса в Москве (в 1844; в посл. МУЖВЗ). В том же году он был назначен чиновником особых поручений при московском генерал-губернаторе и активно включился в процесс реконструкции и благоустройства Москвы, направленный на выявление национального своеобразия города. Средоточие городского ансамбля должны были стать Кремль, окруженный колокольнями мон-рей, и храм Христа Спасителя. Б. принимал участие в составлении проекта перестройки района, примыкавшего к площади Тверской заставы (1838), проектировал Духовную семинарию (проект 1836 был изменен), богадельню Горихвостова (1837), Мещанское уч-ще, Земледельческую школу (все — 1840) и др.

В 1838 г. Б. стал членом комиссии совета по постройке в Москве храма Христа Спасителя. В 1842 г. был назначен старшим архитектором Попечительского совета заведений общественного призрения, руководил строительством и поддержанием в порядке больниц, приютов, богаделен, домов призрения, смиренных, работных домов и др. По проекту Б. был перестроен Опекунский совет (1846), сооружены Странноприимный дом в Хамовниках секунд-майора А. Ахлебаева (1849) и Рогожская богадельня (1854). В 1847 г. был назначен старшим архитектором Воспитательного дома, в 1853–1857 гг. занимался его перестройкой.

По мнению Е. И. Кириченко, впервые с петровских времен храмовое строительство в творчестве Б. приобрело самостоятельное значение. Ряд московских построек, выполненных по проектам Б. (коло-

кольня Страстного мон-ря (проект 1849, не сохр.), ц. Св. Троицы на Грязех (проект 1856, перестроена), ц. св. Никиты мученика в Ст. Толмачах (проект 1857, не сохр.), колокольня Никитского мон-ря (проект 1860, не сохр.)), играли важную градостроительную роль, организуя архитектурно-художественное пространство Москвы. Программным произведением Б. в стиле романтизма явился мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи (проект 1859, перестроен), представлявший собой сплав античного и ренессансного наследия, рус. классицизма и древнерус. зодчества.

К др. группе построек относятся храмы, включенные Б. в ранее созданные живописные нерегулярные ансамбли: церкви с больничными палатами во имя Сошествия Св. Духа в Зачатьевском мон-ре (проект 1846, не сохр.) и св. Алексия, человека Божия (проект 1853, перестроена), в Новоалексеевском мон-ре, ц. Воскресения Христова в Покровском мон-ре (проект 1846), Владимирский собор и трапезная ц. в Спасо-Бородинском мон-ре (проект 1851). В постройках Спасо-Бородинского мон-ря сближаются рус. архитектурные традиции (пятиглавие) и визант. (усложнение объема здания по сторонам цилиндрическими выступами-апсидами). При перестройке ряда московских монастырей им были использованы традиционные формы московского допетровского зодчества (колокольня Страстного мон-ря и ц. св. Никиты мученика в Ст. Толмачах, комплекс Иоанно-Предтеченского мон-ря в Москве) и готические формы западноевроп. архитектуры.

В 30–50-х гг. Б. выполнял проекты для создания и перестройки ряда загородных поместий. Его лучшим произведением в этой области стало Марфино, усадьба гр. Паниных, перестроенная в 1831–1845 гг. в роман-



*Интерьер собора
в Иоанно-Предтеченском
мон-ре в Москве.
Фотогипс. XIX в. (РГБ)*

тическом стиле. Б. также проектировал иконостасы, создавал живописные панорамы, театральные декора-





Церковь в честь
Владимирской иконы Божией Матери
в Спасо-Бородинском мон-ре. 1851–1859 гг.
Фотография. 2000 г.

ции, предметы прикладного искусства, мебели, утвари. В 40–50-х гг. перedelывал интерьеры в Останкинском дворце, в домах гр. Шереметевых на ул. Воздвиженке и Никольской, др. частных особняках.

В 1860 г. Б. отказался от должности старшего архитектора Приказа общественного призрения, затем покинул службу в Воспитательном доме и при московском генерал-губернаторе, ограничившись частной практикой. В 1867 г. Б. стал организатором и первым председателем МАО. В кон. 60-х гг. теоретические воззрения Б. на сущность архитектуры пополнились идеями о стилеобразующем значении строительных материалов и конструктивных особенностях строения. Б. искал новые стилевые решения, используя наследие неклассической архитектуры, что получило распространение в эпоху эклектики. Похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве.

Соч.: Речь о неосновательности мнения, что архитектура греческая, или греко-римская, может быть всеобщей и что красота архитектуры основывается на пяти известных чинположениях. М., 1834.

Арх.: ГИМ ОАГ. Р–1560. Папка 19. Р–2859, 2860; ГИМ ОПИ. Ф. 327. Д. 5, 15, 16; РГАДА ДО. Д. 16092. Л. 1; Д. 16118. Л. 90–91; Д. 16124. Л. 33–34; Д. 46992 Л. 44 об.; Д. 47013. Л. 24 об.; Д. 47028. Л. 36; Оп. 50. Д. 7253; РГИА. Ф. 789. Оп. 1. Д. 1218. Л. 2–3; ЦГИАМ. Ф. 4. Св. 1110. Д. 262. Л. 18; Ф. 16. Оп. 7. Д. 89603. Л. 62, 128, 139 об.; Оп. 24. Д. 988; Ф. 54. Оп. 184. Д. 16. Л. 1, 2; Ф. 163. Оп. 4. Д. 399. Л. 96; Ф. 459. Оп. 1. Д. 4283. Л. 1, 2; Ф. 2186. Оп. 1. Д. 1.

Ист.: Московский некрополь / Сост. В. И. Сантов, Б. Л. Модзалевский. СПб., 1907. Т. 1. С. 161; *Быковские Н. М. и К. М.* М. Д. Быков-

ский // Рус. художественный архив. 1892. Вып. 1. С. 3–6; Вып. 2. С. 70–79.

Лит.: Ист. записка о деятельности МАО за первые 30 лет его существования, 1867–1897. М., 1897; Речь М. Д. Быковского. Жизнь и архитектурная деятельность М. Д. Быковского // Торжественное чествование 29 окт. 1901 г. столетней годовщины со дня рожд. М. Д. Быковского. М., 1903; *Дьяконов М. В.* К биограф. словарю моск. зодчих // Рус. город. М., 1976. Т. 1. С. 286–287; *Гумбург Ю.* Михаил Быковский. М., 1988; *Кириченко Е. И.* Михаил Быковский. М., 1988; *Быковский М. Д.* // ЗМВЭМН. 1998. С. 46–48.

Е. Э. Спрингис

БЫКОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Покрова Пресвятой Богородицы женский монастырь*, в с. Быково Некоузского р-на Ярославской обл.

БЫРНОВА [румын. *Viņnova*], муж. мон-рь Румынской Православной Церкви в одноименном селе, в окрестностях г. Яссы. В 1626–1629 гг. мон-рь возводил молдав. господарь Мирон Барновский, завершил строительство господарь Евстратий Дабижа в 1665 г. Главный престол церкви был освящен во имя вмч. Георгия. Церковь двуглавая, одна из глав, четырехгранная, массивная, расположена над притвором, др., венчающая храм, декорирована и имеет более изысканную форму. Стены сложены из обработанного камня, их убранство напоминает орнаментику храмов монастырей Солка и Драгомирна благодаря наличию пояса в виде переплетающегося двойного или тройного шнура по периметру здания. По углам притвора имеются массивные контрфорсы. Церковь не расписана. В притворе у юж. стены и частично в самой стене 2 надгробных плиты на захоронениях молдав. господаря Е. Дабижи (1666) и его дочери Марии. Восстановлен Б. в 1991 г. Вблизи храма находятся каменные палаты господаря, построенные одновременно с мон-рем; массивная башня у ворот служит колокольней.

Свящ. *Ион Викован*

БЫСТРЕЕВСКИЙ Константин Андреевич (20.05.1889, С.-Петербург — 4.11.1979, там же), прот. Род. в семье псаломщика (впосл. протоиерея). В 1911 г. окончил Новгородскую ДС и был определен псаломщиком к Троицкой кладбищенской ц. Петергофа. 30 окт. 1911 г. рукопо-

ложен во диакона, 8 февр. 1914 г. — во священника, 25 янв. 1919 г. назначен настоятелем Троицкого храма. В 1921 г. награжден золотым наперсным крестом. С 21 февр. 1921 г. по 10 июля 1929 г. был настоятелем Знаменской ц. в Ст. Петергофе и приписанных к ней Троицкой, Серафимовской (при подворье Серафимо-Дивеевского мон-ря), Лазаревской и иконы Божией Матери «Умиление» церквей. В 1918–1925 гг. член благочиннического совета, духовный следователь благочиния. 10 дек. 1925 г. Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)* возведен в сан протоиерея. Вокруг Б. образовался широкий круг духовных детей. В нояб. 1928 г. отделился от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, присоединился к иосифлянам (см. ст. *Иосиф (Петровых)*), был запрещен в священнослужении Петергофским еп. *Николаем (Ярушевичем)*. Арестован 10 июля 1929 г. в Петергофе по обвинению в распространении контрреволюционной лит-ры, заключен в ленинградскую тюрьму. 3 сент. 1929 г. приговорен к 3 годам ссылки, выслан в Сибирь. В 1929–1935 гг. жил в г. Тара Омской обл., работал маляром; с 1 авг. 1935 г. — в Новгороде; 14 авг. 1941 г. эвакуирован в Шарангский р-н Кировской обл., работал бухгалтероминструктором в колхозе «Авангард»; в окт. 1945 г. поступил в областной отдел архитектуры в Новгороде на должность главного бухгалтера.

27 мая 1946 г. принят в общение с Московской Патриархией без покаяния и разрешен в священнослужении митр. *Николаем (Ярушевичем)*, 6 нояб. 1946 г. зачислен в клир кафедрального Николо-Богоявленского собора Ленинграда, в 1948–1949 и 1953–1958 гг. состоял ключарем храма. 9 дек. 1954 г. назначен епархиальным духовником для ставленников. 1 дек. 1958 г. переведен настоятелем в Смоленскую кладбищенскую ц. Ленинграда. С 9 февр. 1959 по 20 марта 1962 г. — помощник благочинного 2-го городского округа. С 22 мая 1964 по 22 апр. 1967 г. состоял членом Ленинградского епархиального совета. С 13 дек. 1967 по 11 янв. 1973 г. руководил богослужебной практикой учащихся ленинградских духовных школ. С 11 янв. 1973 по 1 сент. 1975 г. духовник ЛДА,

Ленинградской митрополии и Епархиального управления. В 1973 г. награжден орденом св. Владимира 2-й степени. Согласно устному свидетельству бывш. ректора ЛДА прот. Владимира Сорокина, для Б. было характерно ярко выраженное эмоциональное восприятие правосл. веры и умение передать его молящимся в храме; в глазах студентов ЛДА Б. был «неколебимым столпом Православия». 29 окт. 1975 г. ушел за штат по болезни.

Арх.: Архив С.-Петербургской епархии. Личное дело; ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 39. Л. 128; Д. 73. Л. 3; Воспоминания В. В. Дягилева. Л., [1980-е.] Ркп. (Кострома, семейный архив).

Лит.: Сорокин В., прот. Некролог // ЖМП. 1980. № 9. С. 44; Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воду слез...». М., 1998. С. 58, 299; Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 192, 302.

М. В. Шкаровский

БЫТИЕ, первая книга *Пятикнижия Моисея*, содержащая повествование о творении мира, начальной истории человечества и израильских патриархах.

Название. Евр. название книги בְּרֵאשִׁית («Берешит» — В начале) соответствует обычной для Др. Востока традиции именования книг в соответствии с первым словом. В эллинистическом иудаизме она называется «Генесис» (Происхождение) в соответствии с темой книги; по всей видимости, это сокращение от Γένεσις τοῦ κόσμου (происхождение мира). Таким же образом устанавливается название книги у 70 толковников (LXX): Γένεσις τοῦ κόσμου в *Александрийском кодексе* либо просто Γένεσις, как в большинстве греч. рукописей. В Септуагинте словом γένεσις передается древнеевр. слово תּוֹלְדוֹת *tōledōt* (родословие, происхождение — 2. 4; 5. 1; 6. 9 и др.), к-рое стоит в начале целого ряда повествований, обозначая тем самым основную тематику этой книги (см. ниже). Из греч. это название перешло в лат. переводы Б. (*Liber Genesis* в *Вульгате*) и затем в др. европ. языки. В *Пешитте* эта книга названа «Сифра да брита» (сир. כְּתוּבַת בְּרֵאשִׁית) — «Книга творения». Рус. и слав. наименование этой книги — «Бытие» является переводом греч. названия Γένεσις. Дополнительный заголовок «Первая книга Моисея» указывает на традиц. представление об авторстве книги.

Текст. Существуют 4 основных текстовых свидетельства Б.: Масоретский текст (МТ), Самаритянское Пятикнижие, Септуагинта и небольшие фрагменты книги, обнаруженные в *Кумране*, наиболее древние из имеющихся рукописей (III в. до Р. X.— I в. по Р. X.) (*McCarter. Textual Criticism. P. 82–88; Davila Manuscripts*). В целом МТ не претерпел значительных изменений, однако существует много более ранних вариантов чтения, засвидетельствованных др. версиями (см.: *Tov. Text-critical Use of the Septuagint*). Интересные варианты представлены в *глоссах*, содержащихся в МТ, но отсутствующих в др. источниках; эта категория разночтений отражает то, как развивался евр. текст, несмотря на консервативную традицию переписчиков (см.: *Tov. P. 307–309*).

В соответствии с масоретским делением текста (см. ст. *Библия*) кн. Б. содержит 91 параграф: 43 открытых (петухот) и 48 закрытых (сетумот). В христ. традиции, возникшей не ранее XIII в., текст Б. делится на 50 глав.

Структура и содержание. Книга состоит из 2 неравных по объему частей: первые 11 глав содержат рассказ о творении мира и человека и начальной истории человечества; др. часть (12–50) излагает историю богоизбранного народа в лице его родоначальников-патриархов: Авраама, Исаака, Иакова и Иосифа.

Генеалогии. Основную роль в создании целостной структуры книги играют приводимые в Б. генеалогические списки, к-рые превращают собрание различных преданий и рассказов в единую Свящ. историю. Важнейшие из них предварены своего рода заголовками (толедот-фор-

мулами) — אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת *'ele tōledōt* (в Синаодальном переводе: «вот родословие», «вот житие» или «вот происхождение»); за этой вводной формулой следуют либо собственно генеалогические списки (5. 1; 10. 1; 11. 10; 25. 12 и 36. 1 (9)), либо повествования о событиях (2. 4; 6. 9; 11. 27; 25. 19 и 37. 2). В кн. Б. можно выделить генеалогии 2 видов. «Вертикальные», прослеживающие одну линию потомков, встречаются в 5. 1–32 (от Адама до Ноя) и в 11. 10–26 (от Сима до Фарры). «Горизонтальные» генеалогии, остающиеся второстепенными к избранной линии потомков, показывают отношения различных подгрупп в рамках одной семьи: в 10. 1–31 перечисляются потомки сыновей Ноя — Иафета, Хама и Сима вместе с указанием ареала их расселения; в 25. 12–17 приводится список потомков Измаила, а в 36. 1–34 — список потомков Исава также с кратким описанием географического ареала. Функция вертикальной генеалогии — проследить непрерывную линию потомков от Адама до Иакова и обозначить рамки, в к-рые включаются повествования о патриархах. Так, в 5. 1–32 дается список потомков Адама вплоть до Ноя и в 6. 9 толедот-формула вводит рассказ о потопе и сыновьях Ноя, о к-рых речь пойдет в следующих главах. В 11. 10 избранная линия потомков продолжается от Сима до Фарры, а в 11. 27 вводятся рассказы об Аврааме. В 25. 19 основная линия возобновляется с Исаака и вводится повествование об Иакове. И наконец, в 37. 2 та же формула продолжает историю семьи Иакова, вводя в нее повествования об Иосифе и Иуде (38). Толедот-формула придает книге композиционную целостность и наглядно показывает единство Свящ.

истории, о к-рой повествует кн. Б. В 2. 4 этой же формулой вводится рассказ о создании пер-

Сотворение человека. Роспись церкви в честь Воскресения Христова в Тутаеве. 80-е гг. XVII в.



вых людей, что позволяет связать творение мира с последующей историей человечества.

Содержание. В начале книги (1. 1 – 2. 4) бытописатель повествует о творении мира и человека. Этот раздел из 6 абзацев рассказывает о 6 днях творения и о 7-м, «священном», — дне покоя Божия (2. 2), который является кульминацией повествования. В этом тексте, четко структурированном повторяющимися формулами («и сказал Бог», «и стало так» и т. п.), заметен определенный параллелизм между рассказами о 3 первых и 3 последующих днях творения: 1 и 4 (свет — светила), 2 и 5 (море и небеса — рыбы и птицы), 3 и 6 (земля (и трава) — наземные животные и человек) (1. 26–31).

Дальнейшее повествование о начальной истории человечества и патриархах вводит 10 заголовками (толедот-формулами). 1-й, «вот происхождение неба и земли» (2. 4 – 4. 26), предваряет рассказ о творении первых людей, описание жизни *Адама* и *Евы* в Едемском саду, их грехопадения и изгнания из Едема (2. 4 – 3. 24), истории сыновей первозданного Адама *Каина* и *Авеля*, братоубийства (4. 1–16) и рождения *Сифа* (4. 25–26).

2-й, «вот родословие Адама» (5. 1 – 6. 8), открывает список прототцев от Адама до Ноя (5. 3–32), рассказ о браках «сынов Божиих» с «дочерьми человеческими» (6. 1–4) и о том, как умножилось зло на земле (6. 5–8).

3-й — «вот житие Ноя» (6. 9 – 9. 29). После краткого сообщения о Ное, его сыновьях и его праведной жизни (6. 9–10) следуют повествования о спасении семьи Ноя от вод всемирного потопа (6. 11 – 8. 22). Когда умножилось зло на земле, только один человек «обрел благодать пред очами Господа» — Ной, потомок Адама в 9-м колене (6. 1–8). Бог, решивший насладиться на людей за их развращение потоп, предупреждает Ноя (6. 9) о предстоящей катастрофе и велит построить *ковчег*, в который тот вводит по паре всех животных (6. 19) (по 7 пар культово чистых животных и по паре культово нечистых — 7. 2–3), а затем входит сам со своей семьей. В водах потопа гибнет все живое на земле (7. 17–24); когда вода начинает убывать, ковчег останавливается «на горах Араратских» (8. 1–4). Убедившись, что поверхность земли обсохла, люди и звери выходят из ковчега (8. 14–19). Ной приносит Гос-



вым патриархом израильского народа.

После 6-го заголовка, «вот родословие Фарры» (11. 27–32), и списка

Строительство Вавилонской башни. Мозаика собора в Монреале. Сицилия. XII в.

членов его семьи следует цикл рассказов об Авраме, сыне Фарры, и *Лоте*, внуке Фарры

поду жертву всесожжения, и Господь заключает с Ноем и его семьей *завет* (9. 1–17). От сыновей Ноя, Сима, Хама, Иафета, «населилась вся земля» (9. 18–19). Далее следует рассказ о преступлении Хама, осмеявшего спящего нагим Ноя. Ной благословляет Сима и Иафета и проклинает Ханаана, сына Хама и родоначальника ханааней, определив им рабский удел (9. 20–27).

4-й, «вот родословие сынов Ноевых: Сима, Хама и Иафета» (10. 1 – 11. 9), по сути представляет список народов Др. Ближ. Востока (гл. 10). К нему примыкает рассказ о башне «высотой до небес», строители которой хотели «сделать себе имя», и о том, как у народов, рассеянных Господом по всей земле, появились разные языки (11. 1–9) (см. ст. *Вавилонская башня*).

5-й, «вот родословие Сима» (11. 10–26), вводит краткое описание потомков Сима до 10-го поколения от Ноя (до *Фарры*), т. е. поколения *Авраама*, к-рый избран стать пер-

Ноев ковчег. Роспись ц. во имя свт. Николая Мирликийского («Никола-Надеина») в Ярославле. 1641 г.



(12–25). Во исполнение повеления Господа Аврам вместе со своей женой Сарой, племянником Лотом, со всем имуществом и людьми отправляется в землю Ханаан, к-рую Бог обещает отдать его потомству (12. 1–9). Голод заставляет Аврама искать пристанища в Египте, где он выдает Сару за свою сестру, чтобы не быть убитым, когда фараон востребует ее в свой гарем. Целомудрие Сары чудесно защищено Богом, и Аврам с семьей возвращается в Ханаан (12. 10–20). После возвращения из Египта Аврам и Лот поселяются в разных частях Палестины; Аврам у дубравы *Мамре*, близ Хеврона, ставит жертвенник Господу (гл. 13). Во время нашествия вост. царей Аврам во главе вооруженных слуг совершает поход против царя Элама и его союзников и спасает Лота (14. 1–16). По возвращении он получает от *Мелхиседека*, священника Салима, благословение и дар хлеба и вина (14. 17–24). Аврам не имеет детей и уже готов назначить наследником своего слугу *Елиезера*, но Господь, заключая с Аврамом завет, обещает ему потомство, к-рое наследует «землю, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата» (гл. 15). Бездетная Сара отдает мужу в наложницы свою служанку *Агарь*, чтобы зачатое дитя считалось ребенком госпожи; у Агари рождается сын *Измаил* (гл. 16). Следует новое явление Господа Авраму, сопровождающееся требованием: «Ходи предо Мною и будь непорочен» (17. 1) и дарованием ему и его жене новых имен — Авраам и *Сарра* (17 гл.). Бог заключает с Авраамом «завет вечный», наследниками к-рого будут его потомки. Знаком завета должно служить *обрезание* всех младенцев



сыновья начали биться в утробе, Ревекка спрашивает об этом Бога, и Он отвечает: «Два племени во чре-

*Мелхиседек
благословляет Авраама.
Роспись и. в честь
Воскресения Христова
в Тутаеве. 80-е гг. XVII в.*

ве твоём, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается

сильнее другого, и старший будет служить младшему» (25. 23). Первым появился на свет Исав (первородный), «потом вышел брат его, держась рукою своею за пятю Исавы» (25. 26). Воспользовавшись тем, что Исав голоден, Иаков покупает у него за «чечевичную похлебку» право первородства (25. 27–34). Господь дважды подтверждает Свое обетование благословения, многочисленного потомства, земли и Своего покровительства Исааку, оказавшемуся из-за голода в филистимском г. Герар (26. 1–33). Затем следует краткое сообщение о 2 первых женах Исавы (26. 34–35).

По совету матери Иаков приносит состарившемуся и ослепшему отцу еду, выдавая себя за Исаву, — так обманом Иаков получает от отца благословение, предназначенное пер-

*Праотец Авраам.
Фрагмент композиции «Страшный Суд».
Роспись Успенского собора во Владимире.
1408 г. Мастер Андрей Рублёв*



венцу (27. 1–45). Спасаясь от гнева брата-близнеца, Иаков отправляется в Харран, к родным его матери Ревекки (27. 46 — 28. 5). По дороге в месте, к-рое он затем назвал *Вефиль* (Дом Божий), Иаков видит вещий сон: лестница, стоящая на земле, касалась неба и по ней восходили и нисходили ангелы; Господь, стоящий на лестнице, предрекает Иакову обилие потомства и обещает свое покровительство (28. 10–22).

Живя у своего дяди по матери *Лавана*, Иаков полюбил его младшую дочь Рахиль и отслужил за нее дяде 7 лет. Но Лаван обманом дал ему в жены старшую дочь Лию (29. 1–30). От 2 дочерей Лавана и от 2 его служанок у Иакова рождаются 11 сыновей и дочь Дина (29. 31 — 30. 24). После рождения сына Иосифа Иаков решает вернуться из Месопотамии в родную землю. Не простившись с Лаваном, Иаков уходит, но Лаван догоняет их и пытается отыскать у них идола богов (*терафимы*), тайно увезенные Рахилью, но той удается скрыть их от Лавана. Во время ночевки в месте, к-рое позднее названо Иаковым *Пенуэл*, с Иаковым борется Бог (евр. שׁכַּן — Некто), который так и не может одолеть Иакова, повреждая ему только бедро. Боровшийся с Иаковым дает ему новое имя Израиль и благословляет его (как первородного сына) (32. 22–32). Иаков встречается с Исавом, примирившимся с ним (33. 1–17), и остается жить в Ханаане, в Сихеме. Но после насилия, совершенного сыном князя той земли над дочерью Иакова Диной, и мести его сыновей жителям города (33. 18 — 34. 31) Иаков покидает Сихем и по повелению Бога идет в Вефиль (35. 1–7). Под дубом близ Сихема он закапывает всех идолов чужих богов, а в Вефиле ставит жертвенник Господу, явившемуся ему в этом месте, когда он прежде в страхе перед братом бежал в Месопотамию. Бог утверждает Иакову новое имя Израиль и обетование о многочисленном потомстве и земле (35. 9–15). На пути из Вефиля в Ефрафу (*Вифлеем*) у Иакова и Рахили рождается младший, 12-й, сын *Вениамин*, Рахиль умирает при родах (35. 16–21). Имена 12 сыновей Иакова перечисляются в 35. 22–26.

Когда Иаков приходит к своему отцу в Мамре, тот умирает, и Иаков с Исавом погребают его (35. 27–29).

мужского пола (17. 10–14). Господь явился Аврааму еще раз в виде «трех мужей» у дубравы Мамре (гл. 18). Он обещает, что Сарра родит сына (18. 9–15). Бог уничтожает нечестивые города *Содом* и *Гоморру*, но спасает жившего в Содоме Лота (19. 1–29), к-рый становится предком моавитян и аммонитян (19. 30–38). Эпизод посягательства герарского царя *Авимелеха* на целомудрие Сарры полностью соответствует сюжету с фараоном (гл. 20). Во исполнение обетования Божия у 100-летнего Авраама и 90-летней Сарры рождается сын *Исаак* (21. 1–8). Авраам «отпускает» Агарь и Измаила (21. 9–21). Кульминация пути Авраама — испытание его веры: Бог повелевает принести в жертву Исаака (22. 1–19). Авраам повинуетя и лишь в последний момент ангел останавливает его; вместо Исаака в жертву приносится запутавшийся рогами в кустах баран (22. 9–13). Авраам вознагражден новым благословением Господа себе и своему потомству (22. 15–18). Следуют рассказы о смерти и погребении Сарры (гл. 23) и о том, как Авраамов раб привез Исааку невесту — *Ревекку* (гл. 24). Имена сыновей Авраама от 2-й жены *Хеттуры* перечисляются в 25. 1–6. Авраам умирает в возрасте 175 лет, и его погребают рядом с Саррой в пещере *Махпела* (25. 7–11).

7-й заголовок, «вот родословие Измаила», вводит список сыновей Измаила, за к-рым следует сообщение о смерти Измаила и об образе жизни его потомков — *измаильтян* (25. 12–18).

8-й заголовок, «вот родословие Исаака» (25. 19 — 35. 29), открывает рассказ о соперничестве сыновей Исаака, близнецов Иакова и *Исавы* (предка идумеев), начавшемся еще в утробе матери. Услышав, как ее

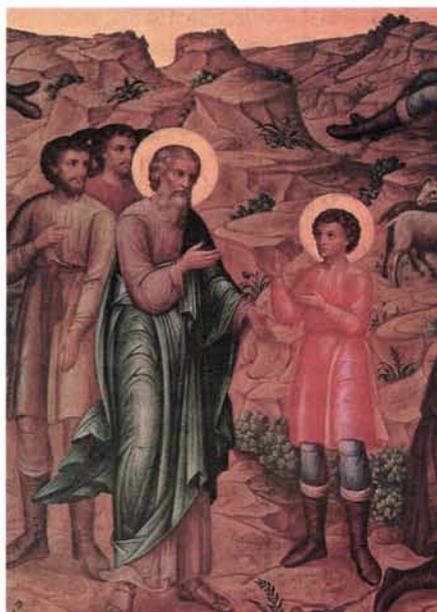


9-й заголовок, «вот родословие Исава» (36. 1–43), вводит частично дублирующие друг друга списки ближайших потомков Исава (36. 1–8, 9–14) и происшедших от них едомских кланов (36. 15–19, 40–43). К ним присоединены список хоррейских кланов, некогда обитавших в Едоме (36. 20–30), и перечень первых едомских царей (36. 31–39).

Последний, 10-й, заголовок — «вот житие Иакова» (37. 2 — 50. 26). Главный герой этой части — *Иосиф*, любимый сын Иакова. Особое положение Иосифа в семье навлекает на него зависть братьев, к-рая обостряется под впечатлением от 2 сновидений Иосифа. В них в растительных (снопы, связанные братьями, кланяются снопу, связанному Иосифом) и в астральных (солнце, луна и 11 звезд поклоняются Иосифу) образах было прозрачно обозначено первенство Иосифа в роду (37. 1–11). Братья решают отомстить Иосифу, и только заступничество Рувима (старшего из братьев) спасает его от гибели; Иосифа бросают в пустой колодез (ров) на медленную смерть. Иуда предлагает не губить Иосифа, но продать его купцам-измаильтянам. Иосиф продан измаильтянам, шедшим в Египет. Братья закалывают козла и обмакивают в его крови кетонет Иосифа, чтобы Иаков поверил, будто его сын растерзан зверями (37. 12–36).

Рассказ об *Иуде* (4-м сыне Иакова) и его снохе *Фамари* (гл. 38).

В Египте Иосиф продан *Потифару*, начальнику телохранителей фараона. Он скоро оказывается любимцем своего господина; Потифар доверяет ему управление домом. Жена Потифара влюбляется в Иосифа и требует удовлетворить ее вожделение, но Иосиф отвечает твердым отказом. В конце концов



*Иосиф с братьями и праотец Иаков.
Роспись Грановитой палаты
Московского Кремля. 1882 г.*

жена Потифара, оставшись наедине с Иосифом, хватает его за одежду, так что ему приходится бежать, оставив одежду в ее руках; эту одежду она использует, обвиняя его в покушении на ее целомудрие (39. 1–18). Потифар заточает Иосифа в темницу, «где заключены узники царя» (39. 19–23). В темнице оказались 2 царедворца — виночерпий и хлебодар фараона. Иосиф толкует их вещие сны: виночерпию, увидевшему во сне виноградную лозу с 3 ветвями, из гроздьев к-рой он выжал сок в чашу фараона, Иосиф предсказывает, что через 3 дня тот будет восстановлен в своем положении; хлебодару, к-рому снилось, что у него на голове 3 корзины с хлебными кушаньями для фараона, но птицы их расклевали, Иосиф предсказывает, что через 3 дня он будет казнен и плоть его расклюют птицы.

Оба предсказания исполняются (гл. 40).

Через 2 года фараон видит сон о 7 тучных коровах, пожранных

*Жена Потифара
обвиняет Иосифа.
Роспись Грановитой
палаты Московского
Кремля. 1882 г.*

7 тощими коровами, сон о 7 хороших колосьях, к-рые пожраны 7 иссушенными колосьями (41. 1–7). Жре-

цы и мудрецы Египта не могут истолковать сновидения; тогда виночерпий вспоминает об Иосифе, и фараон посылает за ним (41. 8–14). Приступая к истолкованию снов, Иосиф подчеркивает: «Это не мое; Бог даст ответ во благо фараону» (41. 16); смысл обоих вещей снов в том, что ближайшие 7 лет будут для Египта особенно плодородными, а за ними последуют 7 лет неурода. Поэтому фараон должен заблаговременно назначить «мужа разумного и мудрого» для сбора по всей стране избытка хлеба в годы изобилия, чтобы запасы помогли выдержать голодные годы (41. 15–36). Фараон дарует Иосифу исключительные полномочия, ставя его «над всею землею Египетскою» (41. 41), и отдает в жены египтянку Асенефу, дочь Потифера, «жреца Илиопольского» (41. 42–45).

Наступают 7 лет изобилия, во время к-рых у Иосифа рождаются сыновья *Манассия* и *Ефрем*; под управлением Иосифа по всему Египту собирают пятую часть урожая. В течение 7 лет голода Иосиф продает хлеб из житниц фараона египтянам и чужеземцам (41. 47–57).

Голод заставляет Иакова послать 10 своих сыновей (за исключением Вениамина) в Египет купить хлеб (42. 1–5). Иосиф оказывает братьям суровый прием, обвиняет в шпионских намерениях, заставляет рассказать о составе их семьи и требует, чтобы к нему явился младший брат Вениамин (единственный единоробный брат Иосифа) (42. 6–17). В конце концов он отпускает домой с хлебом всех, кроме оставленного заложником *Симеона*. Братья воспринимают ситуацию как наказание «за грех против брата», которого они некогда продали. Испытание продолжается: плата, внесенная братьями за хлеб, по приказу Иосифа тайно подложена в мешки с хлебом, что немало их смущает (42. 18–28). По возвращении домой переданное ими требование прислать Вениамина приводит Иакова в ужас (42. 29–38).

Однако голод снова усиливается, и Иуда просит отца отпустить Вениамина. Иаков соглашается, дав сыновьям дары для Иосифа и наказав вернуть найденное ими в мешке серебро. Иосиф на сей раз принимает братьев милостиво и устраивает пир, на к-ром оказывает Вениамину особое внимание (43. 1–34).





Накануне отъезда братьев он велит снова подложить в мешки плату за хлеб, а в мешок Вениамина — свою серебряную чашу. Едва пришельцы отошли от города, их нагоняют вестник, обвиняет в краже чаши и, учинив обыск, находит ее (44. 1–13). Братья возвращаются в дом Иосифа, и Иуда выражает готовность стать его рабом, лишь бы был отпущен Вениамин (44. 14–34). Тогда Иосиф открывает себя братьям. Он велит им возвращаться домой, чтобы передать отцу приглашение переселиться со всем родом в *Гесем* — пограничную вост. часть Н. Египта (45. 1–15). Фараон разрешает Иосифу снабдить братьев колесницами для перевозки людей (45. 16–24).

Весь род с Иаковом во главе перекочевывает в Египет (46. 1–27). Иаков, как отец первого вельможи царства, представлен лично фараону; весь род благоденствует в Гесеме (47. 7–12). Благодаря мерам Иосифа против голода фараон делается полновластным владельцем всего Египта, за исключением храмовых земель (47. 13–26). Приближается смерть Иакова, к-рый призывает к себе Иосифа, благословляет его сыновей (гл. 48), а затем изрекает пророчества о судьбе 12 племен, происшедших от сыновей Иакова (49. 1–28). Тело Иакова Иосиф отдает мумифицировать по егип. обычаю и затем погребает в Ханаане, в пещере Махпела (50. 1–13). Окончательно примирившись с братьями и дожив до преклонного возраста, Иосиф умирает в Египте (50. 15–26).

Повествование заканчивается в преддверии самых важных событий ветхозаветной истории — исхода евреев из Египта и заключения завета Бога с евр. народом на горе *Синай*.

Богословие. Учение кн. Б. о Боге резко противостоит языческим представлениям Др. Востока. Неоднократно отмечалось, что библейский рассказ о человечестве от начала творения до потопа имеет параллели в др. древних источниках (напр., в месопотамских эпических поэмах об Атрахасисе и Гильгамеше или в мифе о потопе), однако, обращаясь к знакомой его современникам истории, бытописатель излагает новое учение о Боге и Его отношении с миром и человечеством: богооткровенные истины о Боге—Творце вселенной и человека, о предназначении человека, о его гре-

хопадении и последствиях этого, о Промысле Божиим, о начале домо-строительства спасения рода человеческого.

Бог Творец. В отличие от политеистических языческих религий народов Др. Востока, окружающих Израиль, в к-рых почиталось множество богов, в *Шестодневе* (1. 1 — 2. 3) Бог (אלהים) — единый всемогущий Творец вселенной, Который создал все существующее в ней простым повелением (включая небесные светила, к-рые язычники обожествляли). Евр. слово בראשית (в начале — 1. 1) в данном случае обозначает не порядковое или временное начало, но указывает на то, что мир призван к бытию с началом самого времени. Глагол ברא (ἐποίησεν), которым бытописатель описывает акт творения, в библейском языке обычно для обозначения человеческих действий не употребляется, но преимущественно в отношении к божественной деятельности для обозначения создания чего-либо, прежде не существовавшего.

Слова о творении Богом в начале «неба и земли» (1. 1), по согласному мнению правосл. толкователей, являются указанием на творение ангельского, духовного (שמים — небо) и видимого, материального, миров (*Лебедев*. С. 138). Др. косвенное указание на создание ангелов можно видеть в словах: «Так совершены небо и земля и все воинство их» (2. 1), где под «воинством» (צבאות) возможно понимать ангелов (см. статьи *Ангелология*; *Воинство небесное*).

Уже в первых стихах кн. Б. встречается понятие о «Духе Божиим» (רוח אלהים), носившемся над водою (1. 2), к-рый предстает как зидительная сила Божия, прилагающая свое творческое действие к перво-зданной материи. Мироздание получает благословение (1. 22) и одобрение Творца не только в отдельных видах (1. 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25), но и в целом: все, что Бог создал, «хорошо весьма» (1. 31).

Творение человека, грехопадение. В отличие от месопотамских мифов, повествующих о том, что боги создали людей, чтобы обеспечить себя пищей, в Б. человек есть главная цель Божественного творения. В словах бытописателя о создании в 6-й день первых людей по образу и подобию Божию показано особое достоинство природы чело-

века, выделяющее его из всего мироздания. Это подчеркивается тем, что создание человека совершается не по обычному для создания мира творческому слову, но непосредственным действием Самого Творца и после особого Божественного совета (1. 26). Человек творится из праха земного (עפר) и, подобно всему живому, называется «душою живою» (נפש חיה), но в отличие от прочих живых существ получает от Творца «дыхание жизни» (נשמה — Быт 2. 7) (см. статьи *Адам*, *Антропология*).

Рассказ о грехопадении человека дает ответ на вопрос о том, как возникло зло в мире, созданном благим Богом: мир вышел из руки Бога «хорошим весьма», но прародители, обитавшие в первозданном Едемском саду, к-рый Адам должен был «возделывать и хранить», не



Искушение Адама и Евы. Мозаика собора в Монреале. Сицилия. XII в.

устояли перед искушением змея-обольстителя, нарушили заповедь Божию, запрещавшую вкушать плоды *древа познания добра и зла*, — они ослушались Бога, захотели сами стать «как боги» (3. 5). Грех, т. о., получил свое начало как извне, вслед искушения от змея-обольстителя, так и от свободного произволения человека. Разрывается первый союз богообщения. Грех первых людей исказил образ Божий в человеке, он перешел т. о. на весь род человеческий (см. ст. *Первородный грех*).

В данном сюжете существуют др. темы: о вознаграждении и наказа-





нии, о единстве человеческого рода, об отношении к животным, к-рые созданы, подобно людям, из земли, о брачных установлениях и сущности моногамии (см. ст. *Брак*) и т. п.

Зло грехопадения усиливается личными грехами в потомках Адама и Евы. Бытописатель запечатлел это в рассказах о братоубийстве, совершенном Каином, и его изгнании в пустыню, о появлении рода «исполинов». В итоге — «земля растлилась пред лицом Божиим и наполнилась злодеяниями; ибо всякая плоть извратила путь свой на земле» (6. 11–12). Сила греха обнаруживается и после всемирного потопа: в преступлении Хама против своего отца (9. 22), у обитателей *Сеннаара*, попытавшихся построить башню до небес (11. 1–9), в развращении *Содома* и *Гоморры* (18. 20–20), в нечестии ханаанских племен (15. 16). Она не уничтожается и в потомстве Авраама (37; 34; 35. 22; 38; ср.: 49. 8–12).

Промысл Божий. Действие Промысла Божия в мире показано в кн. Б. достаточно ясно. Он понимается как творческая сила Божия, проявляющаяся в премудром устройении сотворенного и его дальнейшем сохранении. При создании мира Господь «поставил светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времян, и дней, и годов» (1. 14). Бог устанавливает законы природы и после потопа: «Впредь во все дни земли сияние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся» (8. 21, 22; ср. 9. 9–17). Во власти Господа судьбы целых народов и жизнь отдельного человека (2. 17; 6. 3; 7. 18–19; 8. 1, 21). По воле Божией прежде неплодные рожают потомков (17. 17 и след.; 18. 10 и след.; 21. 1 и след.; 25. 21; 30. 33). Он устраивает семейное благополучие (24; ср. 30. 27), хранит человека на всех его путях и в опасностях (21. 17; 28. 15; 32. 11–12; 35. 3; 48. 15–16), внимает молитве праведника (20. 7, 17; 18. 23–32; 24. 12 и след.; 25. 21), наказывает грешников (9. 5–6; 4. 9–15), исполняет пророческое благословение патриархов в судьбе их потомков (27. 7, 27 и след., 37 и след.; 48. 13 и след.; 49) и т. п. Даже увеличивающиеся с усилением греха наказания суда Божия в мире (всемирный потоп, смешение языков, гибель *Содома* и *Гоморры*) являются благом, т. к. пресекают зло.

Умножающиеся после потопа чудесные знамения и откровения Божии показывают праведникам попечение Божие об их судьбах. Из среды развращенного человечества перед потоком Господь усматривает праведного Ноя (7. 1) и Сам спасает его от вод потопа. После потопа Господь утверждает великий завет мира с Ноем и со «всякою душою живою» (9. 9–17). Он избирает праведного Авраама, ведет его в неведомую землю и утверждает вечный завет общения с ним и его потомками (17. 1–8). Обетования завета Божия и действия небесного промысла продолжают в жизни Исаака, Иакова и Иосифа. Бог патриархов (26; 28) пребывает с праведниками и покровительствует им (39. 3, 23), испытывает их веру (22. 1), защищает в опасностях (15; 28. 13–15) и награждает долголетием и благами жизни (15. 15; 17. 2; 25. 8).

Мессианское содержание кн. Б. В Бытописании встречаются некоторые ясные указания на спасение людей от власти греха и смерти как на буд. конечную цель домостроительства спасения человечества. Первое обетование (т. н. Первоевангелие) дано Богом сразу после осуждения прародителей: «...и вражду положу между тобою и между женою и между семенем твоим и между семенем ее, оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (3. 15). По согласному мнению правосл. толкователей, это проклятие змею (всего лишь орудию искушения прародителей) адресовано самому виновнику искушения — дияволу, и, т. о., под «семенем змея» здесь должно понимать всех ангелов сатаны (ср.: Мф 24. 41; Откр 12. 7, 9) и вместе с тем всех врагов домостроительства Божия. Как следствие этого «вражда» между «семенем жены» и «семенем змея» указывает на вражду между человеком и самим искушителем, а слова обетования о «семени жены», к-рое должно сокрушить царство змея, хотя и не указывают с очевидностью на личность Искушителя, суть пророческое указание «на будущую победу спасения над сатаною и всеми врагами царства Божия на земле» (*Лебедев*. С. 221).

В пророческом предсказании Ноя о судьбе его 3 сыновей после потопа союз Бога с человеком ограничивается сначала одним потомством Сима, а потомки Иафета лишь

впосл. должны стать благословенным избранным потомством (9. 25–27). Отвержение Хама (в лице его сына Ханаана), однако, не безусловно. Последующие обетования о благодатном семени яснее раскрывают идею домостроительства спасения людей. Благословенное потомство Авраама (одного из потомков Сима) должно стать предметом благословения для всех народов (12. 1–3). По согласному толкованию св. отцов и учителей Церкви (*Iust. Dial.* 138; *Euseb. Demonstr. L.* 2. 1; *Iren. Lion. Adv. Haer.* V 32), это обетование Аврааму имеет мессианское значение, и истинное исполнение его должно последовать лишь после рождения Христа Спасителя. В нем пророчески предрекается то время, когда проклятие Божие, с прародителей тяготеющее над человечеством, будет снято и для избранного Богом семени Авраама, его потомков, настанет время благословения Божия.

Данные патриархам обетования о благодатном и благословенном семени сосредоточиваются на личности Искушителя в пророчестве Иакова об Иуде: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов» (49. 8–12, особ. ст. 10). В иудейской, святоотеческой, средневек. традициях, а также в Новое время доминирует пророческо-мессианское толкование этого стиха; несмотря на нек-рые различия в понимании сложного евр. словосочетания *לְשֵׁבֶט שִׁלּוֹ* (греч. ἀποκεῖμενα ἄρσῆ, слав. «отложенная его»), весь стих толкуется как указание на установление нового мессианского порядка жизни, а евр. *šilō* — абстрактно как «Примиритель», что подтверждает и фраза «и Ему покорность народов».

Завет Божий. Завет Бога с человеком учреждается в раю, и непосредственно после падения получает свое начало новый союз богообщения. Первообетование о «семени жены», свидетельствуя людям о милосердии Божиим, должно было укрепить веру и сохранить союз человека с Богом. После всемирного потопа Бог избирает праведного Ноя как родоначальника нового человечества (9. 1–2). Благословение Божие к обновленному после потопа человечеству закрепляется Заветом с Ноем и его «потомством... и всякою душою живою... с птицами и со





скотами и со всеми зверями земными... вышедшими из ковчега». Вечный завет богообщения заключается с Авраамом и его потомками (12; 15; 17; ср.: ст. 20, 21; 26. 2–5; 35. 9–13). Избрание требует от самих праведников особых условий для пребывания в богообщении — это вера в Бога и надежда на его обетования. Верой праведный Ной «обрел благодать перед очами Господа» (6. 8–9), и Авраам «поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (15. 6). Для этого же Господь дает заповедь, к-рая должна служить законом для человечества (9. 3–4; 17. 1). Праведность Авраама и верность завету Господа служат основанием для исполнения всех тех обетований, какие даны ему и его потомству (26. 3–5).

Условием вступления в завет общения с Богом и пребывания в нем становится учреждение особых внешних форм богослужения, в частности приношение жертв (см. *Жертва*), а также обряд обрезания, как знамение поклонения избранного народа истинному Богу и знамение вечного завета.

Б. и литературная критика Библии (см. также ст. *Пятикнижие Моисея*). Результаты анализа текста Б. критическими методами, получившими развитие в библистике начиная с эпохи Просвещения, послужили исходной точкой для возникновения гипотез о лит. источниках Пятикнижия. Согласно наиболее распространенной «документальной» гипотезе, Б. (как и все Пятикнижие) окончательно возникло при соединении 3 лит. источников: яхвистского (J), элохистского (E) и священнического (P) кодексов в результате деятельности различных редакторов после возвращения евреев из вавилонского плена (кон. VI в. до Р. Х.). Нек-рые исследователи к этим 3 источникам добавляют также «автора обетований», к-рый внес ряд Божественных обетований в повествования о патриархах кодексов J и E. Аргументируя свою позицию, сторонники этой гипотезы опирались на различия в наименовании Бога (Яхве или Элохим), в языке и стиле (в лексике, грамматических формах, в характере стиля в целом), в религ. представлениях, обычаях, вопросах хронологии, генеалогиях и т. д., а также на повторение целых рассказов или отдельных деталей почти в каждом рассказе.

Появление данной гипотезы обычно связывают с именем парижского врача и библиста Ж. Астриюка, к-рый в 1753 г. опубликовал в Брюсселе свои «Предположения» об источниках, к-рыми мог пользоваться Моисей при создании Б. (*Conjectures sur les Mémoires Originiaux, don't il proit que Moysse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse: Avec des Remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures*). Астриюк считал, что Моисей использовал 2 основных источника: «А», в к-ром использовалось имя Элохим, и «В», в к-ром Бог именуется «Иегова». Дальнейшее развитие эта гипотеза получила прежде всего в Германии: проф. Гёттингенского ун-та И. Г. Эйхгорн распространил ее на все Пятикнижие (*Einleitung in das Alte Testament*. Reutlingen, 1780–1783). Важным шагом в создании классической теории источников Пятикнижия была работа К. Д. Ильгена (*Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Geschichte der Religion und Politik*. Halle, 1798). Он разделил Б. на 3 первоначально самостоятельных документа и отметил, что Второзаконие возникло как самостоятельный документ (сделав, т. о., попытку создать теорию 4 источников). Теория Ильгена нашла развитие в трудах Г. Гунфельдта (*Die Quellender Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*. В., 1853), он выделил 4 источника: 1-й элогистический источник, начинающийся с Быт 1 (Urschrift), — древнейший слой, содержащий последовательное повествование от творения до разделения земли Ханаана; 2-й, более поздний, элогистический источник с рассказами о патриархах; еще более поздний иеговистский источник, который, как и Urschrift, начинается с творения и выделяется употреблением имени Божия Иегова; кн. Второзаконие.

Существенную роль в этом исследовании сыграла работа В. М. Л. Де Ветте (1805), к-рый считал, что возникновение основной части Второзакония было связано с реформой царя Иосии по централизации культа в 622 г. (4 Цар 22–23). Этим был установлен первый фиксированный временной пункт для исторической локализации др. традиций, в зависимости от того, предполагают ли они существование мн. святилищ или

уже определены идеологией реформы Иосии. Используя сочинения Э. Ройсса, К. Г. Графа и А. Кюнена, нем. библист и ориенталист Ю. Велльгаузен начиная с 1876 г. подверг пересмотру сложившийся в то время образ истории религии и лит-ры Др. Израиля, показав, что священнический кодекс является самым поздним из предполагаемых источников Пятикнижия и более поздним, чем пророки, к-рые не упоминают культового закона Моисея. Согласно Велльгаузену, последовательность возникновения 4 источников такова: яхвист — IX в., элохист — VIII в., Второзаконие — VII в., священнический кодекс — VI в. (*Prolegomena zur Geschichte Israels*. В., 1883; *Die Komposition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*. В., 1894).

Несмотря на то что в дальнейшем исследователи этой проблемы столкнулись со значительными трудностями в точном распределении материала Пятикнижия, и в частности Б., по лит. источникам, с делением их на все более мелкие, а также с отсутствием твердой основы для точных датировок J, E, P (подробнее см. *Пятикнижие Моисея*), документальная гипотеза в модифицированных видах остается преобладающей в библейской науке (*Тантлевский*. С. 52–80).

Среди ее сторонников не было единого мнения о числе предполагаемых источников, времени их возникновения и объединения, и с кон. XVIII в. начинает развиваться гипотеза фрагментов (*Geddes A. The Holy Bible or the Books Accounted Sacred by Jews and Christians*. L., 1792; *Vater J. S. Kommentar über den Pentateuch*. Halle, 1802–1805). Согласно этой гипотезе, первоначально самостоятельные части, из к-рых составлено нынешнее Пятикнижие, представляют собой не повествование в целом от творения (или от Авраама) до смерти Моисея, но фрагменты, к-рые концентрировались вокруг отдельных тем или основных персонажей позднего Пятикнижия. Эти блоки в течение столетий имели каждый собственную историю развития. Первое объединение блоков предания, связанных определенной темой, в пространное повествование от творения до смерти Моисея произошло достаточно поздно в результате редакции в период ва-



вилонского плена или даже еще позднее.

Согласно «гипотезе дополнений», Пятикнижие в своей основе восходит к единому базисному тексту (от творения до смерти Моисея); этот единый документ со временем не раз дополнялся существовавшими письменно или устно фрагментами предания, к-рые давали ответ на те или иные вопросы времени или интерпретировали текст (Ewald H. 1840).

В нач. XX в. появилась концепция, сторонники к-рой обращали внимание прежде всего на предысторию библейского текста — устную традицию, существовавшую до ее фиксации в лит. источниках. Такой подход получил название «метод анализа литературных форм» (нем. Formgeschichte). Его приверженцы (Г. Гункель, М. Нот, Г. фон Рад) считали, что у истоков формирования предания стоят т. н. «малые единства» (Авраам, Исход, Синай и т. д.), имеющие различные функциональные «места в жизни» (Sitz im Leben); темы, составившие предания, имели различное региональное происхождение и распространение; соединение этих самостоятельных преданий произошло еще в догос. культу, а древнейший источник — яхвист явился результатом лит. оформления культового предания. Комментарий Гункеля на Б. (1901, 1917⁴), в к-ром материал Б. описывался как «собрание саг», дал импульс к научной дискуссии о содержании понятия «сага», его роли в истории возникновения и историчности преданий в Б. Гункель понимал под сагой раннюю форму поэтического рассказа о персонажах и событиях отдаленного прошлого, к-рый передавался устно. Основной функцией саг, по Гункелю, является этиологическое объяснение различных природных и исторических реалий, связанных с евр. предками-эпонимами — родоначальниками племен, от к-рых происходят их наименования. Согласно А. Жолле (Jolles A. Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe... Tüb., 1958²), сага есть эпический рассказ о семейных и бытовых реалиях (как и в исл. традиции), а не о политической и этнической ситуации, как предполагал Гункель. Этой т. зр. во многом следовали К. Вестерманн (1964, 1972, 1975) и с нек-рыми модификациями К. Кох (1964). Однако такой подход

также подвергается критике в совр. фольклористике, где модель исл. саги рассматривается как лит. жанр, характерный только для данной традиции (Van Seters. Abraham. P. 131 ff.). Ф. М. Кросс (Canaan Myth. 1973. P. 112) отметил, что форма устного предания, описанная А. Б. Лордом (Lord A. B. The Singer of Tales. Camb., 1960), в основном не подтверждает положение Гункеля о приоритете «малых единств» в развитии саги. Необходимость нового определения понятия «сага», основанного на совр. данных антропологии, а не на наблюдениях XIX в., от к-рых зависел Гункель, показал Б. О. Лонг (1976).

Основной целью Гункеля было проследить историю развития отдельных саг, и хотя он и рассматривал их различные комплексы и особенности взаимоотношений, история «больших единств» (Grosse Einheiten) предания во многом осталась неосвещенной. Новое направление исследований представлено прежде всего монографиями фон Рада (1938) и особенно Нота (1948). Их утверждения о том, что за текстом кн. Б. стоит длинная и сложная история устной или письменной традиции, получили широкое признание. Критику, однако, вызвала спекулятивность результатов попыток более детально описать эту историю. Напр., постоянное обращение Нота к конъектуральным исправлениям текста Б., не подтвержденным никакими рукописями. Тот же высокий уровень спекуляций характерен для большого числа монографий о Б. 60–70-х гг. XX в. (Childs B. S. An Introduction. P. 142).

В 60–70-е гг. как реакция на фрагментарность большинства историко-критических исследований Б. возникает тенденция в сторону археологических и исторических реконструкций в исследованиях Б., прежде всего в среде амер. ученых (Спайзер. 1964, Сарна. 1966; Ваутер. 1977). К археологическим аргументам в дискуссии об источниках и историчности материала кн. Б. прибегали еще в XIX в. Апологетическое направление (представленное в работах таких католич. и ортодоксальных протестант. теологов, как М. Дрехслер (1838), И. Г. Курц (1846), Л. Райнке (1859), Э. В. Хенгстенберг (1839, 1841), Франц Делич (1887), Э. Рим (1889), А. Клостерман (1893), Ф. Хоммель (1897) и

др.) отвергало выводы сторонников гипотез источников относительно авторства, времени происхождения и состава выделяемых документов. Мн. выводы зап. библеистов-апологетов были восприняты в рус. церковной науке. Большой популярностью пользовались переводы работ франц. авторов А. Арно (1870) и Ф. Вугуру (1897). В ряде работ рус. библеистов предлагались опровержения выводов о поздней датировке текстов Пятикнижия на основании результатов анализа языка Б. и данных библейской археологии (Ф. Елеонский. 1875; А. С. Царевский. 1889; П. Юнгеро. 1904, 1907 и др.).

Дискуссия о лит. истории возникновения Б. продолжалась и в XX в., основания для аргументов против гипотезы источников Пятикнижия давали новые исследования, к-рые ставили под вопрос критерии разделения материала на источники, выработанные лит. критикой. Были учтены существенные расхождения между евр. текстом и Септуагинтой, где встречается больше примеров употребления составного имени Божия. Эти выводы не подтверждают возможности использовать разное написание имени Бога как критерий для определения источников (И. Дазе (1912), Х. М. Винер (1910), Б. Д. Эрдманс (1908–1914)). Изучение лит. и эпиграфического материала, найденного при раскопках на Ближ. Востоке (особенно эпоса о Гильгамеше), также поставило под вопрос применение критерия выделения источников на основании вариативного использования имен Бога; в угаритской, вавилонской и егип. лит-рах периода от II тыс. до Р. Х. имеется много примеров употребления составных имен богов. Выделение отдельных источников в Б. на основании т. н. двойных повествований (напр., 1. 1–2. 4а и 2. 4б–25; 15 и 17; 16 и 21; 21. 22–34 и 26. 12–22; 28. 10–22 и 35. 15 и др.) также не находит подтверждения в древневост. лит-ре, т. к. двойные повествования оказываются распространенной особенностью стиля вавилонской, угаритской, греч. лит-р (от II тыс. до Р. Х. и позже). Достаточно точные, хотя и не дословные лексические повторения являются существенной особенностью библейской прозы. Изменения выражений и стиля не всегда связаны с изменением темы,



одно повествование может встречаться как в прозаической, так и в поэтической форме (ср. Руфь 4 и 5). Использование различий лит. стиля и несовпадение богословских концепций нек-рых частей текста в качестве критерия для источниковедческого анализа критиковались мн. исследователями древневост. лит-ры (см. Дж. Опп (1917), Э. Навиль (1916), А. Яхуда (1934), П. Хойниш (1930, 1947), Б. Якоб (1934), О. Т. Аллис (1972), М. Ф. Унгер (1972), К. Рабаст (1951), Е. Ш. Олдерс (1949), С. Х. Гордон (1967) и др.).

Альтернативное документальной гипотезе направление представлено сканд. школой, и прежде всего кн. И. Энгнелля «Введение в ВЗ» (*Gamma Testamentet, en traditionhistorisk inledning. Delen I. Stockholm, 1945*). Энгнелль строит свои доказательства на параллелях с араб. традицией сохранения устных преданий: содержание Б. (и всего Пятикнижия) сохранялось устно в течение всей эпохи до возвращения из вавилонского плена и было письменно зафиксировано в эпоху Второго храма.

У. Кассуто (1964) показал, что разделение на источники не имеет основания, Б. изначально написана как единая книга по заранее продуманному плану, основана на определенных принципах и имеет единую тенденцию. Отдельные лит. документы, т. е. книги или сборники, не были ее источниками, кн. Б. вобрала в себя различные традиции из сокровищницы преданий, имевших хождение в Др. Израиле. Они отличались друг от друга происхождением, характером, содержанием, но были собраны и обработаны в единое произведение.

Во 2-й пол. XX в. прежде всего в англоязычном научном мире возникает тенденция синхронного литературно-критического подхода к текстам Библии (см. статьи *Библистика*). Центр внимания исследователей сместился с происхождения и истории на изучение структуры и функционирования библейского текста методами нарративного (*Ауэрбах Э. Мимесис. С. 11–24*) и риторического анализа (Дж. Джексон, М. Кесслер. 1974), структуралистской антропологии (Е. Лич. 1969, Р. Барт. 1974).

Б. и ближневосточная археология. Повествование в кн. Б. о творении и начальной истории человечества имеет параллели с месопотам-

скими традициями шумерских и вавилоно-аккадских мифов, но в отличие от них в кн. Б. описывается последовательный и чудесный акт творения, к-рый начинается созданием примитивных и завершается сотворением более совершенных существ. Акт творения совершается величественно, по одному лишь волеизъявлению всемогущего Бога. Утверждение о том, что библейская история о сотворении мира и человека является сокращенным переложением вавилонского мифа, не имеет под собой оснований, поскольку в древности, как правило, более сложные мифы создавались на основе простых преданий.

Достаточно рано в источниках отражены сведения о том, что многие видели ковчег на горе Арарат. Иосиф Флавий со ссылкой на вавилонского жреца Бероса (IV–III вв. до Р. Х.) свидетельствует, что с *Арапата* принесли частицы ковчега (*Joseph. Ant. I 3. 6*). В 1800 г. американец К. Рич опубликовал сообщение Аги Гусейна, в к-ром тот утверждал, что добрался до Арарата и будто бы видел там остатки ковчега. Проф. Дерптского ун-та Ф. Перро по возвращении из 3-й экспедиции сообщал, что видел ковчег, но привести доказательства ему не удалось. В 1840 г. тур. экспедиция, которая была снаряжена для исследования снежных обвалов на Арарате, обнаружила гигантский каркас из дерева почти черного цвета, торчащий из ледника. В авг. 1916 г. рус. летчик В. Ростовецкий, совершавший разведывательный полет, оказался над Араратом и видел в вост. части вершины на краю замерзшего озера каркас большого корабля, частично вмерзшего в лед. Экспедиция франц. альпиниста Ф. Наварра 6 июля 1955 г. совершила подъем на Арарат, на отроге Агрыдаг нашла ковчег и взяла его части для проведения радиоуглеродного анализа, показавшего, что им 5 тыс. лет. В 1969 г. научная экспедиция, организованная амер. археологами, обнаружила на Арарате неск. деревянных обломков на месте находки Наварра (подробнее см. ст. *Ноев ковчег*).

Сказания о катастрофическом наводнении, изменившем мир, существовали среди большинства народов, как древних, так и сохранявших к XIX — нач. XX в. архаичную культуру. В этих сказаниях существуют

моменты, совпадающие с библейским текстом: предвестниками потопа являются различные божества, по их повелению выбранные ими люди строят большой корабль; в числе спасшихся от стихии 2 человека — мужчина и женщина, иногда сопровождаемые детьми, высаживаются на вершину горы. Наибольшее сходство с библейским рассказом обнаруживает шумеро-аккад. миф о потопах. Нам известны 3 варианта сказания о потопах из Др. Месопотамии: самый ранний — шумер. «Энума элиш» (III тыс. до Р. Х.) и 2 более поздних аккад., к-рые возникли в результате перевода этих легенд с шумер. и их систематизации; 1-й восходит к нач. II тыс. до Р. Х. 2-й, наиболее распространенный, создан жрецом Синлике-уннини (2-я пол. II тыс. до Р. Х.). Вавилонский миф о потопах, включенный в эпос о Гильгамеше, во многом опирается на шумер. традицию. Шумер. версия мифа о потопах относится примерно ко времени жизни патриарха Авраама (XX–XIX вв. до Р. Х.), когда Библия еще не была записана, но эта версия уже содержит значительные отличия от библейского повествования, так что не может быть речи ни о заимствовании Библией месопотамского мифа, ни, наоборот, о заимствовании из Библии. Однако сравнительная близость этих источников позволяет сделать вывод, что автор мифа черпал сведения из древнего предания, сохранившегося в Месопотамии со времен потопа.

Косвенным археологическим подтверждением рассказа о строительстве башни в Вавилоне является традиция построения пирамидальных храмов различными народами. Находки подтверждают, что, как сказано в Писании, строители башни использовали только покрытый смолой обожженный кирпич (*Василидис. С. 30*). Во мн. древних городах Месопотамии были открыты развалины многоэтажных башен-храмов — зиккуратов, к-рые строились, чтобы «достичь небес» (ср. шумер. название зиккурата Э-темен-анки, т. е. дом, являющийся основанием неба и земли, верхушка к-рого достигает неба).

Проблема исторической достоверности повествования в кн. Б. о патриархах была предметом научных споров во 2-й пол. XX в. Археологические находки и исследования 30–60-х гг. обогатили востоковедение





большим количеством новых источников и новых интерпретаций. И хотя наиболее распространенное гиперкритическое направление (работы Нота, Б. Мазара и большинства совр. зарубежных исследователей: Томсон. 1974; 1978; 1979; Лемхе. 1985, 1988; 1992; Алстрем. 1986; Ван Сетерс. 1975; 1983; и др.) считает патриархальную традицию поздней и анахронической, доверие к патриархальной традиции характерно для умеренно-критического направления, представленного прежде всего работами амер. балтиморской школы (У. Олбрайт, Р. де Во, Дж. Брайт, Э. А. Спейзер, А. Парро и др.). «Время патриархов» относится этими исследователями к 1-й пол. II тыс. до Р. Х., периоду аморрейского переселения (см. *Аморреи*); иногда считается, что непосредственно древнеевр. этнос выделился из среды *хануру* амарнского периода (XIV в. до Р. Х.), принадлежащих западносемит. кочевому ареалу (Р. де Во; см. *Westermann. Erträge der Forschung. S. 73*).

Переселение Авраама Олбрайт рассматривал как эпизод вторжения в Палестину полукошевых групп западносемитских скотоводов-аморреев из Сирии. Основной ячейкой общества аморреев была родоплеменная единица, носившая название «гайу» (ср.: евр. гой — народ) и делившаяся на более мелкие кровнородственные ячейки. Под властью главы большой патриархальной семьи были помимо его жен и детей также семьи сыновей, чужаки, усыновленные или присоединившиеся к роду, рабы и рабыни. При этом Олбрайт подчеркивал невозможность точной датировки миграции Авраама в Сиро-Палестинский регион или Иакова в Египет, но, исходя из общей исторической ситуации, относил 1-ю к XIX в. до Р. Х., 2-ю к гиксосскому вторжению в Египет (XVIII в. до Р. Х.) (см. *Гиксосы*). С ними связывается изображение из егип. гробницы в Бени-Хасане (1890 г. до Р. Х.), где группа семитов движется вместе с ослами, навьюченными среди проч. груза мехами для плавильных горнов. Глава клана носит западносемит. имя Аб-Ша.

В пользу историчности повествования о патриархах обычно приводятся такие аргументы, как древность имен патриархов, сходство их юридических норм, обычаев и обрядов с теми, к-рые известны из др. ближне-

вост. документов нач. II тыс. до Р. Х. Имена патриархов типа Авраам, Исаак, Иаков, Лаван и Иосиф являются распространенными западносемит. личными именами и встречаются во мн. документах, начиная с текстов *Мару* (XVIII в. до Р. Х.) и до *Ахирама саркофага* (XIII–X вв. до Р. Х.) (*Albright W. F. From Stone Age to Christianity. 1957². P. 236 ff.; ср.: Westermann. Genesis 12–50. S. 84–85*). Образ жизни кочевых скотоводов, к-рый вели патриархи, соответствует культурной среде нач. II тыс. до Р. Х. Этнологические исследования образа жизни кочевников древности показали, что кочевники-скотоводы степи между пустыней и обрабатываемой землей находились в постоянном контакте с земледельческими поселениями, образуя общество, в к-ром земледельцы и скотоводы являлись взаимозависи-



патриарх благословлял свою семью (ср.: 27. 27–29; 49. 3–27).

История равноправного положения сыновей Иакова, рожден-

Хананеи в Егунте. Роспись гробницы царевича Хнумхотена II в Бени-Хасане. Егунте. 1890 г. до Р. Х.

ных как от жен, так и от наложниц, также находит свое объяснение в Законах *Хамму-*

рапи: «Если человеку его супруга родила сыновей, и его рабыня родила ему сыновей и отец при жизни своей сказал сыновьям, к-рых ему родила рабыня: «Мои сыновья», и он их причислил к сыновьям супруги, то после того, как отец умрет, сыновья супруги и сыновья рабыни должны поровну поделить имуществом в доме их отца». В текстах Алаха уровня VII (ок. 1900–1780 г. до Р. Х.) и IV (XV в. до Р. Х.) упоминается, что отец мог отнять права первородства у старшего и найти наследника среди др. сыновей (ср. историю Манассии и Ефрема — Быт 48. 13–20 и рассказ о статусе Иосифа — Быт 48. 22). Находки в древней столице *хеттов* Хаттуасе (совр. Богзкёй, Турция) проливают свет на рассказ о покупке Авраамом пещеры Махпелех. Если бы Авраам купил только пещеру, тогда, согласно хеттским законам, расходы по содержанию, обработке

Практика усыновления домоправителем наследника, в т. ч. из рабов (ср. историю Елиезера — 15. 2–3), отражена в документах Нузи. В них же упоминается о выборе бесплодной женой мужу наложницы, к-рая должна родить наследника (16. 3). Право первородства, по законам Нузи, можно было продать (ср. историю Исава и Иакова — 25. 31–34), но только в кн. Б. членом одной семьи. Традиции усыновления проливают свет на отношения Иакова и Лавана, к-рый, по-видимому, не имел наследника по муж. линии, когда усыновил Иакова; присвоение Рахилью терафимов своего отца (31. 19) также находит объяснение в традиции того времени: зять, обладавший терафимом тестя, пользовался одинаковым правом с его сыновьями на наследство. В Нузи, как это описано и в Библии, умирающий

патриарх благословлял свою семью (ср.: 27. 27–29; 49. 3–27). История равноправного положения сыновей Иакова, рожденных как от жен, так и от наложниц, также находит свое объяснение в Законах *Хамму-*

Различные юридические документы, найденные при раскопках в месопотамских городах Мари, *Нузи* и *Алахе*, ввели новую информацию о достоверности нек-рых подробностей рассказов о патриархах. Социальные и правовые обычаи, описанные в кн. Б., могут быть сопоставлены с обычаями II и I тыс. до Р. Х.





и т. п. продолжал бы нести Ефрон. В том случае, если Авраам приобрел также и землю, на к-рой находилась пещера, все расходы ложились на нового владельца (23). Упоминание деревьев в договоре (23. 17) отражало обычай хеттов записывать точное число деревьев, растущих на продаваемой территории (англ. и нем. переводы древнеост. текстов, имеющих отношение к повествованию в кн. Б., см.: *Gressmann H. Altorientalische Texte zum AT. B.*, 1926², 1970; *Pritchard J. B. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton*, 1969³; *Jepsen A. Von Sinuhe bis Nebukadnezar: Dokum. aus der Umwelt des AT. B.*, 1975).

Егип. реалии в повествовании об Иосифе также признаны мн. учеными и в общем подтверждаются археологическими открытиями. Возвышение пришельца-сеμίта могло произойти в период правления гиксосов. Еще в XIX в. были найдены скарабеи с именами гиксосских правителей, носивших кроме егип. имени Уесер-Ра (возлюбленный Ра) сеμίт. — Якеб-эль. Описание их столицы Авариса (егип. Раамсеса) совпадает с описаниями в конце кн. Б. и начале кн. Исход (*Василиадис. С.* 102–105). Егип. надписи сохранили названия «виночерпий», «хлебодар» (ср.: 40. 2); напр., в гробницах чиновников перечисляются все должности, когда-либо ими занимаемые (напр., сановника Мегена, кон. 3-й — нач. 4-й династии; надпись в Бени-Хасане в гробнице Хнумхотепа, сановника времен 12-й династии). Празднования дней рождений царей в Египте обычно сопровождались освобождением заключенных (40. 20). Описания отношений к азиат. полукочевникам (46. 34; 43. 32), 110 лет жизни Иосифа как символа счастливой жизни, балъзамирование Иакова и Иосифа служат свидетельствами того, что фоном повествования об Иосифе являлась егип. культура (подробнее см. ст. *Иосиф*).

Большие дискуссии вызывал вопрос о сообщении о войне с царями Ханаана (14. 5–7). Нек-рые археологические данные могут быть поняты как подтверждение этого библейского рассказа: Н. Глюк обнаружил следы значительного сокращения численности населения Иорданской долины и юж. окрестностей Мёртвого м. между XIX и XIII вв. и связал это с войной, о

к-рой говорится в гл. 14 (*Glueck N. The River Jordan. Phil.*, 1946). В 1929 г. Олбрайт обнаружил на вост. границе Галаада и Моава с Харраном ряд холмов, их исследования показали, что ок. 2 тыс. лет до Р. Х. местность была густо заселена и именно здесь проходил путь в Междуречье.

Кроме того, сама возможность подобного похода коалиции «царей» Междуречья в Ханаан может подтверждаться тем фактом, что во времена Авраама все Междуречье представляло конгломерат семит. и касситских царств, данниками к-рых и были царьки Ханаана (ср.: Быт 14. 1–10).

В 1924 г. Олбрайт и М. Г. Кейт нашли археологическое подтверждение повествованию о земле Содомы и Гоморры, к-рая «прежде нежели истребил Господь Содом и Гоморру... орошалась водою, как сад Господень, как земля Египетская» (13. 10). Археологами были найдены следы существования 5 оазисов, недалеко от них лежат остатки укрепленного сооружения, где совершались языческие культы, и языческое кладбище (см. ст. *Баб-эд-Дра*). Начало заселения относят примерно к 2500 г. до Р. Х.; ок. 1800 г. до Р. Х. произошли резкое сокращение территории и обрыв культурной традиции. Исследования Глюка показали, что и в эпоху Авраама в Иордании произошло подобное культурно-историческое явление (*Glueck N. The Other Side of Jordan // BASOR. 1940. Vol. 2. P. 114*).

Прот. Ростислав Снигирев

История толкования кн. Б. Началом этому процессу положено уже в самом ВЗ. Использование рассказов о патриархах и о данных им обетованиях в новых библейских контекстах часто становится определяющим для понимания этих мест авторами НЗ. Так, напр., Мелхиседек после Быт 14. 18 упоминается в Пс 110. 4, где основной идеей становится мотив вечности его священства (ср.: Евр 6. 20; 7. 1 и след.). Слова обетования потомства, «как песка на берегу моря» (Быт 22. 17), встречаются в Ис 10. 22 и Ос 1. 10 (ср.: Рим 9. 27). Из Соф 1, напр., видно, что автору был известен порядок творения из кн. Б. Пс 8, по-видимому, предполагает знакомство его автора с богословием Быт 1–2.

Со II в. до Р. Х. в евр. мире возникает много книг (впосл. отнесенных к *апокрифам*), в к-рых традиции кн.

Б. связываются с обычаями и мессианскими чаяниями иудаизма периода Второго храма. Книга *Юбилеев* (II–I вв. до Р. Х.) пересказывает сюжеты из кн. Б., изображая патриархов верными исполнителями закона Моисея, что делалось с целью показать современникам необходимость верности закону и отказа от контактов с язычниками. «Завет двенадцати патриархов» (I в. до Р. Х. со множеством поздних добавлений) значительно расширяет нек-рые сообщения кн. Б. о 12 сыновьях Иакова (особенно из Быт 49), также делая акцент на соблюдении закона, расширяя сообщение за счет апокалиптических и мессианских интерпретаций мн. мест из этой книги. На Быт 5. 18–24 основана Книга Еноха (I в. до Р. Х. — III в. по Р. Х.), в к-рой патриарх Енох пророчески предсказывает многое из того, что случится в конце времен. Жизни первых людей посвящен апокриф — «Житие Адама и Евы» (I в. по Р. Х.), его 2 последние книги написаны в виде *мидраша*, т. е. актуализируют старые тексты для совр. им читателей.

Нек-рые свитки Мёртвого м. из Кумрана содержат фрагменты евр. текста кн. Б., к-рые показывают стремление членов кумранской общины дать объяснения непонятных мест Б. В пещерах 1, 2, 3 и 11 было обнаружено много копий книги Юбилеев. Др. произведение, имеющее характер мидраша, найденное в пещере 1 — «Апокриф книги Бытия» на араб. языке (1Q Арос.), основывается на отдельных сообщениях Быт 1–11 и содержит более подробную историю Авраама. Характерный для апокрифа способ толкования — апокалиптическая типология; напр., эсхатологической фигурой является «священник-помазанник», к-рый обнаруживает определенное сходство с Мелхиседеком в Евр 7 (*Cross. F. M. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. L.*, 1958. P. 82 ff.). Мессианское толкование Быт 49. 10 предлагается в «Благословении патриархов» (4 Q 252) (*Allegro J. M. Further Messianic References in Qumran Literature // JBL. 1956. Vol. 75. P. 174–175*).

Апологет иудейского закона в эллинистической евр. среде *Филон Александрийский* (20 г. до Р. Х. — 40 г. по Р. Х.) стремился представить законы Моисея в тех категориях, к-рые были убедительны для греков.





Одно из главных его сочинений, «Аллегории закона», состоит из 9 трактатов, 5 из к-рых посвящены обсуждению кн. Б. Патриархи олицетворяют здесь праведную жизнь согласно закону и являются прототипами стоических добродетелей (Richardson W. The Philonic Patriarchs as Νόμος Ἐπιφύχοϛ // StPatr. 1957. Vol. 1. P. 515–525). Буквальное и аллегорическое толкование мн. мест из кн. Б. дается Филоном в трактатах: «Аллегории закона», «Вопросы и ответы на книги Бытия и Исход». Методы и сами аллегории Филона нашли употребление у нек-рых раннехристианских авторов (см. ниже).

Иосиф Флавий, евр. лидер восстания против Рима в 66 г. по Р. Х., в плену написал историю евр. народа («Иудейские древности»). Книга представляет собой свободный перевод Библии, в к-ром использованы и др. источники. Иосиф часто расширял описание известных событий, чтобы подчеркнуть их значимость, но иногда он предлагает лишь сжатый отчет о таких важных событиях, как история творения мира, возможно, потому, что ему не требовалось что-либо доказывать. В остальных частях он довольно близко следует тексту кн. Б. Иосиф тщательно выбирал способ передачи сюжета книги в целом, выделяя отдельные ее места как примеры для совр. ему аудитории, видимо считая, что текст Б. можно перестраивать без ущерба для смысла.

Книга Б. и НЗ. Главным вопросом в НЗ становится вопрос о законе, и прежде всего о культовых предписаниях, к-рые в отличие от ВЗ здесь считаются недействительными, а ВЗ рассматривается как предсказание о Христе. Этим определяется и новозаветное толкование кн. Б., вполн. ставшее традиц. В Рим 4 ап. Павел использует рассказ об Аврааме для подтверждения своего утверждения об оправдании верой. В Евр 11 приводится целый ряд сюжетов на эту тему из кн. Б. без противопоставления веры и соблюдения закона. В Мф 19. 4 и след. упоминаются 2 места из кн. Б. для подтверждения этических предписаний закона, в рамках к-рых находится учение Иисуса о разводе (Быт 1. 27; 2. 24). В Иак 2. 21 о жертвоприношении Исаака говорится как о примере доброго дела в истории Авраама.

Кроме толкований истории Авраама очень значительным для цер-

ковной традиции понимания кн. Б. было т. н. типологическое толкование др. мест ВЗ в НЗ. Так, в словах обетования Ревекке «два племени во чреве твоём» (Быт 25. 23) ап. Павел видит указание на иудеев и христиан (Рим 9. 7 и след.), точно так же он интерпретирует историю об Агари и Сарре с их сыновьями (Гал 4. 22 и след.). Важнейшей является выявленная им типология Адам—Христос (Рим 5. 12 и след.; 1 Кор 15. 45–50), определившая место Христа в Свящ. истории; на Христа прообразовательно помимо Адама указывает фигура Мелхиседека (Евр 7. 1–10). В обзоре истории Израиля, в речи первомученика *Стефана*, большое место занимает история Иосифа (Деян 7. 9–16).

Экзегеза Б. в ранней Церкви. В этот период особый интерес вызывало толкование первых глав кн. Б. К интерпретации тем, связанных с творением мира, человека и историей грехопадения, обращались уже *апологеты* в рамках полемики с гностиками, использовавшими библейское повествование ради построения собственных космологических систем, напр. авторы II–III вв. св. *Иринея Лионский* и *Тертуллиан*. В кон. II — нач. III в. было необходимо изложить строгое правосл. понимание библейского повествования о творении.

Согласно св. *Евсевию Кесарийскому* (Euseb. Hist. eccl. IV 26. 2; V 13. 8; V 27) и блж. Иерониму (Hiron. Ep. 84. 7; De vir. illustr. 61), к толкованию Шестоднева обращались такие ранние авторы, как св. Мелитон Сардийский, Родон, свт. Ипполит Римский, но от их сочинений мало что сохранилось. Первый полный комментарий на кн. Б. был составлен в III в. Оригеном. От этого сочинения дошли лишь фрагменты в катенах, полностью сохранились 16 его гомилий на кн. Б. (Orig. In Gen. hom. XVI). Оригеновская аллегорическая интерпретация текста оказала влияние на комментарий *Дидима Слетца* († ок. 398) первых 3 глав из кн. Б. (Did. Alex. Comment. in Gen.), обнаруженный на папирусе в г. Тире в 1941 г. В сочинении свт. *Кирилла Александрийского* (Cyr. Alex. Graph. in Pent.) преобладает христологическая интерпретация наиболее важных ветхозаветных образов (Каина и Авеля, Ноя, Авраама и Мелхиседека), при этом он не отказывается и от буквального метода толко-

вания. Из толкований ранних представителей Антиохийской школы Евсевия Эмесского (Euseb. Emes. Fragm. in Oct. et Reges) и Диодора Тарсийского (Diod. Tars. Fragm. in Oct.) сохранились лишь фрагменты в катенах. В таком же виде до нас дошел комментарий на те же первые главы Феодора Мопсуестийского (Theod. Mops. In Gen.). Сохранились 2 сборника гомилий на кн. Б. свт. Иоанна Златоуста. Первый (386 г.) состоит из 9 гомилий на отдельные сюжеты книги, второй, содержащий 67 гомилий, представляет собой комментарий почти ко всей кн. Б. Блж. *Феодорит Курский* излагает свое толкование в сочинении о Восьмикнижии (включая Книги Иисуса Навина, Судей и Руфь) в виде диалога в вопросах и ответах (Theodoret. Quaest. in Oct.). Из первого толкования на Шестоднев на лат. языке, написанного сщмч. *Викторином Патавским* († 304), сохранился только один фрагмент (Victorin Patav. De Fabr. mundi). В IV в. на Востоке появляются специальные сочинения (в т. ч. и сборники проповедей), толкующие Шестоднев, созданные свт. Василием Великим (Bas. Magn. Hom. in Hex.), свт. Григорием Нисским (Greg. Nyss. De creat. hom.; Hom. De parad.), Северрианом Габальским (Sever. Gabal. De mundi creat.), Иоанном Филопоном (Ioan. Phil. De opif. mundi.).

На Западе свт. *Амвросий Медиоланский* (Ambros. Mediol. Exam.) создал свой комментарий, в к-ром заметно влияние сочинения свт. Василия Великого. В ряде др. сочинений он прибегает к нравственно-аллегорическому методу толкования отдельных сюжетов из кн. Б.: «О рае» (De Parad.), «О Каине и Авеле» (De Cain et Abel), «О Ное и ковчеге» (De Noe et arca), «Об Аврааме» (De Abr.), «Об Исааке или душе» (De Isaac.), «Об Иакове и блаженной жизни» (De Iacob.), «О патриархе Иосифе» (De Ioseph.), «О благословениях патриархов» (De Patriarch.). Отдельные сочинения, посвященные толкованию истории Ноя и потопа, были написаны также Григорием Иллебеританским и Виктором Капуанским.

Блж. Августин посвятил интерпретации кн. Б. неск. своих произведений. Ок. 393 г. он предпринял попытку составить буквальное толкование, однако это сочинение, доведенное только до Быт 1. 26, так и





осталось незаконченным. Впосл. в «Двух книгах на Бытие, против манихеев» (ок. 398) (De Gen. contr. manich.) он обратился к аллегорической интерпретации, в соч. «Двенадцать книг буквального толкования на Бытие» (De Gen.), над к-рым он работал с 401 по 415 г., дано последовательное толкование текста до Быт 3. 24, а также сделаны пространственные отступления спекулятивно-богословского и натурфилософского характера. Толкование отдельных «темных» мест кн. Б. блж. Августин продолжает в сочинениях «Вопросы на Семикнижие» (Quaestiones in Hept. lib. VII) и «Беседы на Семикнижие» (Locuti in Hept. lib. VII). Блж. Иероним в соч. «Еврейские вопросы на книгу Бытия» (Quaest. hebr. in Gen.), строго следуя методу буквальной интерпретации, на основании исследования языка оригинала опровергает расхожие толкования, к-рые не поддерживаются евр. текстом и сделаны на основе перевода LXX (In 1. 1).

Среди самых известных толкований в ранней сир. экзегетической лит-ре выделяются обширные комментарии св. *Ефрема Сирина* († 373) на книги Б. и Исход (Comment. in Gen. et in Exod.), к-рые образуют с текстом единое повествование, относящееся по типу к буквально-историческому. Ему также принадлежат гомилии на отдельные библейские темы (напр., о рае, об Иосифе и др.). 22 гомилии *Афраата* (ок. 260/75 — после 345) под названием «Образцы, или Примеры» (*Aphr. Demonstr.*) в первую очередь посвящены разъяснению вероучительных и догматических вопросов. Для их раскрытия Афраат привлек отдельные сюжеты из кн. Б.

Толкование отдельных сюжетов. I. Творение мира. В I–II вв. в ходе богословских споров каждая из сторон прибегала к толкованию первых глав кн. Б. Так, *валентиниане* видели в употреблении глагола «сотворим» (греч. ποιήσωμεν) во мн. ч. (1. 26) указание на то, что Бог творит человека не один, а с помощью др. божества — демиурга. Кроме того, используя символическое значение чисел 3 и 7 (1. 1–2, 10, 12), гностики выводили свое учение об эонах (*Iren. Adv. haer.* I 8). Гермоген, отстаивавший идею существования некоей совечной Богу первичной материи, интерпретировал слово «земля» (1. 2) как указание на ее су-

ществование. Подобным аллегорическим интерпретациям гностиков такие церковные авторы, как св. Ириной Лионский и Тертуллиан, стремились противопоставить буквальное понимание этих отрывков, придерживаясь принципа истолкования Свящ. Писания изнутри него самого. Наиболее последовательно этот принцип выражен в соч. Тертуллиана «Против Гермогена», где автор отстаивает идею буквального понимания используемых в этих библейских стихах понятий и терминов. Под «землей» (1. 2), пишет Тертуллиан, следует понимать реальную землю, а не некую изначальную материю, о к-рой в Свящ. Писании ничего не сказано.

По мнению Гермогена, употребление глагола «быть» в прошедшем времени в Быт 1. 2 («земля же была невидима и не закончена») указывает на предсуществование земли, т. е. на существование изначальной материи. Тертуллиан же настаивает на том, что в этом стихе, как и в остальных местах Свящ. Писания, глаголы в прошедшем времени часто употребляются для описания текущего состояния предмета (*Adv. Hermog.* 27). Подобным же образом он интерпретирует «начало» творения (Быт. 1. 1) как понятие историческое, а не онтологическое (в к-ром для Гермогена была сокрыта изначальная сущность, имеющая материальное происхождение). Ириной Лионский указывает, что числа в Писании обладают относительной исторической ценностью и их выбор зачастую носит случайный характер. В Свящ. Писании можно найти ряд др. чисел, к-рые не имеют никакого значения в гностических системах (II 24). Если в повествовании о творении мира действует один Творец, то это означает, что мир сотворен только одним Богом без посредничества к.-л. др. сущностей (II 2). Всего, что в этих стихах сообщается о творении мира, вполне достаточно для духовной пользы человека (*Ibid.* II 27, 2). Прп. Ефрем Сирин также настаивал на буквальном понимании повествования о сотворении мира: «Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание...» (*In Gen.* I).

Если сочинения Тертуллиана и Ирины, носившие гл. обр. полемический характер, касались в основном первых 2 стихов кн. Б., то в круг интересов авторов IV в. входит все

повествование о днях творения. «Шестоднев» свт. Василия Великого, сохраняя апологетические традиции, стремится продемонстрировать истинность библейского повествования о творении. В этом произведении, выдержанном в духе буквальной интерпретации текста, показано, что библейское повествование не противоречит современным автору представлениям о мироздании (см. подробнее в ст. *Василий Великий*). Об этом же пишет в своем «Шестодневе» свт. Амвросий Медиоланский, к-рый, зачастую заимствуя у свт. Василия как основные идеи, так и методику толкования, добавляет нравственно-назидательную интерпретацию истории творения мира. Григорий Нисский в толковании на Шестоднев и блж. Августин в «Двенадцати книгах буквального толкования на Бытие» дают более развитую интерпретацию первых стихов, активно привлекая доводы античной философии.

II. Творение человека. В святоотеческой экзегезе оно затрагивает 2 связанные между собой проблемы: понимание образа и подобия Божия в человеке и согласование рассказов о творении человека из 1-й и 2-й глав кн. Б. Уже валентиниане в своей интерпретации «сотворим человека по образу Нашему и подобию» (1. 27 по LXX) обращали внимание на то, что местоимение «нашему» относится только к образу, а не к подобию, видя в этой фразе указание на творение 2 разных категорий людей: «духовных» (по образу Божию) и «душевных» (по подобию); на основании Быт 2. 7 и еще одной категории — «земных», т. е. созданных из «праха земного» (*Iren. Adv. haer.* I 5). В полемике с валентинианами свт. Ириной Лионский отстаивает идею творения человека как некоей единой субстанции, не делая принципиального различия между понятиями «образ» и «подобие», к-рые в равной степени свойственны каждому человеку (V 6, 16). Библейская фраза «образ и подобие» является для него 2 аспектами, выражающими одну и ту же идею творения. Он зачастую употребляет лишь один термин (εἶκων) для обозначения обоих понятий (V 12). В таком же ключе он рассматривает и рассказы о творении человека (1. 26 и 2. 7), в к-рых для него раскрываются 2 аспекта единого акта творения («по образу и подобию» в 1-м рассказе и «из праха» во 2-м).



Александрийские экзегеты, начиная с Климента, напротив, акцентировали внимание на 2 этапах творения человека: если в Быт 1. 26, считали они, речь идет о творении человека как некоей духовной субстанции, то в Быт 2. 7 — о сотворении телесного человека, в к-рого Бог вложил прежде сотворенную духовную сущность, так что стал «человек данной природы» (2. 7). Для экзегетов данного направления казалось неприемлемым прилагать слова «образ и подобие Божие» к плоти человека: «... они... выражают не телесное сходство — да и невозможно, чтобы существо смертное походило на бессмертное, — но подобие по разуму» (*Clem. Alex. Strom.* 2. 19). Климент Александрийский в отличие от Иринея разграничивает понятия в этой фразе: если образ свойствен человеку от природы, то подобия он должен достичь, чтобы тем самым полностью реализовать в себе и образ (Paed. 1. 3; Strom. 2. 22). Это направление в толковании было продолжено Оригеном и Дидимом Слепцом, крайнее выражение александрийская традиция нашла в творениях Филастрия Бриксинского (IV в.), к-рый отвергал мнение о сотворении плоти по образу и подобию Божию. При этом он считал повествование 1-й и 2-й глав кн. Б. цепью последовательных событий. Духовный человек, считал он, был создан в 6-й день творения, в то время как плотский — уже в 7-й, т. е. повествование о его творении (2. 7) содержится после упоминания о покое Бога в 7-й день (2. 2) (*Fil. Brix. De haer.* 97).

По мнению прп. Ефрема Сирина, «в господстве, какое принял человек над землею и над всем, что на ней, состоит образ Бога, обладающего горними и дольными» (In Gen. I—III). Он не разделял 2 повествования о сотворении человека, считая второе продолжением первого. Типологически подходя к истолкованию творения Евы из ребра Адама, св. *Иларий Пиктавийский* видит в этом событии прообраз воскресения плоти (Hilar. Pict. De myster. 1, 5).

III. Грехопадение. В сочинениях св. отцов первых веков христианства типологическое (прообразовательное) толкование этого события занимает важнейшее место. Образ Христа как нового Адама, восходящий еще к учению ап. Павла (Рим 12–17), был подробным образом

раскрыт сщмч. Иринеем Лионским в связи с грехопадением и историей искупления. Одно из центральных мест в его богословской системе занимает антитеза «послушания—непослушания»: Адам не послушал заповеди Божией и потерял жизнь вечную, Христос был послушен воле Отца даже до смерти и тем самым вернул человеку доступ к Царствию Небесному; послушание Богородицы является также обратной стороной непослушания Евы (*Adv. haer.* III 21, 22); дерево познания добра и зла соотносится с крестным древом Спасителя; речь падшего ангела к Еве — с ангельским благовестием Марии; искушение Адама в раю — с искушением Христа в пус-



Изгнание из рая Адама и Евы.
Клеймо иконы «Св. Троица в Бытии»
из Благовещенского собора Сольвычегодска
(СИХМ). XVI в. Фрагмент

тыне (V 21). Подобного рода типологии встречаются у Иустина Философа (*Dial.* 100), однако именно сщмч. Иринеий выстраивает всеобъемлющую картину типологического противопоставления грехопадения и искупления (III 21–23; V 19–22), к-рая является основополагающей в его богословской концепции «восстановления» (лат. *recapitulatio*, греч. ἀνακεφαλαιώσις) падшей человеческой природы. Тем самым он продемонстрировал в противовес еретическим учениям идею единства двух заветов, в к-рых действует один и тот же Бог, выступающий в ВЗ в качестве Творца, в НЗ — Искупителя (V 6).

Учение о «восстановлении» получило свое преломление в христ. историографии. Искупительная мис-

сия Христа стала рассматриваться как возвращение истории в ее естественное русло, из к-рого она вышла из-за грехопадения Адама. В апостольских постановлениях (7) содержится краткое изложение истории от начала творения и до изгнания Адама из рая, затем повествуется о Христе. Так и св. Евсевий Кесарийский, прежде чем описать историю Церкви, излагает историю «домостроительства» (οἰκοδομία) Божия, начиная от творения (*Hist. eccl.* I 1, 7). Намеченная сщмч. Иринеем типология рая как прообраза Церкви была развита последующими авторами, а восприятие христ. Церкви как вневременной реальности, возникновение которой хронологически совпадает с творением мира и первых людей, пронизывает экзегетику кн. Б. По мнению мн. древних экзегетов, восстановление состояния райского блаженства первых людей, бывшего прообразом Церкви Христовой, возможно только в таинстве Крещения (*Iren. Adv. haer.* V 10. 1; *Tertull. Adv. Marcion.* 2. 4; *Cyr. Hieros. Procatech.* 15. 16; *Greg. Nys. In bapt. Christ; Ambros. Mediol. De Parad.*).

IV. Каин и Авель. Наиболее ярким прообразом Церкви в святоотеческой лит-ре является прав. Авель. Свт. Амвросий Медиоланский аллегорически интерпретирует образы Каина и Авеля, сопоставляя первого с иудеями, второго с христ. народом из язычников, в принесенном Авелем в жертву ягненку видит прообраз таинства Евхаристии (*De Cain et Abel* I 2, 3). Блж. Августин считает Авеля образом «Града Божия» — странствующей Церкви, гонимой миром, т. е. Каином (*De civ. Dei.* 15. 1, 18; 18. 51). Для свт. Киприана Карфагенского он является прототипом первого мученика (*Ep.* 56; *Exhort. mart.* 5). Согласно истолкованию Павлина Милостивого, еп. Ноланского, это образ страждущего праведника — Христа (*Ep.* 38. 3). Свт. Иоанн Златоуст (*In Gen.* 19. 6) и блж. Феодорит Кирский (*Quaest. in Gen.* 45) рассматривали его как совершенный образ христианина, который засвидетельствовал истину своей кровью. В творениях мн. св. отцов прав. Авель предстает прообразом страждущего Христа (*Ambros. De incarn. Dom.* 1. 4; *Aug. Con. Faust.* 12. 9–10; *Greg. Nazianz. Or.* 25. 16; *Ioan. Chryst. Adv. Iud.* 8. 8), у свт. Кирилла Александрийского



наиболее ярко показано, что убийство невинного праведника содержит в себе прообраз жертвы Христа, превосходящей собой все ветхозаветные жертвоприношения (Glarph. in Pent. 1. 1).

V. Ной и потоп. Типология этих образов широко разрабатывалась в святоотеческих творениях. Так, свт. Амвросий Медиоланский сопоставляет акт Крещения с потопом, в к-ром так же уничтожаются грехи, как в водах потопа Господь уничтожил развращенное грешное человечество (De myster. 3. 10–11); ковчег является прообразом Церкви, потому что только внутри нее возможно спасение (De Noe et Arca 8). Подобно тому как Ной с помощью деревянного ковчега спас человечество от уничтожения, Христос посредством крестного древа спас людей от вечной смерти (*Iust. Martyr. Dial.* 138). По мнению *Астерия Софиста* (нач. IV в.), пребывание Ноя в ковчеге знаменует собой пребывание Христа во гробе (*Aster. Soph. Nom. in Ps.* 6). У Кирилла Иерусалимского есть типологическое сопоставление рассказа о голубице, принесшей Ною оливковую ветвь (Быт 8. 11), с евангельским повествованием о Духе Святом, сошедшем на Христа в виде голубя во время Крещения (Catech. 17. 7; ср. также: *Ambros. Mediol. De Myster.* 4. 24). Наряду с новозаветной интерпретацией образа Ноя встречается его сопоставление с образом Адама. Свт. Афанасий Великий видит в Ное антитип Адама, ибо Господь заключил с Ноем новый завет вместо нарушенного Адамом (*Athanas. Alex. Or. contr. arian.* II 51). Ориген проводит параллель между виноградником, посаженным Ноем (Быт 9. 20), и древом познания добра и зла (Быт 3), ибо от вина также бывает как добро, так и зло (In Gen 9. 20). Редко встречается обращение к образу Ноя в качестве образца для морально назидательного толкования (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 7, 6; *Theoph. Antioch. Ad Autol.* 3. 19; *Greg. Nazianz. Or.* 43. 70). В сир. традиции Афраат отмечает, что Ной был спасен не из-за соблюдения субботы или обрезания, но благодаря его вере, праведности и целомудрию. При этом целомудрие Ноя он считает главным критерием его праведности, за что он и был избран Господом (*Aphr. Demonstr. XIII* 5; ср.: *Ephr. Syr. In Gen.* VI.12).



Праотец Ной.

Роспись церкви Спаса Преображения на Ильине в Новгороде. 1374 г.

Мастер Феофан Грек

VI. Ветхозаветные патриархи. Образ Авраама почти никогда не был связан с христологическим истолкованием, т. к. еще в традиции НЗ прототипом Христа в повествовании о патриархах являлся образ Мелхиседека (Евр 5. 10; 6. 20). Образ Авраама использовался комментаторами, как правило, в нравственно-аскетическом аспекте, переселение его в землю обетованную (Быт 12. 1–9) рассматривалось как образ христ. подвига, ведущего к совершенству, и символ постепенного духовного очищения, необходимого для соединения с Богом (*Hieron. Ep.* 71. 2; *Greg. Nyss. Contr. Eun.* 12; *Scala Paradisi* 3; *Ambros. Mediol. De Abr.* I 2. 4). Свт. Амвросий Медиоланский в соч. «Об обязанностях» видит в Аврааме мужа, обладающего 4 ос-

Жертвоприношение Авраама.

Мозаика собора в Монреале.

Сицилия. XII в.



новными добродетелями. В момент жертвоприношения Исаака (Быт 22. 1–14) Авраам проявил мудрость, выразившуюся в вере Богу, справедливость в готовности вернуть Богу то, что Ему принадлежит (т. е. сына), мужество в послушании, воздержание в исполнении Божественного повеления (De offic. I 119). В готовности Авраама принести в жертву Исаака Ориген усматривает его непоколебимую веру в *воскресение мертвых* (In Gen. 8; ср.: *Syr. Hieros. Catech.* V 5; *Aug. De civ. Dei* XVI, 32).

В рассказе о жертвоприношении Исаака мн. авторы видят в Аврааме прообраз Бога Отца, пожелавшего принести в жертву Своего Единородного Сына (ср.: Рим 8. 32; *Orig. Nom. In Gen.* 8; *Aug. De civ. Dei.* XVI 32), в его сыне Исааке — прототип Христа: как Исаак нес на себе дрова для жертвоприношения (Быт 22. 6), так Христос — свой крест (Лк 23. 26). Ягненок, к-рого Авраам приносит в жертву вместо Исаака (Быт 22. 12), символизирует собой Христа, Агнца Божия, принесенного в жертву за весь мир (*Greg. Nyss. De Resurrec.* 1; *Ioan. Chrys. In Gen.* 47. 3). Брак Исаака с Ревеккой (Быт 24), согласно Оригену, являлся таинственным прообразованием единства Христа и Его Церкви: «Ревекка последовала за рабом и пришла к Исааку. Церковь следует за пророческими словами и приходит ко Христу» (In Gen. 10). Эта аллегорическая интерпретация нашла свое выражение на Западе у св. Кесария Арелатского: как Исаак вышел в поле в вечернее время и встретил у колодца Ревекку, так и Христос пришел в мир в конце времен и обрел Свою Церковь у вод Крещения (Sermo 85). По мнению же свт. Амвросия Медиоланского, брак Исаака и Ревекки знаменует собой соединение человеческой души со Христом, воплотившимся Богом Словом (De Isaac. 6–7).

Важнейшим эпизодом в истории Иакова является рассказ о видении небесной лестницы в Вефиле (Быт 28). В соответствии со словами из Пс 118. 22 о «краеугольном камне» и их интерпретацией в НЗ (Мф 21. 42; 12. 10; Лк 20. 17; 1 Кор 10. 4) Иустин Философ считает камень, к-рый Иаков положил себе под голову, прообразом Христа (Dial. 86). Св. Кесарий, еп. Арелатский, назвал увиденную Иаковом лестни-





цу прообразом Креста Господня, посредством к-рого Он соединил земное с небесным (Sermo 87, 3). Блж. Августин интерпретировал ее как образ единства двух заветов: Ветхого (земного) и Нового (небесного), неразрывно связанных друг с другом (De civ. Dei. 16. 38). Этот образ получил дальнейшее осмысление в христ. аскетической лит-ре (см., напр., «Лествицу» св. Иоанна Лествичника).

Из грекоязычных авторов интерпретацией сюжета благословения патриархом Иаковом 12 колен (Быт 49) занимался Ипполит Римский, но сюжет этот в основном толковали святоотеческие авторы на Западе. Руфин Аквилейский посвятил этому отдельное сочинение (*Rufinus. De bened. Patr.*), Ипполит Римский считал, что обращенные к колену Дана пророческие слова о змие, жальщем коня в ногу и заставляющем падать Всадника (Быт 16–18), исполнились в страданиях Спасителя: Всадник прообразует Христа, погубленного по плоти змием (т. е. дьяволом) (*De Bened. Isaac et Jacob 22*); христологическая интерпретация дается и благословию колена Иуды (Быт 49. 9–12). В Откровении Иоанна Богослова Христос назван львом из колена Иуды (Откр 5. 5). Впосл. в экзегетической традиции образ восстающего льва осмысливается как пророчество о смерти и воскресении Христовом (*Cyr. Hier. Cathed. XIV 3; Ioan. Chrys. In Gen. LXVII 2*). Полное христологическое истолкование этот текст получил в нач. V в. (*Rufinus. De bened. Patr.; Cyr. Alex. Glaph. in Pent. 7*).

VII. Тайна Св. Троицы в кн. Б. Как ни в одной др. книге ВЗ, древние экзегеты ясно видели в кн. Б., в повествовании о творении, учение о Троичности Божества. Иустин Философ находит прямое указание на второе Лицо Троицы — Слово Божие, обращая внимание на форму мн. ч. глагола «создадим» (1. 26), а также на стих «Адам стал как один из Нас» (3. 22) (*Dial. 62*). Свт. Феофил, еп. Антиохийский, сопоставляет употребление одного и того же слова «начало» в Быт 1. 1. и в Притч 8. 22 («в начале» — ἐν ἀρχῇ) и делает вывод, что Господь сотворил все посредством Своей Премудрости (σοφία), являющейся в то же время и Словом (λόγος) (*Ad Autol. II 10*). Сопоставление продолжил Тертуллиан, к-рый ввел в этот ряд (Быт 1.



Сон Иакова. Мозаика собора в Монреале. Сицилия. XII в.

1 — Притч 8. 22) первые строки из Евангелия от Иоанна. Цитируя строчки из Ин 1. 3: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть», он еще раз показывает, что мир был сотворен Богом посредством его Слова, к-рое оказывается Премудростью (Притч 8. 22) и истинным «началом» начал (*Tertull. Adv. Hermog. 20*). Тертуллиан открыто называет Слово (Логос), к-рое и есть истинное «Начало», Сыном Божиим (*Adv. Prax. 5*). Иринеи Лионский утверждает, что мн. ч. глагола, употребляемое в Быт 1. 26, следует понимать как прямое указание на троичность Божества и что Сын и Дух Святой со Отцом соучаствуют в деле творения (*Iren. Adv. haer. IV 20*).

Развитие тринитарного богословия на основании экзегезы кн. Б. получило новый стимул в период

Гостеприимство Авраама. Средник иконы «Св. Троица в Бытии» из Благовещенского собора Сольвычегодска. XVI в. (СИХМ)



арианских споров. Свт. Афанасий Великий, как и Иринеи Лионский, видит в Быт 1. 26 диалог Бога Отца со Своим Единородным Сыном (*Athanas. Alex. De Sinod. 27. 14*), посредством Которого Он сотворил все вещи (*Or. contr. arian. II 31*) и Который был со Отцом прежде всякого творения. Истолковывая фразу: «И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба» (19. 24), свт. Афанасий считает параллельное чередование действий Божиих указанием на два первых Лица Пресв. Троицы (ср. также: *Iust. Martyr. Dial. 129; Hilar. Pict. De Trinit. 4. 29*). Он стремится доказать, что учение о Троице было известно в ВЗ (*Or. contr. arian. II 13*). Ко времени свт. Афанасия толкование этих 2 мест Свящ. Писания как указания на Отца и Сына было уже общепринятым, так что в первой Сирмийской формуле эти места приводятся в близкой к Афанасию интерпретации. Неск. позже тринитарное осмысление получила история о явлении Аврааму Бога в образе трех мужей как указание на явление в ВЗ Пресв. Троицы (*Ambros. Mediol. De Abg. I 5.33; Aug. De temp. Sermo. 67*). В IV в. Илари Пиктавийский и Хроматий Аквилейский сосредоточивают свое внимание гл. обр. на том факте, что Господь явился Аврааму в человеческом образе, что предзнаменовало тайну вочеловечения Сына Божия (*Hilar. Pict. De Trinit. 4. 27; Chrom. Aquil. Sermo 15*). Ясное тринитарное осмысление образа трех мужей появляется в VI в. у Кесария Арелатского (*Caes. Arel. Sermo 83*).

В правосл. богослужении паремии из кн. Б. звучат, во-первых, на вечернях под большинство важнейших праздников (Пасху, Рождество Христово, Богоявление, Вход Господень в Иерусалим, большинство Богородичных праздников, Обрезание Господне, Рождество св. Иоанна Предтечи, день святых Захарии и Елисаветы, соборные памяти св. отцов); во-вторых — на вечернях в будние дни Великого поста (по причине некогда совершавшегося постом оглашения — важнейшие книги ВЗ, в т. ч. и Б., прочитывались для оглашенных в храме, т. к. рукописные кодексы стоили дорого и купить их мог далеко не каждый).

Д. В. Зайцев

Лит.: текст: Михайлов А. В. Книга Бытия прор. Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1900–1903; он же. Опыт изучения





текста книги Бытия прор. Моисея в древнеслав. переводе. Варшава, 1912. Ч. 1: Паримийный текст; *Tov E. The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research.* Jerusalem, 1981; *McCarter P. K. Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible.* Phil., 1986. P. 82–88; *Davila J. R. Unpublished Pentateuchal Manuscripts from Cave IV, Qumran.* Ann Arbor, 1989; **богословие: Филарет (Дроздов), архим.** Записки, руководствующие к основательному разумению кн. Бытия. СПб., 1819. Ч. 1–3. М., 1867⁵; *Лебедев А., свящ.* Ветхозаветное вероучение во времена патриархов: Опыт ист.-догматич. изложения. СПб., 1886; *Мень А., прот.* Исагогика: Курс по изуч. Свящ. Писания: Ветхий Завет. М., 2000. С. 104–188; **Б. и лит. критика Пятикнижия: Hävernick H. A. Ch., von.** Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament. Erlangen, 1836–1849. 3 Bde, 7 Tl.; *Drechsler M.* Die Einheit und Ächtheit der Genesis, oder Erklärung derjenigen Erscheinungen in der Genesis, welche wider den mosaïschen Ursprung derselben geltend gemacht werden. Hamburg, 1838; *Hengstenberg E. W.* Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. B., 1839. Bd. 3: Die Authentie des Pentateuches; *Kurtz J. H.* Die Einheit der Genesis: ein Beitr. z. Kritik u. Exegese d. Genesis. B., 1846; *Арно Э.* Защита Моисеева Пятикнижия против возражений отрицательной критики / Пер. с франц. А. Владимирского. Каз., 1870; *Елеонский Ф.* Разбор мнений совр. отрицательной критики о времени написания Пятикнижия. СПб., 1875. Вып. 1: Разбор т. н. анахронизмов в Пятикнижии; *Delitzsch F.* Neuer Commentar über die Genesis. Lpz., 1887⁵; *Riehm E.* Einleitung in das Alte Testament. Halle, 1889. Bd. 1: Die Thorah und die vorderen Propheten; *Царевский А. С.* О происхождении Пятикнижия от Моисея // ТКДА. 1889. № 5. С. 48–102; *Klostermann A.* Der Pentateuch: Beitr. zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Lpz., 1893; *Holzinger H.* Einleitung in den Hexateuch. Lpz., 1893. 2 Tl.; *Green W. H.* The Unity of the Book of Genesis. N. Y., 1895. Grand Rapids (Mich.), 1979; *Hommel F.* Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung: ein Einspruch gegen die Aufstellung d. modernen Pentateuchkritik. Münch., 1897; *Визуру Ф.* Руководство к чтению и изучению Библии: В 2 т. Т. 1. / Пер. с 9-го франц. изд. В. В. Воронцова. М., 1897, 1916²; *Gunkel H.* Genesis: Übersetzt und Erklärt. Gött., 1901, 1917⁴; *Юнгеров П.* Общее ист.-критич. введ. в Священные Ветхозаветные книги. Каз., 1902; *он же.* Положительные доказательства подлинности Пятикнижия // ПС. 1904. Т. 1. С. 309–317, 459–509; *он же.* Частное ист.-критич. введ. в Священные Ветхозаветные книги. Каз., 1907. Вып. 1; Толковая Библия, или Комментар. на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / Под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1904. Т. 1; *Orr J.* The Problem of the Old Testament: Considered with Ref. to Recent Criticism. N. Y., 1907; *Eerdmans B. D.* Alttestamentliche Studien. Giessen, 1908–1912. 4 Bde; *Wiener H. M.* The Origin of the Pentateuch. L., 1910; *Dahse J.* Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. Bd. 1: Die Gottesnamen der Genesis Jakob und Israel: in Genesis 12–50. Giessen, 1912; *Naville E.* The Text of the Old Testament. L., 1916; *Heinisch P.* Das Buch Genesis. Bonn, 1930; *Yahuda A. S.* The Accuracy of the Bible: the Stories of Joseph, the Exodus and Genesis. L., 1934; *Jacob B.* Das erste Buch der Tora — Genesis. B., 1934;

Gordon C. H. The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tables // BASOR. 1937. Vol. 66. P. 25–27; *idem.* Abraham and the Merchants of Ura // JNES. 1958. Vol. 17. 28–31; *idem.* Homer and Bible: the Origin and Character of East Mediterranean Literature. Ventnor (N. J.), 1967; *Rad G. von.* Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. Stuttg., 1938; *idem.* Das erste Buch Mose: Genesis. Gött., 1972⁹. (ATD: 2/4); *Allis O. T.* The Five Books of Moses. Phil., 1943¹, 1949²; *idem.* The Old Testament: its Claims and its Critics. Nutley (N. J.), 1972; *Noth M.* Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttg., 1948; *Aalders G. Ch.* A Short Introd. to the Pentateuch. L., 1949; *Rabast K.* Die Genesis. B., 1951; *Cassuto U.* The Documentary Hypothesis and the Composition of Pentateuch. Jerusalem, 1961; *idem.* A Comment. on the Book of Genesis: Transl. from Hebrew. Jerusalem, 1961–1964. 2 vol.; *Speiser E. A.* Genesis. Garden City (N. Y.), 1964; *Westermann C.* Arten der Erzählung in der Genesis // *idem.* Forschung am Alten Testament. Münch., 1964. S. 9–91; *idem.* Genesis. Darmstadt, 1972–1975. 2 Bde. (Erträge d. Forschung; 7; 48); *idem.* Genesis. Neukirchen-Vluyn, 1974–1982. 3 Bde. (Bibl. Kommentar; 1–3); *Koch K.* Was ist Formgeschichte?: Neue Wege der Bibellexegese. Neukirchen-Vluyn, 1964; *Auerbach E.* Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern, Münch., 1967 (рус. пер.: *Ауэрбах Э.* Мимесис: Изображение действительности в западноевроп. лит-ре. М.; СПб, 2000²); *Leach E. R.* Genesis as Myth and Other Essays. L., 1969; *Unger M. F.* Die fünf Bücher Mose. Wetzlar, 1972; *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Camb., 1973; *Barthes R.* The Struggle with the Angel: Textual Analysis and Biblical Exegesis. Pittsburgh, 1974. P. 21–33; Literary Interpretation of Biblical Narratives. Nashville, 1974; Rhetorical Criticism: Essays in Honor of J. Muilenburg / Ed. J. J. Jackson, M. Kessler. Pittsburgh, 1974; *Long B. O.* Recent Field Studies in Oral Literature and Their Bearing on Old Testament Criticism // VT. 1976. Vol. 26. P. 187–198; *Scharbert J.* Genesis. Würzburg, 1983–1986. 2 Bde. (Die neue Echter-Bibel; 5, 16); *Bräumer H.* Das erste Buch Mose. Wuppertal, 1983–1990. 3 Bde; *Wenham G. J.* Genesis 1–15. Dallas, 1987–1994. 2 vol. (World biblical comment.; 1–2); *idem.* Genesis: An Authorship Study and Current Pentateuchal Criticism // JSOT. 1988. Vol. 42. P. 3–18; Новая Толковая Библия. СПб., 1990. Т. 1; *Le Pentateuque: Débats et recherches* / Ed. P. Haudebert. P., 1992. (Lectio divina; 151); *Nicholson E.* The Pentateuch in the 20 Cent.: The Legacy of J. Wellhausen. Oxf., 1998, 2002; *Тантлевский И. В.* Введение в Пятикнижие. М., 2000; *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево. М., 2001; **ближневост. археология: Saucе A. H.** The «Higher Criticism» and Verdict of the Monuments. L.; N. Y., 1894³; *Kyle M. G.* The Deciding Voice of the Monuments in Biblical Criticism. Oberlin (Ohio), 1912, 1924²; *Albright W. F.* From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Hist. Process. Baltimore, 1940, 1957²; *idem.* Archaeology of Palestine. Harmondsworth, 1960². Gloucester (Mass.), 1971¹; *idem.* Abram the Hebrew: a New Archaeological Interpretation // BASOR. 1961. Vol. 163. P. 36–54; *Free J. P.* Archaeology and Bible History. Wheaton, 1950, 1992²; *Keller W.* Und die Bibel hat doch recht: Forscher

beweisen die Wahrheit des Alten Testaments. Düsseldorf, 1955, 2001³⁴; *Bright J.* A History of Israel. L., 1960; *Parrot A.* Abraham et son temps. Neuchâtel, 1962; *Noth M.* Geschichte Israels. Gött., 1963⁵, 1981⁹; *Kitchen K. A.* Ancient Orient and Old Testament. L., 1966; *Sarna N. M.* Understanding Genesis. N. Y., 1966; *Thompson J. A.* The Bible and Archaeology. Exeter, 1962, 1973⁴; *Mazar B.* The Historical Background of the Book Genesis // JNES. 1969. Vol. 28. P. 73–83; *Thompson Th. L.* The Historicity of the Patriarchal Narratives: the Quest for the Historical Abraham. B., 1974; *Van Setters J.* Abraham in History and Tradition. New Haven, 1975; *Vawter B.* On Genesis: A New Reading. Garden City (N. Y.), 1977; *Warner S. M.* The Patriarchs and Extra-Biblical Sources // JSOT. 1977. Vol. 2. P. 50–61; *Lemche N. P.* Early Israel: Anthropol. and Hist. Studies on the Israelite Society before the Monarchy. Leiden, 1985; *Vos H. F.* Genesis and Archaeology. Grand Rapids, 1985; *Ahlström G.* Who Were the Israelites? Winona Lake, 1986; *Dever W. G.* Recent Archaeol. Discoveries and Biblical Research. Seattle, 1990; The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives / Ed. Ph. R. Davies, D. J. A. Clines. Sheffield, 1998. (JSOT. Suppl.; 257); *Немировский А. А.* У истоков древнееврейского этногенеза: Ветхозаветное предание о патриархах и этнополит. история Ближ. Востока. М., 2001 [Библиогр.]; *Васулиадиш Н.* Библия и археология. Серг. П., 2003. С. 7–102; **экзегеза Б. в древней Церкви: Levene A.** The Early Syrian Fathers on Genesis. L., 1951; *Armstrong G. T.* Die Genesis in der Alten Kirche: Die drei Kirchenväter. Tüb., 1962. (Beitr. z. Geschichte d. bibl. Hermeneutik; 4); The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Coll. of Essays / Ed. J. Frishman. Lovanii, 1997. (Traditio exegetica Graeca; 5); *O'Loughlin Th.* Teachers and Code-breakers: The Latin Genesis Tradition, 430–800. Steenbrugis, 1998. (Instrumenta patristica; 35); *Heither Th., Reemts Chr.* Schriftauslegung — die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern. Stuttg., 1999. (Neuer Stuttg. Kommentar: AT; 33/2).

БЫТИЕ [греч. τὸ εἶναι; лат. esse], философский и богословский термин; в философии — предмет исследования; центральная тема, определившая универсальный характер философии как науки, изучающей мир в целом; учение о сверхчувственных началах и причинах бытия — метафизика и учение о бытии вообще — онтология, по сложившейся традиции, принадлежит к основному философским дисциплинам.

В христ. богословии и святоотеческой лит-ре Б. не является предметом специального исследования; понимаемое в самом общем смысле как существование, оно рассматривается в следующих основных аспектах: нетварное Б. Бога, Пресв. Троицы, Иисуса Христа—Богочеловека; сотворенное Б. ангелов, мира и человека; Б. как творение и дар Божий; поврежденное грехом Б.





тварных и свободных существ, по ведению или неведению нарушающих замысел Бога о твари (Б. падших ангелов, людей после грехопадения); благобытие (εὖ εἶναι), т. е. нравственно-благое Б. и *блаженство*, достигаемое сознательным волевым выбором свободного разумного существа (ангела, человека); Б. как жизнь вечная, «жизнь будущего века» и цель домостроительства спасения (приснобытие, греч. ἀεὶ εἶναι).

I. Проблема Б. в античной философии. Происхождение античной философии из древнегреч. религии и мифологии определило характер философии, обусловило ее предметную область, веру в существование истины и притязания на учительство в жизни. Всеобъемлющая и универсальная природа религии находит в философской проблематике Б. свое логико-рационалистическое и умозрительное выражение. Высшие основоположения античной философии о Б. и ничто прямо или косвенно имели отношение к религии и религ. культу, были связаны с представлениями о Боге и вели к разработке философского учения о Боге.

Призванная восполнить «догматическую» неразработанность древнегреч. религии и отсутствие в ней теоретического учения о Боге, философия занимает по отношению к мифологии и религии двойственную позицию. В античной философии, начиная от *Пифагора* и *Гераклита Эфесского* до *Прокла Диадоха* включительно, попытки реставрации мифа и древнегреч. религии идут параллельно с процессами разработки умопостигаемого учения о Боге и реформирования многобожия в единобожие. *Климент Александрийский*, отмечая роль философии в преодолении многобожия, писал, что «философия для эллинов — это то же, что закон для иудеев, а именно наставник, ведущий их к Христу» (*Clem. Alex. Strom.* I 5. 28). На историческом пути от многобожия к единобожию разработка проблемы Б. в античной философии имела исключительно важное значение.

Родоначальник европ. метафизики *Парменид* (род. в кон. VI в. до Р. Х.) — первый, кто рассматривает Б. в качестве основной проблемы философии и делает ее предметом систематического исследования в

поэме «О природе». Разделив свое учение на учение «по истине» (об умопостигаемом и невидимом Б.) и «по мнению» (о чувственно-наблюдаемом мире), Парменид противопоставляет их и выступает против философов, предположительно Гераклита и его последователей, к-рые учили о существовании Б. и ничто и переходе их друг в друга. Парменид обвиняет своих оппонентов в нарушении логики, считает, что положение «ничто — есть» не может быть доказано, оно лишено смысла в языковом выражении. Утверждая, что «есть — бытие, а ничто не есть» (пер. А. В. Лебедева; ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν — fr. B6, Diels), что Б. познаваемо, а то, чего нет, не может быть и познано, Парменид, не останавливаясь перед крайними выводами, вытекающими из этого тезиса, учит, что Б. едино и нераздельно, цельно, исключает «прерывы» и множественность вещей, не возникает и не погибает, не имеет начала и конца, неподвижно и неизменно, невещественно; существует вне пространства и времени, познаваемо только мышлением и тождественно ему («одно и то же — мышление и то, о чем мысль», пер. Лебедева; ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐβκεν ἔστι νόημα — fr. B8). Эти «свойства» Б., по Пармениду, в собственном смысле слова не являются свойствами, а всего лишь описанием Б., поскольку существование различий между природой Б. и свойствами, согласно логике Парменида, с неизбежностью требует признания существования ничто. По воззрениям Парменида, умопостигаемое Б., познаваемое в «истине» как бесконечно длящееся «есть», тождественно вечности, есть само совершенство и полнота, исключает иное как возможность небытия, ничто и становления.

Учение Парменида о Б. в его отношении к единому, вечности, мышлению и истине проложило путь для буд. исследований проблемы Б. во всей европ. философии вплоть до философии М. Хайдеггера. В *элейской школе* обоснованию учения Парменида о Б. были посвящены знаменитые «аргументы» (апории) *Зенона Элейского*, а Мелисс внес в это учение коррективы, считал Б. бесконечным (не имеющим пространственных границ).

Демокрит (ок. 460 — ок. 370 до Р. Х.) в своей концепции Б. разделя-

ет учение Парменида о познаваемости Б. и непознаваемости небытия, но возвращается к традиц. воззрениям, требующим признания существования и Б., и ничто как необходимых предпосылок изменения и движения. Таким Б. у Демокрита являются атомы, движущиеся в пустоте (небытии).

Весьма своеобразное толкование получает проблема Б. у *софистов*. Протагор понимание Б. и небытия обуславливает восприятием человека: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (*Sext. Adv. math.* VII 61). Горгий Леонтинский в соч. «О не-сущем, или о природе» парадоксальным образом утверждал, что «ничто не существует» (*Ibid.* VII 65), имея в виду «ничто из существующего» (*Isocr. Or.* 10. 3).

Вехой в истории европ. философии становится учение *Платона* (427–347 до Р. Х.) о Б., получившее известность как учение об «идеях». В «Софисте» Платон указывает на развернувшуюся в греч. философии борьбу «гигантов из-за спора... о бытии» (*Plat. Soph.* 246a). Разрабатывая собственную концепцию Б., Платон в споре различных течений античной мысли о Б. обнаруживает относительную истинность каждого воззрения о Б. и небытии — от Пифагора, Гераклита и Парменида до софистов и *Сократа* — и находит им место в своей философии. Исходный пункт философского учения Платона, отвечающий его основной интуиции, состоит в необходимости разграничения неизменного, «вечно тождественного по природе» Б. (*Plat. Phileb.* 58a), или «истинно сущего» (τὸ ὄντως ὄν) как мира идей, и становящегося, изменчивого космоса (мира) и соединения их посредством небытия (μὴ ὄν), отождествляемого с материей (ὕλη). Это трехчленное деление в метафизике Платона предполагает: учение о подлинном Б., или бестелесных умопостигаемых сущностях (*Plat. Phaedr.* 247c), неизменных, вневременных и внепространственных идеях, причине вещей и мира в целом; учение о «бывании», или пространственно-временном космосе (мире), к-рый, как некое «подобие» Б., своим существованием обязан «причастности» к Б. и небытию и потому находится «посредине между бытием и небытием» (*Plat. Resp.*



V 479c); учение о небытии, или материи, «восприемнице» идей (Б.), необходимым условием конечного пространственно-временного мира.

В метафизике Платона идеи, связанные между собой внутренними отношениями и образующие трансцендентный мир идей, рассматриваются в качестве «первообразов», причин и целей вещей посюстороннего мира; идеи вещей «присутствуют» в вещах, но не находятся в них; местопребывание идей в мифологической трактовке Платона — гипеуруания, наднебесное. Понимание умопостигаемого мира идей как истинного Б. и определение Б. как некой «способности» (Soph. 247e) или силы, по Платону, объясняет особенности воздействия идеи на вещь и характер «присутствия» идеи в вещах и мире. Идея Б. является высшей из 5 категорий умопостигаемого мира (Б. — движение — покой — тождество — различие), из к-рой они выводятся в логической последовательности (Ibid. 248e — 249a, 254d).

В теории знания Платона троекственному делению реальности соответствуют 3 типа знания: 1) диалектика как постижение истинно-сущего, созерцание истины через восхождение от «мнения» к «горнему миру», к идее вещи и нисхождение в мир вещей для соотнесения идеи вещи с вещью или рода с видом (Soph. 253d); 2) «мнение» как форма знания о становящемся мире вещей и предпосылка «воспоминания» (ἀνάμνησις) идеи вещи и восхождения к ней; 3) невозможность знания о небытии или материи и вместе с тем необходимость допустить существование материи (небытия) для объяснения неустраиваемых различий между вечной и неизменной идеей вещи и ее несовершенным «подобием» — временной и конечной вещью; к пониманию материи (или небытия) ведет «некий незаконный род рассуждения» (Plat. Tim. 52b).

В философской конструкции позднего Платона, в иерархии описываемых им реальностей над миром идей или Б. возвышается в качестве его божественного основания *Единое*, к-рое не есть ни Б., ни небытие. В «Государстве» Платон именует его *Благом*, к-рое «выше» Б. (509b), является беспредпосылочным началом всего и определяет своим божественным характером мир идей и

истинно сущее к благой цели. Благо через Ум, заключающий в себе мир идей (Б.), и Мировую душу осуществляет в вещественно-телесном и одушевленном космосе добро, истину и красоту.

Проблема Б. является одной из главных в философии *Аристотеля* (384–322 гг. до Р. Х.). В сочинениях «Метафизика» (1003a 22) и «Вторая аналитика» (100a 9) он определяет философию как науку о *сущем* (Б.), а в связи с вопросом о познании сущего выделяет первые начала и причины сущего (Arist. Met. 981b 28), к-рые составляют предмет «первой философии», или теологии. В «Физике» Аристотель критикует учение Парменида о Б. (сущем — в терминологии Аристотеля), считает, что сущее у Парменида вопреки его намерениям тождественно не-сущему, что сущее не может быть единым в понимании элейцев, но единичным и множественным, необходимым и случайным, чувственным и сверхчувственным, может быть как подвижным, так и неподвижным. В частности, о неподвижном сущем учат математика и «первая философия» (теология), но разным образом: математика в связи с материей, а теология о сущем самом по себе, сверхчувственным и неподвижным.

Полагая утверждение, что «сущее есть, а не-сущее не есть», правильным с формально-логической стороны (Met. 1011b 26), Аристотель (подобно Платону) считает, что в каком-то «определенном», т. е. не в абсолютном, а в относительном, смысле необходимо допустить существование не-сущего (Arist. Phys. 187a 6); без такого допущения невозможно объяснить вещь как единство сущего и не-сущего; сущее не однозначно, как полагал Парменид, но «имеет несколько значений» (Phys. 186a 25 — b15). Хотя подробной и исчерпывающей типологии родов и видов сущего Аристотель не дает, он формулирует основные принципы исследования сущего и возможной его классификации: «О сущем и не-сущем говорится, во-первых, в соответствии с видами категорий; во-вторых, как о сущем и не-сущем в возможности или действительности применительно к этим категориям и к тому, что им противоположно, в-третьих, в самом основном смысле сущее — это истинное или ложное, что имеет место у вещей через связывание или

разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным...» (Met. 1051a34 — b5).

Согласно требованиям Аристотеля, сущее необходимо понимать и различать в связи с его учением о 10 категориях (сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и претерпевание). Логико-грамматический и онтологический характер категорий выражается в том, что, по Аристотелю, Б. «само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (Met. 1017a 20–25). Среди категорий особое место принадлежит сущности, к-рая в отличие от др. категорий, выступающих в роли предикатов («сказуемого»), хотя и может выступать предикатом (когда речь идет о высшей сущности), есть не предикат, а сущее и соответственно «подлежащее» высказывания. Сущность, подчеркивает Аристотель, есть «безусловно сущее», «первое во всех смыслах», из родов сущего только она может существовать отдельно (Met. 1028a 30–35).

Отношения сущности и сущего проясняются в учении Аристотеля о первых причинах вещей и движения. Аристотель выделяет: сущность (οὐσία) и «чтойность» (τὸ τί ἦν εἶναι), или «суть бытия»; материю; или субстрат; движущую причину; целевую причину. Различая в «Метафизике» 2 значения сущности — первую сущность, в смысле «чтойности» или эйдоса (εἶδος, μορφή), присущего отдельной вещи (Met. 1032b 14) и определяющего ее, и вторую, в смысле родо-видовой сущности, присущей как отдельной «этой» вещи, так и др. вещам и определяющей их, — Аристотель тем самым делит типы сущего по отношению к первой и второй сущности.

Анализ онтологических оснований — сущности и «чтойности» («суть бытия»), формы и материи, силы или возможности (δύναμις) и энергии или действительности (ἐνέργεια) как состояний вещи — позволяет Аристотелю считать, что Б. присуще конкретной вещи как единству формы и материи, эйдосу отдельной вещи и вещей вообще, эйдосу-энергии, материи как силе.



Однако сущим в его прямом и непосредственном смысле, по Аристотелю, является только «Ум». Не разделяя учения Платона о трансцендентном мире идей, существующих вне вещей, Аристотель трансцендентный характер усваивает Уму, к-рый есть вечная и неподвижная сущность (Met. 1071b5), бог как живое существо, обладающее вечным существованием (Met. 1072b29–30), начало всего сущего и источник форм. В теории познания Аристотеля проблематика Б. находит отражение в учении об истине как тождестве Б. и мышления, в логике, в т. ч. в понимании «есть» как логической связки, и др.

В стоицизме, эпикуреизме и скептицизме тема Б. уходит на 2-й план, уступая место религиозно-нравственной, логической и космологической проблематике. Последней школой античной философии, питающей глубокий интерес к проблеме Б., был *неоплатонизм*. *Плотин* (204/5–270) в учении о 3 началах — непостижимом Едином, или Благе, превышающем все сущее, Уме как ином Единого, его второй ипостаси, и Мировой Душе (третьей ипостаси), месте пребывания душ и прообразе космоса,— проблему Б. рассматривает преимущественно в связи с концепцией Ума. Понимая Ум в качестве самодостаточного единства мышления и Б. (Plot. Enn. I 4. 10, V 1. 4), как носителя сверхчувственных сущностей, идей, оформляющих через Мировую Душу космос и все сущее, Плотин выступает против учения Аристотеля о категориях как родах сущего (VI 1. 1–24), полагает, что Аристотель не проводит различий между категориями чувственными и умственными. В системе категорий Плотина категории Ума становятся прообразами чувственных категорий. Др. представитель неоплатонизма, *Прокл* (412–485), в учении о Б. исходит из платоновских представлений о сверхсущем Едином, Благе, к-рое превышает Б., и рассматривает в «Первоосновах теологии» Б. как результат эманации Блага. В этой же книге (*Proclus. Elem. theol.* 101–104) Проклом разработана проблематика «умопостигаемой триады»: Б.— мышление — жизнь, отличной от умопостигаемой триады Плотина (Enn. V 1. 4; V 4. 2; V 6. 6; VI 9. 2), конструирующей мир истинно-сущего.

Согласно *Филону Александрийскому* (20–30-е гг. до Р. X.— 40-е гг. по Р. X.), Бог есть истинно Сущее, чистое Б. (*Philo. De Abr.* 121), не имеющее никакого определенного признака (*Philo. Quod Deus sit immut.* 55–56). Только Богу свойственно Б. в истинном смысле, но Сам Бог непостижим (*Philo. Quod deter. rot.* 89–90); за исключением Б. и двух сил — благодати и могущества, о Боге возможны только отрицательные определения: Он нерожденный, неизменяемый, нетленный, не подобный человеку.

II. Проблема Б. в раннехристианской философии, трудах отцов и учителей Церкви и в философии средних веков. При формальном сходстве между платоно-аристотелевским и христ. пониманием Б. различия обнаруживаются в самых существенных вопросах. В учении о Боге античная философия доходит только до монотеизма, в понимании мира не преодолевает традиц. воззрения о вечности мира, в учении о человеке исходит из противопоставления души и тела; античная философская мысль не знает *Воплощения*, ей чуждо представление о телесном *воскресении мертвых*.

В христ. традиции проблема Б. оказывается в центре внимания при обсуждении догматических вопросов, затрагивающих отношение природы (сущности) и ипостаси, а также в связи с толкованием кн. Бытие (прояснение смысла «ничто», с которым связана тема творения мира), Исх 3. 14 («Я есмь Сущий»); особое место в разработке проблематики Б. занимают многочисленные доказательства Б. Бога, характерные как для лат., так и для греч. средневеков. авторов.

Учения. Тертуллиан (ок. 160 — после 220) определяет Б. Бога как наивысшее: Бог есть Наивысшее (summmum — *Tertull. Adv. Herm.* 4, 7), или Высшая Величина (summmum magnum — *Tertull. Adv. Marcion.* I 3; I 7). Наивысшим не может быть ничего, кроме единственного в своем роде (unicum), а единственным в своем роде не может быть то, с чем что-то сравнивается (*Adv. Herm.* 4; *Adv. Marcion.* I 3, 5). Именно поэтому нет никакой соравной и совечной Богу материи (*Adv. Herm.* 4 и далее). В соч. «О плоти Христа» Тертуллиан отмечает различия между неизменным и вечным Б. Бога и временным изменчивым Б. сотво-

ренных существ (*Tertull. De carne Christ.* 3).

Из лат. богословов первым, кто стал употреблять глагол «быть» (esse) в качестве абстрактного философского термина («бытие», «то, что есть бытие» (quod est esse), т. е. «бытие как таковое»), был *Викторин Марий* (ок. 281–386). Он отождествляет с ним также понятие «существование» (exsistere, exsistentia). Особенностью учения Викторина о Б. Божиим является представление о Боге Отце как «всецело Предсущем» (totum пробу), к-рое превосходит само истинно Сущее (vere дv); Бог есть «потенция самого Сущего» (potentia ipsius тоd дvотс), к-рая в акте порождения неким невыразимым движением породила все совершенное Сущее (тd дv omnibus modis perfectum), т. е. Сына, Который Сам есть всецелое, всеобщее, все совершенное Сущее (totum дv, universale omnimodis perfectum дv), раскрывающееся в «умопостигаемой триаде»: существовании, жизни и мышлении (exsistentia et vita et intelligentia — *Mar. Vict. De gen. Div. Verbi.* 2. 23–25; *Adv. Ar.* I 49–50, 52, 63; III 4; IV 21, 25 и др.). Викторин рассматривает и Бога Отца в качестве носителя сущностного Б. (esse, substantia, exsistentia — *Adv. Ar.* I 47; IV 30–31); Отец есть «то, что есть», или «чистое бытие» (quod est esse — *Ibid.* I 27; II 4), а также «первое бытие» (primum esse — *Ibid.* II 4). Бог Отец первичен по отношению к Сыну, потому что Он есть «причина Слова в том, что касается Его (Слова) бытия, но не наоборот» (*Ibid.* I 27); Он — источник и потенция (*Ibid.* I 47) существования, жизни и мышления, к-рые находятся в Нем «в скрытом виде» (in occulto), «в себе» (in se) и вокруг существования, или скорее сами суть то же, что и существование (*Ibid.* IV 30). Эта концепция Божественного Б. как ипостасного свойства Бога Отца была унаследована блж. *Августин*ом.

Согласно *Оригену* (185 — ок. 254), Бог Отец — «тот, Кто истинно существует и Кто сказал через Моисея: Я есмь Тот, Кто есмь; Ему причастно все, что существует,— разумные и неразумные твари, праведные и грешные» (*Orig. De princip.* I 3. 6). Б. Сына Ориген рассматривает как совечное Б. Отца (*Ibid.* IV 28); говоря об общем участии Лиц Пресв. Троицы в сотворении мира, различает и Их особые благодатные «действия»:



Бог Отец «сообщает всем существам бытие по естеству» (Ibid. I 3. 7), Сын Божий «сообщает разумную природу» и «помогает существам быть добрыми», у Св. Духа «есть также иная благодать, которая подается достойным, устрояется при посредстве Христа, а производится (inoperatur) Отцом» (Ibidem).

Свт. Афанасий Великий (ок. 295–373) характеризует Б. Божие как подлинное Б., отличающееся от бытия-становления: Бог есть «истинно Суший» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 9,30,41; Or. contr. arian. III 63; De decret. Nic. Syn. 11), ибо Он один имеет Б. Сам по Себе (De decret. Nic. Syn. 11).

Свт. Иларий, еп. Пиктавийский (ок. 315–367), в основу своего учения о Боге положил понятие об истинном Б. (esse). По мнению святителя, именно это имеется в виду в Исх 3. 14, где Сам Бог называет Себя «Суший» (или, в Vetus Latina, «ego sum qui sum», «Я есмь Тот, Кто есмь»): «Ибо нет ничего более свойственного Богу, чем бытие (esse): то, что есть бытие само-по-себе, это есть бытие безначальное и непреходящее» (Hilar. Pict. De Trinit. I 5).

По словам свт. Григория Богослова (329/30 — ок. 390), Бог «сосредоточил в себе целокупное бытие, безначальное и бесконечное, как бы некую бездну сущности, беспредельную и безграничную, превосходящую всякую мысль о времени и природе» (Greg. Nazianz. Or. 38. 7; 45. 3). Рассуждая об отношении Отца и Сына в Пресв. Троице, свт. Григорий Богослов пишет: «И самое бытие у Них общее и равночестное, хотя бытие Сына и от Отца» (Greg. Nazianz. Or. 30. 11), при этом разъясняет, что речь идет не о том, что Б. Сына «поддерживается» Отцом: «Сын от Отца существует довременно и безвиновно» (Ibidem). В определении основного имени Божия, считает свт. Григорий, надо руководствоваться таким именем, «которым бы всецело выражалось естество Божие, или самобытность, и бытие, ни с чем другим не связанное» (Ibidem). Таким именем является «Суший, действительно принадлежащее собственно Богу и всецело Ему одному» (Ibidem).

Согласно свт. Василию Великому (329/30–379), сущность Божия есть само Б. Божие (Basil. Magn. Adv. Eunom. I 10). Связь сущности и Б. ясно показана свт. Василием в Ер.

214. 4: «Каждый из нас причастен бытию благодаря понятию сущности». То же относится и к Богу: «Мы признаем в Божестве единую сущность, так что понятие бытия безразлично относится (к каждой Ипостаси)» (Ер. 236. 6), т. е. у всех Ипостасей Св. Троицы один «логос бытия», а значит, и одна сущность (что подтверждается этимологией: οὐσία < εἶναι, поэтому ὁ τῆς οὐσίας λόγος < ὁ τοῦ εἶναι λόγος).

В «Беседах на Шестоднев» свт. Василий неоднократно отмечает, что Создатель мира, Бог, весь видимый мир «привел в бытие одним мановением воли» (Basil. Magn. Hom. in Hex. 1). Уточняя свое понимание творения, предполагающее как Божественный замысел о мире (идею), так и средства его осуществления — материю и форму, свт. Василий пишет: «Бог, прежде нежели существовало что-нибудь из видимого ныне, положив в уме и подвигшись привести в бытие не сущее, вместе и помыслил, каким должен быть мир, и произвел материю, соответственную форме» (Ibid. 2). Свт. Василий считал, что «ранее бытия мира», в вечности, Бог сотворил Своим Словом невидимый мир, «мысленный свет», «разумные и невидимые природы», ангелов (Ibid. 1).

Свт. Григорий, еп. Нисский (между 335 и 340 — после 394), называет Бога истинно Сушим, неизменным и самотождественным: «То, что всегда пребывает тождественным, не возрастает и не умалется, не изменяется ни в лучшую, ни в худшую сторону (ибо худшему оно чуждо, а лучшего для него нет), что совершенно не нуждается в другом, что составляет единственную цель стремления, чему все причастно, но что не умалется от этой причастности, — вот что действительно есть истинно Сущее» (Greg. Nyss. De vita Mosis. 2. 25). Как и свт. Василий Великий, он различает в Боге «логос бытия» (сущность) и «логос способа бытия» (ипостась) (Greg. Nyss. Contr. Eun. III 5. 60).

Свт. Аверосий, еп. Медиоланский (ок. 339–397), высказывая мысль о том, что Бог есть самобытная и вечная Сущность (substantia), говорит, что само греч. слово οὐσία происходит от οὐσα ἀεί («вечно-сущая» — Ambros. Mediol. De fide. III 127; IV 100; De incarn. X 3).

Блж. Августин (354–430) полагает, что в Боге как абсолютно про-

стом и первичном Существо сущность тождественна Б., свойствам и действиям и что к Богу не применимо различие по 10 аристотелевским категориям (Aug. Confess. IV 29; De Trinit. V 6, 11; VI 6; VII 2, 10; De civ. Dei. XI 10 и др.). В соч. «О граде Божием» блж. Августин отмечает противоположность Б. и небытия; полагая, что сущность (essentia) берет начало от существования, или Б. (esse), он пишет: «Будучи высочайшей сущностью, то есть обладая высочайшим бытием, и потому будучи неизменяем, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего, но бытие не высочайшее, а одним дал больше, другим меньше и таким образом распределил природы существ по степеням» (Aug. De civ. Dei. XII 2). Подобно Оригену и Марию Викторину, блж. Августин полагает, что Б., усматриваемое в твари, особенно в человеке, указывает на Бога Отца как на его источник и высшее Б. (Confess. XIII 12, 19; De civ. Dei XI. 26, 28; De Trinit. VI 11).

В «Ареопагитиках» (Aereop. DN. I 5) сверхсущественное Божество (Троица и Единица) объемлет «все сущее»; «будучи бытием благодати, самим фактом своего бытия Она является причиной всего сущего»; считая имя «Суший» богословским наименованием существа истинно Сушего (V 1), автор рассматривает отношение «Предсущего» к «бытию сущих» (V 4–5) и образует в этой связи целую цепь категорий: «бытие самой-по-себе-премудрости», «бытие самого-по-себе божественного подобия». Согласно «Ареопагитикам», Бог (Сущее), «предымея и сверхимея предбытие и сверхбытие, сначала создал бытие вообще... а затем с помощью самого бытия создал все что только есть сущего» (Ibidem).

По учению прп. Максима Исповедника (580–662), следующего за «Ареопагитиками», Бог «заключает в себе всю совокупность подлинного бытия и в то же время превосходит само подлинное бытие» (Maximus Conf. Cap. theol. I 6). Вместе с тем Бог обладает всей силой целокупного Б. (Ibid. I 1) и есть «сущетворящая и пресущетвенная бытийность» (Ibid. I 4). Помимо Бога, ничто из того, что считается существующим, не обладает подлинным Б. (Ibid. I 6). Прп. Максим, четко различая «Б.» и «сущее», пишет: «Бог предшествует бытию, ибо Он Пред-



сущий, понятие же «бытие» содержит некий намек на предшествующую причину. Итак, Бог называется Предсущим, а также Сущим, как Причина всего, потому что все бытие — от Него. Ведь, если поразмыслить, бытие существует благодаря причастности Тому, Кто ему предшествует» (*Maximus Conf. Schol. in DN V 5*). В тварном Б. прп. Максим различает, во-первых, «бытие» (το εἶναι), т. е. данные каждому существу естественные способности; во-вторых, «благобытие» (τοῦ εὖ εἶναι), т. е. состояние добродетели и блаженства, достигаемое разумным существом при условии свободно-волевой реализации этих способностей, наконец, в-третьих, «приснобытие» (τοῦ ὄντι εἶναι), т. е. состояние вечно-блаженного Б. в буд. веке (*Maximus Conf. De carit. III 24–25; Cap. theol. I 56; и др.*). Подобно Оригену, Викторину и блж. Августину, прп. Максим полагает, что, исходя из Б. сущих, можно уразуметь, что есть истинно Сущий Бог, Которого он соотносит с Богом Отцом (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 13; De carit. II 29; Cap. theol. III; Ambigua // PG. 91. Col. 1133CD, 1260D*). Прп. Максим разрабатывает особое учение об откровении второго Лица Св. Троицы, энергийном Логосе, Который является Творцом и Промыслителем мира, образует онтологическое основание тварного Б. и его причастность к Богу (*Maximus Conf. Ambigua // PG. 91. Col. 1080–1081*), а вместе с тем является лестницей познания, восходящего от Б. тварных вещей к Б. самого Божественного Логоса. В учении о человеке прп. Максим исходит из мысли, что человек по своему Б. принадлежит как к умопостижаемому миру, духовному Б., так и к чувственному миру материи, и объясняет падение человека отождествлением своего Б. с Б. чувственного мира.

Прп. *Иоанн Дамаскин* (ок. 650 — ок. 750), систематизатор правосл. богословия, в «Философских главах» видит задачу философии в познании сущего; в «Точном изложении православной веры» на основе сравнительного анализа сотворенного и изменчивого Б. и Б., не имеющего начала во времени, неизменного и нетварного, доказывает Б. Бога (*Ioan. Damasc. De fide orth. I 3*). В апофатической части своего богословия, опираясь на положения др.

отцов Церкви, пишет: «...сказать о Боге, что Он есть по существу, невозможно», поскольку о Боге нельзя судить на основании естественного богопознания, по аналогии с тварным миром, средствами естественного богопознания — «Бог как сущий выше всякого существующего и выше самого бытия» (*Ibid. I 4*). Подобно свт. Григорию Богослову, прп. Иоанн полагает, что из приписываемых Богу имен «более главное — Сущий... ибо, все совместив в Себе, Он имеет бытие, как бы некоторое море сущности — беспредельное и неограниченное» (*Ibid. I 9*). Однако и это имя — Сущий — указывает лишь на Б. Божие, а не на Его сущность (*Ibidem*). Бог называется Сущим и Сущностью как Причина всякой сущности и всех сущих (*Ibid. I 12*). Прп. *Симеон Новый Богослов* (949 или 956–1022) пишет о безначальности Бога единого в трех Ипостасях, Бог «не получил бытия от другого кого, потому что прежде Его не было ничего, ни сам Себя не сотворил... потому что невозможно тому, что не существует, произойти от себя самого» (*Sym. N. Theol. Theol. 3*). Бог «существует истинно и действительно», но Он есть «ничто из того, что мы вообще знаем» и ничто из того, что знают Ангелы; поэтому можно сказать, что Бог «есть ничто из всего, как Творец всего, превышающий все» (*Hymn. 50*).

Свт. *Григорий Палама* (1296–1359) в «Триадах в защиту священо-безмолвствующих» склонен объяснять Божественное Б. в его явлении и в самом себе как свет. В связи с проблематикой Б. представляет особый интерес его анализ Исх 3. 14; свт. Григорий пишет: «Бог сказал не «Я есмь сущность», а «Я есмь Сущий», не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объят в себе все бытие» (*Greg. Pal. Triad. III 2. 12*). Толкование Сущего посредством Б. для свт. Григория имеет глубокий смысл, оно позволяет в самом Б. Сущего различать сущность и энергии. Свт. Григорий, подобно «Ареопагитикам», различает 3 онтологических уровня: Бог как «недоступная причастия сверхсуществование»; Божественные энергии-логосы-парадигмы как «доступная причастия бытийность»; тварные сущие как причастующие (*Ibid. III 2. 24*).

На разработку темы Б. в католич. теологии и философии ср. веков

большое влияние оказали логика и метафизика Аристотеля в различных их интерпретациях — от Викторина с догматико-полюемическим трактатом «Против Ария», *Боэция* с переводами и комментариями Аристотеля и *Порфирия* и объяснениями греч. философской терминологии до «метафизики» Авиценны (*Ибн Сины*) и Аверроэса (*Ибн Рушда*).

Боэций (ок. 480 — 524 или 526) полагает, что вслед. единства и простоты Божественной сущности Б. и сущность в Боге тождественны (*Quomodo substantiae bonae sint // PL. 64. Col. 1311B*). Вслед за Аристотелем он считает, что всякое тварное Б. происходит от формы, т. е. вещь возникает тогда, когда неопределенный материальный субстрат обретает свою форму (*Boetius. De Trinit. 2*). Кроме различия между формой и материей Боэций во всякой тварной вещи выделяет 3 составляющих — «то, что есть» (*id quod est*, первая сущность, по Аристотелю), Б. (*esse*) и свойства, поскольку все, что есть, причастно Б., чтобы быть, и причастно чему-то иному (т. е. каким-то свойствам), чтобы быть чем-то определенным (*Quomodo substantiae bonae sint // PL. 64. Col. 1311C*). Для всякого сложного одно — это его Б., а др. — оно само (*Ibidem*). Для решения проблемы соотношения Б. и блага Боэций отправляется от аристотелевского понимания Б.; в конечном счете решает эту проблему ссылкой на тождество первого Б. и блага и усматривает его в Боге. Вопрос об обратимости Б. и единства Боэций затрагивает в связи с проблемой творения («Бог... есть Тот, от Кого происходит всякое бытие» — *Boetius. Contr. Eutych. 3*) и критикой ереси *Нестория*, утверждавшего, что существование двух природ во Христе требует признания двух лиц, и ереси *Евтихия*, к-рый признавал одно лицо во Христе и по этой причине отвергал соединение в Нем двух природ.

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810–877), учивший о 4 природах — творящей и несотворенной, сотворенной и творящей, сотворенной и не творящей, не творящей и не сотворенной (*Eriug. De div. nat. I 1*) — и рассматривавший все сущее как проявление Самого Бога, связывает Б. с формой, однако в силу принятых предпосылок оказывается перед





трудноразрешимой проблемой различения в Боге вечного Б. Бога и Его идей от временного Б. конечных вещей.

Ансельм Кентерберийский (1033–1109) в «Монологионе» приводит ряд аргументов (существование блага в мире; Б. сотворенных вещей; благодать и совершенство отдельных вещей) для обоснования существования высшей природы, которую нельзя вывести ни из «ничто» (материи), ни из «нечто» (отдельных вещей) и к-рая существует «через себя саму» (*Anselmus. Monolog. V 16*). Этой высшей природой, сущностью (*essentia*), или субстанцией, Ансельм считает Бога; из нее же дедуцирует троичный догмат. В учении о высшей природе, к-рая открывается через себя, сущность (*essentia*), Б. (*esse*) и сущее (*ens*) образуют единство в различии; рассуждая по аналогии, Ансельм утверждает, что они относятся друг к другу как «свет, светить и светящееся» (VI 14). В «Прослогионе», опираясь на понятие Б., Ансельм формулирует доказательство Б. Бога как абсолютного Б. и тем самым обосновывает и существование самого Б.

Бонавентура (1217 или 1221–1274) в соч. «Путеводитель души к Богу» пишет о 2 способах узрения Бога через сущность и ипостасные свойства. К 1-му способу он относит направленность взора на Б. (*esse*) и понимание Бога как Сущего: «Сущий — первое имя Бога» (*Bonav. Itin. V 2*); ко 2-му способу — созерцание Бога как Блага (*Bonum*). В учении о созерцании Бога Бонавентура опирается на понятие «несомненности» (или очевидности); созерцание Б. Бога как несомненного открывает Его Б. как полноту; эта полнота Б. тождественна «полной лишенности небытия» (*Ibid. V 3*). В устанавливаемой противоположности Б. и небытия Бонавентура определяющим считает Б.; в отличие от Б., к-рое дано либо в виде актуально сущего, либо в качестве потенциально сущего, небытие как отсутствие Б. становится предметом осмысления, только через Б. Божественное Б., согласно Бонавентуре, «есть чистый акт Сущего», или «бытие как таковое» (*Ibidem*), оно отличается от Б. всех остальных вещей: это не частное или абстрактное Б., но Б. чистейшее, простое и абсолютное, а поэтому Б. первичное, вечное, актуальнейшее, совершеннейшее,

неизменнейшее, бесконечное и в высшей степени единое (*Ibid. V 5, 8*).

Р. Бэкон (1214 или 1220– после 1290) в согласии с Авиценной считает, что Б. есть первое свойство вещи и в качестве свойства определяется ее субъектом; в целом он принимает аристотелевское понимание вещи как единства материи и формы, как рода и вида (*species*).

Фома Аквинский (1224/25–1274) проводит принципиальное различие между нетварным и невещественным Б. (*esse*) Бога и Б. вещей. Для Фомы существенно, что: 1) в Б. Бога совпадают сущность и Его Б. (существование), Бог есть всецело Б. (*esse tantum*); совпадение сущности и существования есть выражение Божественной полноты, совершенства и блага (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 22*); 2) Б. Бога есть чистый акт (*actus purus* — *Ibidem*); 3) Б. Бога нетождественно Б. вещей, ибо Бог вне мира и Его Б. не подчинено законам мира. Б. конечных телесных вещей, согласно Фоме, характеризуется изначальным различием между сущностью и Б. (существованием): «Любая сущность, или чтойность, может мыслиться и без того, чтобы нечто мыслилось о ее бытии... стало быть ясно, что бытие есть нечто отличное от сущности» (*Thom. Aquin. De ente et essentia. 4*); здесь Б. определяется сущностью и подчинено ей. В конечных вещах, считает Фома, «бытие (*esse*) есть актуальность всякой формы или природы» (*Thom. Aquin. Sum. Th. Ia. 3. 4. 2*). Фома отличает Б. сотворенных субстанций, способных к разумному познанию, от субстанций, составленных из материи и формы и неспособных к познанию; 1-е ограничены сверху, «в отношении своего бытия» (*De ente et essentia. 5*), 2-е «ограничены и сверху и снизу» (*Ibidem*). В отличие от Аристотеля он склонен рассматривать Б. конечных вещей как благо или стремление к благу (по уподоблению конечных вещей Б. Бога). Фома, т. о., считает, что о Б. можно рассуждать в 3 смыслах: как о сущности (или природе) вещи; как об акте; как о логической связке в высказывании и соответственно в мышлении (*Thom. Aquin. In Sent. I 33*).

Иоанн Дунс Скот (1265/66–1308), автор сложнейшего доказательства Б. Бога как актуально бесконечного существа, в своей метафизике, разделяя Б. (*esse*), существование

(*existentia*) и сущее (*ens*), объясняет сущее по Аристотелю как единство формы и материи, но саму материю, в связи с христ. учением о творении из ничто, считает реально-существой, созданной Богом из ничто и получающей свой конкретно-индивидуальный характер благодаря богатству форм. Только Бог, трансцендентный миру, по Дунсу Скоту, не содержит в Себе материи и формы и есть чистый акт.

У. Оккам (1285–1349), сторонник последовательного номинализма, считает в отличие от Фомы Аквинского, что нет различий между Б. вещи и ее сущностью; отрицает возможность существования сущностей вне самих вещей (равно как и существование др. абстрактных терминов — «материи», «времени» и др.); отождествляет сущность с Б. (Избранное. С. 143) и полагает, что «бытие обозначает саму вещь» (Там же). Не будучи противником христианства, Оккам не признает реального существования общих идей и оказывается противником метафизики и теологии, к-рые, по его мнению, не могут ничего сказать ни о Боге в отношении к миру, ни о мире в его отношении к Богу. Положение Оккама «Бог есть само бытие» (С. 143) не означает существования самого по себе Б. вне Бога и вещей.

Майстер Экхарт (1260–1327/28), хорошо знакомый с трудами блж. Августина, Авиценны, схоластов, и в особенности Фомы Аквинского, становится основателем новой традиции в средневековой философии — нем. мистики. Вопрос о Б. Экхарт ставит в «Общем прологе к трехчастному труду», в «Толковании на книгу Бытия» и др. произведениях. Экхарт формулирует важное методологическое требование не судить о Б. как общем понятии, «основываясь на способе существования и природе акциденций, воспринимающих бытие в субъекте и через субъект и посредством его изменений и сущих после него и обретающих бытие в силу своей соотношенности с ним» (Об отрешенности. С. 55). Это требование означает, что о Б. надо судить не из сущих, конечных и тварных вещей самого мира, а рассматривая Б. само по себе. Б. в качестве такового, считает Экхарт, «предшествует всему в вещах» (Там же), существует прежде всего; все от него, оно само ни от чего. Рассматривая отношения между Богом и Б.,





Экхарт утверждает свой «первый тезис», что «Бытие есть Бог». Обоснование этого тезиса строится на чисто логической аргументации — Бог не имеет начала от другого и есть причина всех вещей, с др. стороны, прежде Б. нет ничего. Развивая мысль о Боге как Б., Экхарт пишет, что в Боге «бытие это мышление» (Там же. С. 67) и мир сотворен Божественными идеями. Основной вывод Экхарта: «Бытие есть Бог в Его сущности. Поэтому от Него, и лишь от Него, получают все вещи свое бытие» (Там же. С. 61).

Учение *Николая Кузанского* (1401–1464) о Б. представляет собой одну из глубоких попыток соединения теологии и философии в католицизме начала эпохи Возрождения. Тема Б. затрагивает все аспекты богословско-философской системы *Николая Кузанского*: характерными ее особенностями являются последовательно проводимые различия, с одной стороны, между Б., сущим, существованием и сущностью, с др.— между типами Б. В учении о Боге, где *Николай Кузанский* придерживался традиц. для *схоластики* сущностного подхода, сначала рассматривается вопрос о единосущности, о Боге вообще как высшей сущности, а затем только — о Лицах Пресв. Троицы. Тема Б. разрабатывается соответственно этому разделению. В учении о Боге *Николай Кузанский* защищает формулу Экхарта «Бог есть бытие» (Соч. Т. 2. С. 25), понимает Божественное Б. в качестве источника и причины всех вещей, «формы форм» (Там же. С. 67), невидимый в Своем Б., Бог «видим в бытии творений» (Там же. С. 58). В учении о Лицах Пресв. Троицы *Николай Кузанский* исходит из схемы единства-равенства и связи, ставшей основанием его понимания *Filioque* еще в соч. «Об ученом незнании»; понимая Бога Отца как единство, к-рое тождественно Б., Сына как равенство и «образ бытия» (близко к пониманию Оригена), Св. Дух как их связь, *Николай Кузанский* видит в этом триединстве прообраз всего сущего; все сущее сотворено по этому Божественному образцу умом; «мир-архетип» существует «в вечном уме Бога» (Там же. С. 408), и все сущее несет в себе запечатленным Божественное триединство. Б. присутствует во всем сущем, считает *Николай Кузанский*, обусловленная Божествен-

ным умом «форма, приводя в материю, дает ей бытие и имя» (Там же. С. 174). Б. определяет сущее и образует единство универсума (Там же. С. 294).

Эволюция воззрений *Николая Кузанского* отразилась на понимании Бога как Б. *Николай Кузанский* приходит к концепции Б. как бытия-возможности (*possest*), понимаемой в духе Платона и «Ареопагитик», Единого и Троиединого, превосходящего Б. и ничто. По мнению *Николая Кузанского*, только Бог есть бытие-возможность, трансцендентное, непостижимое, безусловное и неизменное Б.; «ни одно творение не есть возможность-бытие» (Там же. С. 153), творение — Б. определенное, обусловленное и познаваемое. В концепции человеческого Б. *Николай Кузанский* разделяет учение Церкви о Б. как благе и даре Божиим человеку; отличительной особенностью Б. человека является то, что он может вместить в себе «благодать и благодать» Божию (Там же. С. 40)

III. Проблема Б. в новоевропейской философии. Вплоть до *И. Канта* обсуждение этой проблемы проходит в русле 2 сложившихся традиций — *эмпиризма* и *рационализма*, отказывающихся от свойственных схоластике умозрительных подходов к проблеме Б., но вместе с тем использующих богатый схоластический инструментарий. Общими предпосылками для этих традиций стали: разделение богословской и философской проблематики; представление о философии как первой науке, исследующей основания мира и условия его познания (учение о субстанции и учение о методе); вера в познаваемость мира и возможности его переустройства на основе знания; представление об опытном характере знания (опыт чувственный и рационалистический); вера во всемогущество человеческого разума. Различия между эмпиризмом и рационализмом нашли свое отражение в типах удостоверения Б.: если для эмпиризма Б. связано с возможностью его восприятия, то для рационализма мыслимость существования есть достаточное основание его Б. Характерной особенностью постановки проблемы Б. в новоевроп. философии является то, что Б. в ней рассматривается, с одной стороны, под углом зрения унаследованного от схолас-

тики учения о субстанции и формах, с др.— природы, понимаемой в качестве универсума, или мира; при этом и та и др. стороны (за редкими исключениями) оказываются связанными между собой искусственно. Несмотря на то, что разработки проблемы субстанции нельзя считать тождественными исследованию Б., тем не менее они существенны для понимания решения проблемы Б. в философских концепциях Нового времени.

Учения о субстанции могут быть разделены по следующим типам: 1) по количеству субстанций: а) одна (Б. *Спиноза*), б) неск. (*Р. Декарт* — 3), в) множество (*Т. Гоббс*, *Дж. Локк*, *Г. В. Лейбниц*); 2) по природе субстанций: а) материальная (*Ф. Бэкон*, *Гоббс*, *Ж. Ламетри*, *П. Гольбах*), б) духовная (*Дж. Беркли*, *Лейбниц*), в) материальная и духовная (*Декарт*, *Локк*).

Свидетельством неясности и непоследовательности в подходах к вопросу о Б. стала эволюция представлений о субстанции в новоевроп. философии: она начинается с признания существования материальной и духовной субстанции как составляющих Б., приходит к проблематичности понятия материальной субстанции у *Локка* (Соч. Т. 1. С. 345–347), к полному ее отрицанию у *Беркли* (Соч. С. 326) и завершается сомнением в существовании как материальной, так и духовной субстанции у *Д. Юма*. Вопрос о единстве Б., не вызывающий затруднений в случае признания существования одной субстанции (*Спиноза*), при наличии неск. субстанций оказался трудноразрешимым, даже тогда, когда это единство полагалось в Боге (*Декарт*, *Лейбниц*). С др. стороны, признание существования одной субстанции, содержащей в себе все роды и виды Б., с неизбежностью вело к стиранию границ между Б. Бога, природы и человека.

Развивая традиции философии эпохи *Возрождения*, свойственный ей индивидуализм и интерес к исследованию природы, философы Нового времени проблему Б. сводят к проблеме субъективного его воспроизведения, к проявлению Б. через познавательные способности человека и выражению посредством логико-грамматического строя языка.

Учения. *Ф. Бэкон* (1561–1626) пользуется термином «Б.» редко, не считая его «хорошим понятием»





(Соч. Т. 2. С. 14). Понимая философию как науку о Божестве, природе и человеке, Бэкон предметом «первой философии» называет первые начала, или аксиомы, лежащие в основании всех наук, Б. и небытие, цель, а также приводящее, или «трансценденции» (Т. 1. С. 202–203), изучаемые на основе законов природы. Бэкон не питает склонности к метафизическому исследованию: разработав весьма подробно классификацию человеческих познаний в связи с памятью, воображением и рассудком и формально разделив теоретическую философию на физику как науку о действующей причине и материи и метафизику, изучающую конечные причины и форму (Т. 2. С. 87), он подменяет исследование проблемы Б. рассуждениями о способах и методе исследования природы.

Р. Декарт (1596–1650) высоко ценит метафизику как науку о первых началах (Соч. Т. 1. С. 309), свою концепцию метафизики вопреки установившимся в ср. века канонам строит на принципе субъективности, на учении об анализе сознания. Анализ сознания, осуществляемый посредством методической операции сомнения, считает Декарт, позволяет последовательно продвигаться от достоверности мышления и «я» («*cogito ergo sum*») к установлению «врожденных идей», к доказательству Б. Бога, к чувственному и умопостигаемому миру (Т. 1. С. 160).

В метафизике Декарта нет специального учения о Б., не придерживается он и строгой терминологии, не всегда различает Б. (*esse*), сущее (*ens*) и существование (*existentia*). Положение «все существующее либо существует по какой-то причине, либо причина — оно само» (Т. 2. С. 91) у Декарта имеет аксиоматический характер. Причиной самой себя, или высшей субстанцией, по Декарту, является Бог, Которому подчинены 2 др. субстанции — мыслящая (*res cogitans*) и протяженная (*res extensa*). В отличие от Бога-субстанции, в Котором сущность и существование связаны между собой неразрывно, что является основанием для онтологического доказательства Его Б., как протяженная, так и мыслящая субстанции не являются причинами собственного Б. Выделяя в Б. человека, состоящего из души и тела, самое существенное —

«я», субстанцию, «вся сущность, или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» (Т. 1. С. 269), Декарт вместе с тем не считает, что это «я» своим Б. обязано самому себе. Обсуждая вопрос, «может ли какая-нибудь вещь сама себе дать бытие», Декарт не только отвечает на него отрицательно, но и отмечает, что Бог есть единственная производящая сила, причина Б. вещей (Т. 2. С. 188–190). Кроме того, Декарт выделяет следующие аспекты, связанные с пониманием Б., или существования: 1) очевидность Б. как предмета интуиции, Б., данного ясно и отчетливо в сознании и не требующего доказательств (Т. 1. С. 175); 2) связь мышления с существованием; Декарт считает аксиомой и вечной истиной положение «тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит» (Т. 1. С. 333); 3) принципиальные различия между Б. мыслящего «я» и телесным Б., несмотря на их связь и единство в человеке, которые возможны только в силу Божественной воли.

Учение Б. Спинозы (1632–1677) о субстанции, в особенности в ранний период его творчества, с формальной т. зр. близко к учению Декарта: субстанция у Спинозы — Бог, причина самой себя (*causa sui*), а также причина производящая (*causa efficiens*); в «Кратком трактате...» Спиноза (подобно Декарту) субстанции называет также атрибуты мышления и протяжения. Однако по своему содержанию учения Декарта и Спинозы о Боге-субстанции существенно образом различаются. В первых, в отличие от Декарта, к-рый свое учение о Боге считал согласным с учением Церкви о Пресв. Троице и Иисусе Христе, Богочеловеке, Спиноза строит учение о «Боге, или природе» (*Deus sive natura*) в духе пантеизма, отвергает Воплощение (Избр. произв. Т. 2. С. 629–631). Вторых, объективная онтология Спинозы, в основу к-рой полагается тождество Бога и природы, отличается от метафизики субъекта у Декарта.

Считая, по-видимому, вопрос о Б. решенным, Спиноза не делает его предметом специального исследования. Между тем проблема Б. или существования (он не проводит строгой границы между ними) важна

для всей его философской системы (представленной в «Этике»), построенной на определениях, аксиомах и доказательствах, и присутствует в ней в соответствии с ее разделением на учение о Боге, атрибутах и модусах. Вопрос о Б. Бога рассматривается Спинозой в определениях: «Под причиной самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает существование...» (Т. 1. С. 361); в теоремах: (7) «Природе субстанции присуще существование» (Там же. С. 364); (11) «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует» (Там же. С. 368); (15) «Все, что существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо» (Там же. С. 373); (20) «Существование Бога и сущность Его одно и то же» (Там же. С. 381), а также в теоремах 14, 21–23, 35 и др. Кроме того, вопрос о Б. Бога обсуждается в связи с онтологическим доказательством Б. Бога и учением о природе порождающей (*natura naturans*), к-рая и есть Бог с Его атрибутами, и природе порожденной (*natura naturata*) — совокупности вещей в природе (Там же. С. 387–388). В объяснении Б. конечных вещей Спиноза разделяет учение Н. Мальбранша, считавшего, что конечные вещи суть модификации Бога. По мнению Спинозы, конечные вещи определены в своей сущности и существовании Богом как производящей причиной; при этом «сущность вещей, произведенных Богом, не включает в себе существования» (Там же. С. 384). Это определение конечных вещей Спиноза переносит на понимание человеческого Б. как модуса атрибутов мышления и протяжения и рассматривает человека как существующего в Боге (Там же. С. 411). Особое место в учении Спинозы занимает учение о Б. идей в Божественном уме, к-рый принадлежит к *natura naturata*, а не к *natura naturans*.

Т. Гоббс (1588–1679) по своим философским воззрениям принадлежит к номинализму, развитому в подробностях в качестве учения об именах (словах). Согласно воззрениям Гоббса, существует только единичное (телесно-материальное) сущее, а общее наименование сущего (Б.) выведено из высказываний и





принадлежит только к области мышления. В толковании на *Никоно-Константинопольский Символ веры* Гоббс называет *ὄν* (сущее) «конкретным именем», т. е. именем вещи, предполагаемой существующей; от *ὄν* происходит *ὄντια* (сущность), «абстрактное имя», выведенное с помощью предложений (аналогично от *ens — essentia*) (Т. 2. С. 561). Вера в истинность Символа веры у Гоббса вполне уживается с отрицанием существования общих реальностей (Б., сущности и т. д.) вне мышления. Близок к номинализму и Дж. Локк (1632–1704), для к-рого «реальное бытие и существование вещей» всего лишь объект ощущений, копия, простая или «реальная идея» (Т. 1. С. 425), т. е. уровень знания, связанный с представлениями.

Г. В. Лейбниц (1646–1716) в работе «О способе отличия явлений реальных от воображаемых» проводит границу между Б., или сущим (*ens*), и существующим (*existens*) (Соч. Т. 3. С. 116). Б., или сущее (в рус. переводе используются оба термина; ср.: Там же. С. 110), по Лейбницу, «есть то, понятие чего содержится в себе нечто положительное» не является противоречивым и может быть развернутым (*explicatus*); эту развернутость Б. Лейбниц называет существующим, вещью, к-рая в отличие от Б., постигаемого отчетливым понятием, «выражается посредством отчетливого восприятия» (Там же), возникающего в человеческом уме в качестве явлений, воспринимаемых «я». Это различие между Б. и существующим позволяет Лейбницу рассматривать Б. в его «понятии» как «возможное». Понимание Б. как содержащего полноту возможностей, соответствующих понятию этого (конкретного) Б., составляет определение «монад», индивидуальных субстанций, духовных сущностей, образующих в своей совокупности весь универсум Б. В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц писал, что «понятие индивидуальной субстанции раз навсегда заключает все, что может когда-либо произойти с ней» (Т. 1. С. 135). В толковании Б. как полноты возможностей, «понятия», «идеи» возможного Лейбниц одинаково близок и к Николаю Кузанскому, учившему о возможности-бытии (*possest*), и к Платону, отождествлявшему Б. с идеями. Различия между Б. как полнотой возможно-

стей и существующим как осуществленной возможностью заставля-ет Лейбница искать объяснения Б. существующего. В работе «Начала природы и благодати, основанные на разуме» Лейбниц ставит вопрос: «...почему существует нечто, а не ничто» (Т. 1. С. 408) — и отвечает: Бог есть «последняя причина вещей» (Там же), а Б. вещей, сотворенных Богом, есть благо и совершенство.

Дж. Беркли (1685–1753) рассматривает проблему Б. в 2 аспектах; он пишет о Б. как не подлежащем никакому сомнению атрибуте Бога (Соч. С. 246) и Б. вещей в Боге. Знаменитая формула Беркли «*esse est percipi*» (быть — это быть воспринимаемым), устанавливающая связь между Б. вещи и человеческим восприятием, не может быть сведена, согласно односторонним толкованиям этой формулы, лишь к тому, что возможность Б. определяется возможностью его представления человеком, она предполагает мыслимость вещей в уме Бога (Там же. С. 328).

Подходы к проблеме Б., разработанные Декартом, Спинозой и Лейбницем, находят продолжение в нем. классической философии. Для Канта большое значение имело учение Декарта и Лейбница о сознании, для Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга — учение Спинозы о субстанции.

Согласно традиц. воззрениям, философия И. Канта (1724–1804) представляет собой теорию познания (гносеологию). Однако Кант не только ставит вопрос, как возможна метафизика в качестве науки, и отвечает на него утвердительно, полагая, что «метафизика неотделима от природы человека и разума» (Соч. Т. 3. С. 69), но и создает свое учение — трансцендентальную аналитику и учение о чистом разуме как замену изжившей себя онтологии. Хотя Кант не оставил трудов, специально посвященных систематическому исследованию Б., подробно разработанное учение о Б., скрытое за основными понятиями его философии, гл. обр. за «вещами для нас» (явлениями, феноменами) и «вещами в себе» (ноуменами), представляет собой радикальное переосмысление представлений о Б., имевших место в философии со времен Платона и Аристотеля.

Для обозначения Б. Кант пользуется терминами «*Sein*» и «*Dasein*»,

весьма часто в этом значении он употребляет и термин «*Existenz*» (существование). Кант не сомневается в том, что «вещи в себе» и «вещи для нас» существуют, вопрос состоит в том, как они существуют. Он не дает одной всеобъемлющей характеристики или «формулы» Б. Граница, к-рую проводит Кант между пространственно-временным миром как совокупностью всех явлений («вещами для нас») и существующим вне времени и пространства умопостигаемым миром («вещами в себе»), несмотря на ее подвижность (Т. 3. С. 463), требует их раздельного толкования.

Понимание Б. «вещей для нас» у Канта связано с учением о трансцендентальном единстве самосознания как синтезе априорных форм чувственного созерцания и категорий рассудка и необходимостью различения оснований знания и Б., логического основания и основания существования. Одно из редких упоминаний термина «Б.» в «Критике чистого разума» имеет непосредственное отношение к вопросу о недопустимости подмены логического предиката реальным. В связи с обсуждением онтологического доказательства Б. Бога Кант пишет: «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе» (Т. 3. С. 521). В этом утверждении о Б. самое существенное относится не к вопросу о «реальном предикате», — для Канта совпадение Б. вещи с ее понятием упраздняет само разделение на «вещи в себе» и явления, — но к «полаганию», к-рое должно быть понято из отношения к трансцендентальному единству самосознания как высшему принципу применения категорий рассудка. В «аналитике понятий» Кант рассматривает существование, действительность и необходимость в качестве логических категорий рассудка. Категории, или чистые рассудочные понятия, будущи доопытными логическими функциями рассудка (что позволяет говорить о Б., или существовании, как логическом предикате), в опытном применении полагаются в качестве определений самого предмета. В «Критике способности суждения» Кант вновь обращает внимание на



необходимость различать полагание «представления той или иной вещи по отношению к нашему понятию или мыслительной способности» от действительного полагания «вещи самой по себе (помимо этого понятия)» (Т. 5. С. 430).

Различая в опыте, к-рый есть необходимо условие знания, материя опыта («действие предмета на способность представления» — Т. 3. С. 127) и определяющую ее форму (предшествующую материи и принадлежащую сознанию — Там же. С. 318), Кант приходит к выводу, что формирование вещи со стороны ее определений обусловлено трансцендентальным единством самосознания, им же определяется понятие вещи и возможность ее познания; существование (Б.) вещи не сводимо к понятию вещи; Кант считает, что «в одном лишь понятии вещи нельзя найти признак ее существования» (Там же. С. 285), и связывает «знание о существовании вещей» с восприятием, но не в смысле известного положения Беркли «esse est percipi»; материя опыта, по Канту, не дана вне формы. Кант лишь частично разделяет позицию Декарта, к-рый считал, что существование (Б.) не требует доказательства, это предмет интуиции, внутреннего свидетельства сознания; Б. «вещей для нас», по Канту, не сводимо ни к единству самосознания, ни к тому нечто, что существует независимо от сознания и воздействует на него; оно есть выражение единства материи и формы (логической предикативности), опосредствованности того, что существует вне нас, категориями рассудка.

Проблема Б. «вещей в себе», по Канту, носит иной характер. Бытийный статус «вещей в себе» (ноуменов) имеет непосредственное отношение к разуму. Учение о разуме Кант разрабатывает в неск. направлениях в трансцендентально-критическом исследовании: 1) явлений, или «абсолютной целокупности условий» опыта, как учении о регулятивном (а не конститутивном) применении разума («разум подготавливает рассудку поле деятельности» — Там же. С. 562); 2) «вещей в себе», или «абсолютно безусловного», как возможности рациональной науки о душе, мире и Боге. Отвергая возможность построения рациональной психологии и космологии, Кант не сомневается в Б. души, мира

в целом и Бога, но считает невозможными доказательства их существования, поскольку они как целое не даны ни в каком опыте.

Положительное раскрытие достоверности умопостигаемого Б. в «Критике чистого разума» Кант связывает с новой метафизикой, в основу к-рой «как высшие цели существования» положены «только три идеи: Бог, свобода и бессмертие» (Там же. С. 365); они — идеи разума, для них «в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (Там же. С. 458). Тем самым в учении Канта об идеях понятие Б. получает новый смысл — Б. усваивается «вещам в себе», к-рые существуют вне времени и пространства и к-рым не соответствует никакой предмет в собственном созерцании. Кант соединяет Б. с верой. Сказанные им по поводу существования Бога, свободы и бессмертия слова: «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере» (Там же. С. 95) — имеют отношение к «вещам в себе». Несмотря на то, что Кант склонен толковать веру «в пределах разума», т. е. как разумную веру, опирающуюся на независимый нравственный закон, тем не менее вера в Б. Бога не только не уступает знанию о Б. природы, не только превосходит его по жизненной важности, но является основанием всякой разумной деятельности и нравственной жизни человека. В человеке, к-рый, по Канту, принадлежит как царству необходимости (природы), так и царству свободы (морали), пересекаются 2 плана Б.: мир Божественный всегда присутствует в ограниченном просторством и временем земном Б.

Проблема отношения сознания и Б., разработанная в философии Декарта, Лейбница и Канта, становится центральной темой нем. классической философии и исходным пунктом философствования. Последователи Канта подвергают сомнению кантовское учение о «вещах в себе» и возвращаются к принципу тождества Б. и сознания. Показательна в этом отношении т. зр. раннего И. Г. Фихте (1762–1814). В работе «Основа общего наукоучения» он пишет: «То, бытие (сущность) чего состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее, есть Я как абсолютный субъект» (С. 286). Формально используя кантовский принцип «пола-

гания», Фихте понимает его иначе; отрицая существование «вещей в себе», он отождествляет Б. и сознание в абсолютном субъекте. В поздних произведениях этот абсолютный субъект, к-рый есть тождество объекта и субъекта, трансформируется в Единое, в «безусловное бытие», к-рое обнаруживает себя в мире абсолютного становления в «образе этого Единого». В работе «Факты сознания» Фихте проблематику трансцендентальной философии соединяет с античными учениями о пребывающем в неизменности Б., Едином; отличает от него мир явлений, бесконечно становящуюся жизнь, к-рая «есть только становление и никогда не бытие» (С. 760). Связующим Единое (Бога) и становящееся (мир, природу) выступает человек, бытийную индивидуальность к-рого Фихте отрицает («Индивид не есть особое бытие, а только случайная форма» — Соч. Т. 2. С. 719); посредством самосознания и возвышающегося над ним мышления в человеке становящийся мир приобретает форму разумности и делается познаваемым. В работе «Наставление к блаженной жизни» Фихте считает необходимым для каждого христианина «постичь бытие как сущее абсолютно по себе и через самое себя, как Единое и как непреложное и неизменное в себе» (С. 49), понять, что человек, хотя и не составляет это абсолютное Б., связан с Богом неразрывными узами и обязан Ему своим существованием.

Ф. В. Й. Шеллинг (1775–1854) проблему Б. рассматривает в качестве основной уже в ранних произведениях, опираясь на принцип тождества Б. и мышления; в «Системе трансцендентального идеализма» высшей задачей трансцендентальной философии он считает «ответ на вопрос, как можно одновременно мыслить представления сообразующимися с предметами, а предметы сообразующимися с представлениями» (Соч. Т. 1. С. 239), и пытается обосновать путь от познания к Б. Полагая, что представление субъективно, а Б. объективно, Шеллинг совпадение мышления и Б., субъекта и объекта видит в самосознании, в «тождестве представляемого и представляющего» (Там же. С. 254). В работе «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» Шеллинг принцип тождества



познания и Б. связывает с учением об абсолюте (Там же. С. 522–523) и рассматривает абсолюте в себе как неразличимое единство сознания и Б., Б. и деятельность, конечного и бесконечного; это единство, «отраженное в конечном, являет себя как бытие, отраженное в бесконечном, — как деятельность» (Там же. С. 563), соответственно, по Шеллингу, «как познание, так и бытие — лишь различные отражения абсолюта» (Там же. С. 564). К гностическому толкованию Б. и небытия Шеллинг склоняется в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы»: отделяя Бога (пребывающего «в чистом свете» — Там же. С. 109) от предшествующей Богу основы Его существования и толкуя последнюю в качестве темного бессознательного «стремления» — воли к единству и разуму, он объясняет происхождение человека из этой тьмы, считая, что «без предшествующего мрака нет реальности твари» (Т. 2. С. 109).

Проблема Б. занимает важное место в «позитивной философии» позднего Шеллинга, в к-рой учение о Боге дедуцируется из анализа Б. и ничто, акта и потенции, свободы и необходимости, причины и следствия и др. понятий. В «Системе мировых эпох» положение «Бог есть Господь бытия» (Herrsein — С. 169) искусственно выводится из исследования принципов «идеального» и «реального» и понятия «причины бытия» (Там же. С. 166); анализ выражения «Господь бытия» представляется достаточным, чтобы понятие Бога, как трансцендентного, так и имманентного Б., в качестве абсолютного субъекта Б. и самого Б. Столь же искусственную и необоснованную попытку обосновать учение о Боге как Духе и учение о Пресв. Троице на принципах тождества Б. и мышления, дедуцируя понятия «Бога» из отвлеченных понятий «Б.», «могущее быть», «чистое сущее» и др., Шеллинг предпринимает в кн. «Философия Откровения» (С. 301–411). В постановке вопроса о Б. Шеллинг различает понятия «Б.» (Sein) и «сущее» (Seiende).

Отрицание кантовской «вещи в себе», Б. вне мышления, определяет главную особенность понимания Б. в философии Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831), Б. отождествляется с мышлением, принцип тождества Б.

и мышления полагается внутри самого мышления — Божественного абсолюта. Уже в «Феноменологии духа», 1-м варианте гегелевской системы, Б. и мышление возводятся к Абсолюту в виде отношения субстанции и субъекта (Соч. 4. С. 9) и получают статус предикатов абсолютного. Гегель рассматривает отношение между Б. и мышлением диалектически, как тождество в Абсолюте, к-рое обнаруживает себя в различии (в предмете и знании о нем), и через снятие этого различия (противоположности предмета и знания) возвращается к себе, к тождеству предмета и знания, Б. и мышления. Эту схему Гегель последовательно проводит в «Феноменологии духа» через анализ сознания, самосознания и «абсолютного субъекта» как абсолютного знания.

В окончательно сложившейся системе философии Гегель придает Б. множество функций и значений: 1) абсолютная идея, существующая до времени и вне пространства в качестве Божественного мышления, как «бытие в себе», «отчуждает» себя в природу, в «бытие для другого» и затем в духе, высшей формой к-рого является абсолютный дух, возвращается к своей Божественной основе, становится «бытием в себе и для себя»; 2) в логике как наука о мышлении Б. рассматривается: а) как 1-й член триады (Б., сущность, понятие); Б. переходит в сущность, а противоположности Б. и сущности снимаются в понятие; б) как качество и количество, противоположности к-рых снимаются в мере (в отношении к сущности); в) как Б., наличное Б. и «для себя бытие» (в отношении к количеству); г) как Б. и ничто, снятые в становлении (в отношении к наличному Б.); 3) в философии истории: а) человеческое Б. (впервые) рассматривается как историческое; б) историческое Б. в качестве выражения единства логического и исторического понимается как «прогресс в сознании свободы»; в) завершение истории на стадии абсолютного духа мыслится как совпадение Б. и абсолютного знания в Абсолюте. В этом пункте, к-рый может считаться завершением системы «абсолютного идеализма», со всей ясностью обнаруживаются утопичность философии Гегеля и ошибочность ее основного принципа.

А. Шопенгауэр (1788–1860) в своей метафизике возвращается к кан-

товскому делению на явления и «вещи в себе»; при этом полагает, что «не вещь в себе надо объяснять из явления, а, наоборот, явления из вещей в себе» (ПСС. Т. 4. С. 383). Исходной точкой разделения мира на явления и «вещи в себе» у Шопенгауэра становится самосознание человека; внешний мир, данный в качестве явлений и познаваемый в виде представлений, в своей основе имеет волю и должен пониматься как ее объективация. Считая абсолютно достоверным, что в человеке самообнаружение воли дано через внутренний опыт интуиции, Шопенгауэр весь мир явлений выводит из «вещей в себе», воли, отождествляя ее с первоначалом, с самим Б.

В попытках преодоления гегелевской системы формируется антропологическое направление в европейской философии, представленное из бывш. сторонников Гегеля — С. Киркегора (1813–1855), Л. Фейербаха (1804–1872), М. Штирнера (1806–1856) и «раннего» К. Маркса (1818–1883). Киркегор, оставляя в стороне онтологические конструкции школьной философии, создает особый, непонятый современниками философский язык, получивший признание только в экзистенциализме. Основная тема философии Киркегора — человеческое Б., «субъективность» (Subjektivität) и «внутренняя жизнь» (Innerlichkeit). Критикуя принятую в философии концепцию истины как соответствия между Б. и мышлением (Philosophische Brosamen... S. 328–330), Киркегор усматривает истину в самом существовании человека, в его переживаниях, страдании и отчаянии. Отрицая все формы общности, от отвлеченных философских абстракций до Церкви как общности верующих, Киркегор считает, что человек в стоянии перед Богом может опереться только на свою беззащитность, на ничем не обоснованную веру в Бога, и в этой необоснованности извне и «недостоверности» (Ungewissheit) видит источник подлинной веры в Бога.

Фейербах под Б. преимущественно понимает Б. человека; в одной из поздних работ «О спиритуализме и материализме» он пишет: «Бытие предшествует мышлению. В мышлении я осознаю лишь только то, чем я являюсь без мышления: не существом, которое якобы ни на чем не основано, а существом,



основывающимся на другом существе» (Т. 1. С. 566). Это положение Фейербаха о Б., связанное с его учением о Я и Ты, любви человека к др. человеку, ведет к постановке проблемы «действительного Я» как «женского или мужского» (Там же); однако Фейербаху по причине поверхностного понимания отношений между философией и физиологией не удалось развить свои идеи в этом направлении.

Штирнер в кн. «Единственный и его собственность» выступает в качестве крайнего индивидуалиста и нигилиста, отрицающего религию, государство, семью, нравственные и правовые нормы; в Б. он усматривает господство всеобщего над индивидуальным и утверждает свое «дело» на «ничто» (С. 244) как свободе от всего.

Маркс и его сподвижник Ф. Энгельс (1820–1895), создатели диалектического и исторического материализма и т. н. «научного социализма», и их продолжатели в России — Г. В. Плеханов и В. И. Ленин основной вопрос философии формулируют традиционно, «как вопрос об отношении мышления к бытию» (Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. ПСС. 2-е изд. Т. 20. С. 283), и решают его, полагая материю первичной, а сознание вторичным. В неразработанной онтологии материализма это создает неразрешимую проблему объяснения происхождения сознания из материи. «Теория отражения», к-рая видит ее решение в существовании сознания в «фундаменте» материи, оборачивается гилозоизмом, одушевлением всей материи; необъяснимым остается и вопрос о целесообразности мира: если рост «сознательности» в Б. обусловлен целью, положенной в «фундаменте» материи, то материя, осуществляющая свою цель, получает атрибуты божества, если же существование материи бесцельно, то происхождение человека и высших форм жизни приходится объяснять игрой случая. С огромными трудностями, связанными с «основным вопросом», столкнулся и исторический материализм. «Базис» (материальные отношения), по Марксу, определяет «надстройку» (формы общественного сознания), и смена базиса ведет к переменам в надстройке. Однако эта концепция оказалась в явном противоречии с историей —

христианство, часть надстройки, по теории марксизма, пережило 4 «базиса». Энгельс корректирует это учение теорией об «относительно самостоятельном развитии» надстройки, но с его дополнениями учение теряет всякий смысл. Скудость идей и изъяны в их обосновании не помешали распространению марксизма в мире, а его популярность в России в качестве «единственно правильного и верного учения», возведенного в ранг гос. идеологии, имела катастрофические последствия.

Э. Гартман (1842–1906) в «Философии бессознательного», продолжая традиции Шеллинга и Шопенгауэра, основой Б. полагает бессознательное начало.

Ф. Ницше (1844–1900), несмотря на видимую обособленность от нем. классической философии и насмешки в ее адрес, развивает и доводит до логического предела некие ее основные идеи. Наряду с учением о воле в познании, характерным для всей новоевроп. философии, и в особенности для Шопенгауэра, учением Фихте о Б. как «живой жизни» он развивает в своей концепции нигилизма оставшееся в тени учение Канта о связи Б. с верой. Положение Ницше «Бог умер» связывает Б. Бога с верой (Соч. Т. 1. С. 662), Бог, по ошибочному суждению Ницше, создан верой людей и существует только в вере.

У Ницше нет своей метафизики, написанной по аристотелевскому образцу; он упрекает метафизику, истоки к-рой в философии Сократа и Платона, в удвоении Б., в разделении его на вымышленный небесный мир и его отражение — мир земной, в «выведении условного из безусловного» (ПСС. Т. 9. С. 271); «...гипотеза бытия источник всей клеветы на мир (— «лучший мир», «истинный мир», «потусторонний мир», «вещь в себе»)» (Там же. С. 350). Пафос Ницше — вернуть земле принадлежащий ей смысл — имеет в виду переоценку ценностей, освобождение Б. от искусственных «предикатов» и «полаганий». Статичности традиционно понимаемого Б. как пребывающего Ницше противопоставляет становление, к-рое он трактует вопреки своей критике с позиций метафизики как мир, который «течет» (Там же. С. 294), как жизнь, к-рая «стремится к максимуму чувства власти» (Там же. С. 339).

Недоступные познанию «становление», «жизнь», «пунктуации воли» (Там же. С. 353) требуют искусства интерпретации, толкования и толкователя и вне их лишены всякого смысла. Ницше не замечает, как он возвращается к концепции «полагания» смысла, только теперь в виде полагания новых ценностей. В кн. «Так говорил Заратустра» Ницше пишет, что «чрево бытия не вещает человеку иначе, как голосом человека» (Соч. Т. 2. С. 22). Этим «Я как правдивым бытием» (Там же) оказывается сверхчеловек, только его чистая воля к могуществу, устанавливающая смысл и ценность вещей (ПСС. Т. 9. С. 288), дарует миру Б., только сверхчеловек бессмысленности Б., к-рое тождественно небытию, придает смысл.

В истолковании истории Ницше обращается к учению Гераклита о «вечном возвращении». Отрицая исторический прогресс, существование у истории трансцендентных целей, Ницше пишет: «Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает, вечно бежит год бытия. Все погибает, все вновь устрояется; вечно строится тот же дом бытия» (Соч. Т. 2. С. 158).

IV. Проблема Б. в современной западной философии. Кризис традиц. субъектно-объектной онтологии и метафизики обусловил в совр. философии поиски новых путей и подходов к постановке проблемы Б. В философии и психологии в связи с критикой концепции сознания под сомнением оказалась классическая схема отношения Б. и сознания, основу к-рой составлял принцип тождества Б. и сознания. Разрушение этой схемы вело к упразднению ее основного постулата — познаваемости Б. сознанием. Представление о непостижимости Б. и отказ от концепции сознания либо радикальный ее пересмотр становятся исходными предпосылками ряда направлений совр. философии. Место вытесненной окончательно из совр. философии и психологии «души» занимает проблематика личности или экзистенции (существования), а на смену классическому принципу тождества Б. и мышления приходит неклассический принцип связи Б. и человеческого существования (экзистенции).

Особенностью совр. философии, равно как и выражением ее кризис-



ного состояния, является отсутствием во мн. ее течениях интереса к проблематике Б., преднамеренное уклонение от обсуждения ее как метафизической или догматической по своему характеру (неокантианство, неопозитивизм в многочисленных вариантах, постмодернизм и др.) либо следование в вопросе о Б. решениям, освященным «традицией» (томизм, материализм и др.).

В феноменологии, одном из самых влиятельных течений XX в., проблема Б. ставится в связи с проблемой сознания, однако в понимание сознания вносятся существенные коррективы, и оно мало чем напоминает понимание сознания в новоевроп. философии. Разработанное первоначально Ф. Brentano в «Психологии с эмпирической точки зрения» (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*) учение об интенциональности психических феноменов как направленных на предмет и потому содержащих в себе его значение, получает детальную разработку в учении о сознании и феноменах Э. Гуссерля (1859–1938). Рассматривая сознание как направленное на мир («сознание о», *Bewusstsein von*) и понимая мир как «бытие в мире» (Идеи к чистой феноменологии. С. 25), Гуссерль, подобно Декарту, ключ к пониманию Б. ищет в анализе актов сознания или феноменов. Он определяет феномен как целостное образование, в к-ром в неразрывном единстве присутствуют воспринимаемое и воспринимающее, предмет и сознание предмета. Поток феноменов, обнаруживаемый в интенциональных актах сознания, считает Гуссерль, может быть подвергнут феноменологической редукции. Разработанная с этой целью чрезвычайно сложная техника исследования феноменов должна, по мнению Гуссерля, обеспечить переход от «естественной установки» сознания на мир к феноменологической, к-рая позволяет отделить предметные содержания сознания от конституирующего предмет трансцендентального сознания, понимаемого в качестве «абсолютного бытия, по отношению к которому все не более, чем коррелят» (*Husserliana*. Bd. 2. S. 24).

Представитель философской антропологии М. Шелер (1874–1928) в работе «Положение человека в космосе» полагает ее важнейшей задачей «постижение формальной идеи надмирного, бесконечного и абсо-

лютного бытия» (С. 187). Познание человеком абсолютного Б., Бога, по мнению Шелера, возможно в силу 2 причин: во-первых, сфера абсолютного Б. принадлежит к структуре человеческого Б. и наряду с сознанием мира и самосознанием образует «структурное единство» жизни; во-вторых, абсолютное Б., «мировая основа» (*Weltgrund*), «сущее бытие» (*das seiende Sein* — Шелер дает различные имена «сфере абсолютного»), осуществляет и познает себя в человеческом Б. Отрицая «теистическую предпосылку» в философии (Там же. С. 190) и исключая превращение Бога в «предмет познания», Шелер учит, что Бог открывается только в человеческом Б., в «сердце», к-рое есть «единственное место становления Бога» (Там же). Подобно герм. мистикам XVI в., Шелер утверждает, что «становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга» (С. 191).

В экзистенциализме проблема Б. занимает центральное место. К. Ясперс (1883–1969) в соч. «Философия» (*Philosophie*) вообще существование «бытия вообще»; Б. как целое отсутствует, человек живет в разорванности Б. В учении о Б. Ясперс исходит из разделения на: «объектное бытие» (*Objektsein*), «для себя бытие» (*Ichsein*) и «в-себе-бытие» (*Ansichsein*); эта тройственная структура, несводимая к общему Б., соотносена с человеческим Б. и выражает, по мнению Ясперса, как типы Б., так и способы их понимания (трансцендирования): «объектное бытие», или субъектно-объектный мир, по Ясперсу, требует «ориентации в мире», основой его является сознание и представление; «для себя бытие» — личностное Б. человека, его глубочайшим выражением являются экзистенция и коммуникация как отношение к др. «я»; «в-себе-бытие», по Ясперсу, — трансцендентный Божественный мир, понимание к-рого дается человеку через язык «шифров бытия» и философскую веру. Позднее, в кн. «Об Истине» (*Von der Wahrheit*), Ясперс хотя и вводит новое понятие «всеохватывающего» (*Umgreifende*) в качестве нек-рого коррелята Б., однако не считает его выражением всеединства Б.

В философии М. Хайдеггера (1889–1976), к-рый в кн. «Бытие и Время» (*Sein und Zeit*) впервые

сформулировал основные понятия экзистенциализма, предпринята самая масштабная в XX в. попытка новой постановки проблемы Б. Считая вопрос о Б. основным вопросом философии, Хайдеггер упрекает всю европ. философию после Аристотеля в «забвении» Б. и усматривает ошибочность ее пути в отождествлении Б. и сущего. Этими причинами Хайдеггер объясняет как кризис новоевроп. метафизики, в основании к-рой лежала идея субъективности (человек есть мера всех вещей), так и кризис совр. эпохи, основными чертами к-рой, по его мнению, стали нигилизм, обезбоженность мира, превращение человека в субъект, а Б. в объект, господство техники и массового сознания.

В своей фундаментальной онтологии, к-рая, по Хайдеггеру, должна быть основанием для всякого философского исследования, он исходит из понятия «онтологического различия» (*ontologische Differenz*), отличает сущее (*Seiende*) от Б. (*Sein*); понимает сущее как все существующее, «будь то скала, животное, произведение искусства, машина, будь то ангел или Бог» (*Brief über den Humanismus* // *Wegmarken*. S. 328). Хайдеггер прибегает в основном к апофатическим характеристикам Б., Б. не может быть ничем из сущего, вместе с тем сущего нет без Б., Б. определяет сущее, «бытие как априори предшествует сущему» (*Gesamtausgabe*. Bd. 24. S. 27). В мире сущего Хайдеггер выделяет человеческое существование («здесь-бытие», *Dasein*) как спрашивающее о Б. и пытается раскрыть проблему Б. как проблему человеческого Б. В разработанной «аналитике человеческого существования» конституирующим принципом *Dasein* является «в-мире-бытие» (*In-der-Welt-Sein*); эта априорная структура, по Хайдеггеру, означает, что нет человека без мира и мира без человека.

Определяя Б. человека и его многообразные типы отношений к миру через «заботу», Хайдеггер объясняет последнюю из «временности» (*Zeitlichkeit*) человеческого Б.; «смыслом бытия сущего, которое мы называем человеческим существованием (*Dasein*), — пишет Хайдеггер, — является временность» (*Sein und Zeit*. S. 17); этой временностью объясняется историчность Б. человека и его свершений. Различая конечное человеческое время,





к-рое течет из буд. в прошлое, и производное от него, безличное и бесконечное время природы, Хайдеггер в конечности (временности) человеческого Б., определяющей отношение человека к миру, к самому себе и другим, видит путь для истолкования Б. как времени. «Бытие в Sein und Zeit не что иное, как время», — писал в 1949 г. Хайдеггер в введении к работе «Что такое метафизика» (Was ist Metaphysik // Wegmarken. S. 371). После «поворота» в мировоззрении Хайдеггер, не подвергая сомнению основные результаты кн. «Бытие и Время», находит новые пути для разработки проблемы Б., к-рое теперь получает мистический характер «сокрытости и несокрытости», тайны безосновности Б. и ничто; Б.— это свет, оно дает человеку возможность экстатического пребывания в «просвете бытия»; Б.— это логос-язык; «язык — дом бытия» (Brief über den «Humanismus». S. 357), «высветляюще-скрывающее обнаружение бытия» (Ibid. S. 324).

Г. О. Марсель (1889–1973) разграничивает мир существования (Б.), таинства (mystere) и любви, в к-ром открывается Бог и к-рому принадлежит человек и «объективный мир», где человек выступает субъектом, а мир становится объектом его научной и практической деятельности. Понимая Бога как «абсолютное Бытие» и «абсолютное Присутствие», недоступное никаким определениям и недоказуемое, Марсель считает, что «Бог — может быть дан как абсолютное Присутствие только в поклонении и любви...» (Быть и иметь. С. 148). Полагая возможным и даже целесообразным сближение онтологии и Откровения, Марсель вместе с тем отмечает несводимость абсолютного Б. Бога, Его «присутствия» (presense) к «менее реальному бытию» — к Б. мира и вещей (Там же).

Ж. П. Сартр (1905–1980) в трактовке Б. в кн. «Бытие и ничто» за основу своего экзистенциального анализа принимает известные положения Гуссерля о феномене и интенциональности, использует понятия «бытие в себе» (être-en-soi) и «бытия для себя» (être-pour-soi) для выражения соответственно предметности и сознания, связанных между собой в феномене. Своими построениями Сартр многим обязан нем. экзистенциализму; подобно Хайдеггеру, он отрицает трансцендентное, но вопреки ему опирается на кон-

цепцию сознания, приоткрывающего существование (экзистенцию), что сближает его с Ясперсом. В ключевой фразе Сартра «сознание есть бытие, существование которого полагает сущность, и наоборот, оно есть сознание бытия, сущность которого подразумевает существование» (С. 35) (за исключением учения о коммуникации, «бытия для другого» и с «другими») намечены основные линии его анализа Б.: представление о сознании как конституирующем предметность со стороны ее сущности; отличие сознания от существования (учение о ничто; учение о Б. как присутствии и отсутствии); основополагающий тезис, что существование предшествует сущности.

Для А. Камю (1913–1960), к-рый в оценке мира и Б. настаивает на их противоразумности и абсурдности, метафизический бунт есть форма выражения человеческой подлинности, его Б. «Человек, осознавший абсурдность бытия,— пишет Камю,— находит смысл жизни как раз в постоянной схватке разума с превосходящей его действительностью» (Миф о Сизифе: Падение. СПб., 2001. С. 66).

П. Тейяр де Шарден (1881–1955), представитель католич. модернизма, абсолютное Б. Бога мыслит как «Присутствие», к-рое наполняет смыслом человеческое Б., является источником «личностной сверхчеловеческой энергии» (Феномен христианства // он же. Божественная среда. С. 288).

Н. Гартман (1882–1950), создатель критической онтологии, в работе «К основам онтологии» (Zur Grundlegung der Ontologie, 1965) отмечает сложности в определении Б.; Б. как основа всего, нечто «последнее», неопределимое из другого, должно быть понято из самого себя. Гартман различает слои Б.— неорганический, органический, душевный, духовный; выделяет и подвергает тщательному исследованию основные категории Б. и их взаимоотношения: «моменты бытия» (Seinsmomente) — существование и определенное Б.; «способы бытия» (Seinsweisen) — реальность и идеальность; «модальности бытия» (Seinsmodi) — возможность, действительность и необходимость. В учении о духовном Б. Гартман выделяет личный, объективный и объективированный дух; признавая суще-

ствование Бога, понимает Его крайне односторонне, только в качестве трансцендентной реальности и основы религ. веры.

Дж. Сантаяна (1863–1952), представитель критического реализма, в соч. «Царства бытия» (The Realms of Beings) разделяет Б. на сферы — сущность, материя, истину, дух; рассматривает мир идеальных вневременных и внепространственных сущностей (в духе Платона и отчасти Гуссерля) в качестве прообразов бесконечного многообразия, реальных и возможных вещей в мире.

В. Вопрос о Б. в философии и богословии в России XIX–XX вв. Термин «Б.» в его церковно-богословском значении зафиксирован с начала появления древнейших памятников письменной лит-ры в XI в.— в *Изборниках 1073 и 1076* гг. (Срезневский И. И. Мат-лы для словаря древнерус. языка. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 210; Словарь древнерус. языка (XI–XIV вв.): В 10 т. / Под ред. Р. И. Аванесова. М., 1988. Т. 1. С. 349). Христ. происхождение термина «Б.» в произведениях этого времени представляется бесспорным, слово «Б.», как производное от слав. «быти» (быть), если и существовало в дохрист. Руси, то очевидно, что оно становится термином только с принятием христианства и переводами христ. лит-ры на древнерус. язык. Наряду со словом «Б.» (τὸ εἶναι) в значении «существование» в письменных текстах XI в. получают широкое распространение слова «сущие» (существо, сущность, греч. οὐσία) и «сущие» (действительно, подлинно, греч. ὄντως). Связь между словами «Б.» и «сущие» проявляется в том, что некоторые формы глагола «быти» употребляются в особом значении: сыи = сущий = саи = сши (Срезневский И. И. Мат-лы... Т. 1. Стб. 210).

В рус. церковной и богословской лит-ре, как и во всей святоотеческой традиции, Б. не имеет отвлеченного и самодостаточного характера, смысл Б. всегда определяется отношением к Богу, идет ли речь о Б. Бога, Б. человека или Б. мира. Хотя исследование Б. самого по себе не составляет особого предмета рус. богословской науки, тем не менее в ней рассматриваются вопросы, касающиеся доказательства истины Б. Божия, понимания Б. как блага и дара Божия, Б. мира до и после грехопадения, Б. человека и др.





А. И. Галич (1783–1848) в «Лексиконе философских предметов» — одном из первых рус. философских словарей — дает следующее толкование Б.: «Бытие — вообще означает присутствие чего-либо в душе и в безусловном смысле противопологается небытию, ничтожеству, в относительном же — деятельности движущихся сил» (С. 148).

Проф. МДА Ф. А. Голубинский (1797–1854) в исследовании «Лекции философии: Онтология» рассматривает различные определения Б., принадлежащие как известным философам — Локку, Лейбницу, А. Г. Баумгартену, Х. Вольфу, Канту, — так и малоизвестным. Голубинскому представляется наиболее убедительным такое понимание Б., к-рое непосредственно связано с «действием»; он приходит к следующей формуле — «бытие есть действие силы или сил» (С. 73) и распространяет ее на понимание Б. «Высочайшего Существа», Бога. В отличие от конечного и обусловленного Б. Божественное Б. есть полнота Б., Б. безусловное, совершенное; действия Его определяют только собственной волей, «Он сам в Себе носит основания бытия Своего» (С. 88) и является причиной (Виновником) Б. мира и людей.

И. В. Киреевский (1800–1856) проблему Б. в философии рассматривает в связи с вопросом о вере и судьбами христианства на Западе и Востоке; полагает, что в понимании Б. находит отражение религ. вера отдельной личности и целого народа. Принимая характерное для европ. философии разделение на «верующий» и «естественный» разум, Киреевский считает их противопоставление и преобладание естественного разума над верующим выражением поврежденности и односторонности веры зап. христианства. Именно поэтому в зап. философии «все бытие является призрачной диалектикой собственного разума, а разум — самосознанием всемирного бытия» (Т. 1. С. 244). «Будущую философию», онтологию как возвращение к реальности, к реалистическому и конкретному пониманию Б. без отвлеченностей «немецкого идеализма», Киреевский связывает с разработанным лишь фрагментарно учением о целостном «верующем мышлении». В основе этого «верующего мышления» лежит правосл. вера, соединяющая че-

ловека с Богом и Церковью и образующая цельность души и «внутреннее средоточие духа» в качестве необходимых предпосылок нравственной жизни и познания Б.

Архиеп. Филарет (Гумилевский) (1805–1866) в «Православном догматическом богословии» отмечает, что мысль о Б. Божиим не выводима из к.-л. начала. «Бытие Божие, — пишет архиеп. Филарет, — само есть начало всему, условие, без которого невозможно ни бытие, ни показание, основная истина, на которой держится все истинное» (Ч. 1. С. 48).

Для митр. Макария (Булгакова) (1816–1882) вопрос о Б. представляет интерес в связи с темой творения и основными целями существования мира и человека; в «Православно-догматическом богословии» он пишет, «что все существующее вне Бога произведено Им из ничтожества, или из совершенного небытия в бытие» (Т. 3. С. 351). При этом митр. Макарий отмечает, что библейское понимание творения носит конкретный характер, под Б. подразумевается сотворенный Богом мир с населяющими его существами. Кроме того, он рассматривает Б. как дар Божий и благо: Бог, сотворивший мир «по бесконечной своей благодати, желал, чтобы и другие существа вкусили сладость бытия и стали причастниками Его благодати» (Там же. С. 371–372).

Проф. Киевского ун-та св. Владимира С. С. Гогоцкий (1813–1889) в «Философском лексиконе» в ст. «Бог», рассматривая вопрос об отношениях между Б. безусловным и Б. обусловленным, отмечает 2 существенные (но не единственные) стороны проблемы. Если Бог как Б. безусловное в онтологическом аспекте — Творец мира, Б. обусловленного (ограниченного, являющегося и т. д.), то в познавательном — «идея безусловного бытия», считает Гогоцкий, «присутствует незаметно в самом первом положении о бытии случайном и ограниченном» и «дает возможность образоваться в нас понятию об этом последнем» (Т. 1. С. 332). Одновременно Гогоцкий обращает внимание на то обстоятельство, что размышление над конечным, ограниченным, случайным Б. с необходимостью заставляет нас предполагать существование Б. безусловного как Б. вообще.

Проф. МДА В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891) в своей бого-

словско-философской концепции, именуемой «трансцендентальным монизмом», исходит из различий между богословием, к-рое опирается на сверхъестественное Откровение, и философией, понимаемой как естественное богопознание. Считая задачей философии решение «вопроса о сущности, последнем основании и цели бытия» (Начальные основания философии. С. 147), Кудрявцев-Платонов вопреки известной критике Кантом рациональной теологии, космологии и психологии разрабатывает общую концепцию в 3 направлениях — учение о Б. Бога (естественное богословие), учение о Б. физического мира (космология), учение о Б. мира духовного (рациональная психология) — и строит ее на следующих религиозно-онтологических и гносеологических предпосылках: 1) Б. есть «самое общее и абстрактное свойство всего существующего» (Там же. С. 201), поэтому смысл Б. определяется только в зависимости от того, о каком конкретном Б. идет речь; 2) необходимо выделение типов Б.: мыслимого и реального; идеального и материального; единого, безусловного, совершенного, неизменного, вечного, вездесущего и неограниченного (Б. Бога, Абсолюта) и множественного, условного, несовершенного, изменяемого, временного, пространственно-ограниченного (Б. мира и человеческого Б.); 3) 2 основных начала Б. — дух и материя — гармонично объединены «в высшей, существенно отличной от них первопричине бытия — Боге» (Там же. С. 148), в Нем как «бытия абсолютного» — источник «бытия феноменального», идея о мире и человеке.

В учении о Боге, считает Кудрявцев-Платонов, основополагающее значение имеют положения, что Б. Бога необходимо понимать как Б. Творца, Всеблагого, Промыслителя и Спасителя, что Бог есть Личность и невозможно помыслить о Боге вне «сознательно-личного бытия Его» (Там же. С. 207). В учении о Б. мира делается вывод о материи как субстанциональной основе и Боге как высочайшей причине происхождения и целесообразности мира. В учении о человеке отмечается, что Б. человека есть Б. существа свободно-разумного и нравственного, основным стремлением к-рого является «стремление к абсолютному совершенству как цели его бытия»



(Там же. С. 436) и утверждение любви к Богу как принципа христ. жизни.

Тема «абсолютного бытия» в его отношении к Абсолюту стала одной из главных в книге архиеп. *Никанора (Бровковича)* (1827–1890) «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». О необходимости познания «абсолютного бытия» или «истинно сущего» как об основной задаче философии пишет в кн. «Наука и религия» Б. Н. *Чичерин* (1828–1904), представитель рус. гегельянства; понимая абсолютное Б. как «Мощь», «Разум» и «Дух», Чичерин видит в них известные со времен Аристотеля причины Б.— производящую, формальную и конечную и называет их «абсолютными» в отличие от материальной, «относительной» причины (Основания логики и метафизики. С. 347–348).

А. А. *Козлов* (1831–1901) теме Б. придает большое значение и полагает, что именно толкование Б. определяет характер философской системы (Свое слово. Кн. 2. С. 108). Критикуя нек-рые сложившиеся в философии от Парменида до Гегеля типы понимания Б. и желая противопоставить им свою концепцию, Козлов не подвергает сомнению основную установку новоевроп. философии и сам в свою очередь определяет Б. в качестве понятия (Там же. С. 53). В ст. «Сознание Бога и знание о Боге», рассуждая о Б. Бога, Козлов отмечает невыводимость Б. Бога из пространственно-временных вещей, вместе с тем Б. Бога, неким непонятным для нас образом, дано нашему «непосредственному сознанию» (С. 459). Разрабатываемое Козловым учение об актах сознания как определяющих Б. (актов восприятия, деятельности и синтезе их в «я»), притязающее преодолеть противоположности между реализмом и идеализмом, эмпиризмом и рационализмом, оборачивается у него некритическим соединением отдельных положений Лейбница и Канта о сознании, времени и пространстве с учениями англ. позитивистов о реальностях.

Учение Вл. С. *Соловьёва* (1853–1900) о Б., с к-рым были связаны главные темы его философии,— учение об Абсолюте, всеединстве, о Пресв. Троице, Софии-Премудрости Божией и Церкви — имело исключительное значение для судеб рус. религ. философии и определи-

ло ее путь в XX в. В рус. философии впервые Вл. Соловьёвым была подвергнута тщательному анализу традиц. метафизическая проблематика и предпринята попытка построения собственной метафизики, в основу к-рой были положены новые начала. Знатоки и глубокий критик европ. философии, Соловьёв считал основной ошибкой и коренным заблуждением прежней метафизики неразличение Б. и сущего. В кн. «Философские начала цельного знания» Соловьёв все многообразие философских т. зр. по вопросу о Б. сводит к 2 господствующим воззрениям — натуралистическому эмпиризму, для к-рого Б. есть вещество, и рационалистическому идеализму, понимающему Б. в качестве мысли. Полагая, что философия изучает Б. и обязана ответить на вопрос о Б., поскольку Б. является общим для всего сущего (Т. 1. С. 332), Соловьёв отмечает, что Б. само по себе, без отношения к тому, о каком или чем Б. идет речь, лишено всякого смысла и представляет всего лишь пустое слово. Наделение Б. неким смыслом вне отношения к сущему Соловьёв называет «гипостазированием предикатов», эту ошибку совершает традиц. метафизика. По мнению Соловьёва, Б. есть, потому что есть сущее, более того, Б. есть предикат сущего (субъекта); следов., «настоящий предмет философии» — исследование сущего (Там же. С. 333). Подвергая тонкому диалектическому анализу отношения между сущим и Б., Соловьёв приходит к следующим положениям: 1) сущее не есть Б.; оно не может быть предикатом чего-либо или кого-либо; «сущее есть начало бытия» (Там же. С. 334), и в качестве начала Б. сущее не может быть Б., т. е. «бытие бытия»; 2) сущее вместе с тем не есть и небытие в 2 его известных со времен античной философии формах — в смысле отрицания Б. (μὴ ὄν) и отрицательном смысле вообще (οὐκ ὄν — Там же), — ему как первоначальному принадлежит Б. Из этих положений следует вывод: «если сущее не есть ни бытие, ни небытие, то оно есть то, что имеет бытие, или обладает бытием» (Там же). Это обладание Б. Соловьёв называет «мощью», «силой» или положительной возможностью. Усваивая сущему положительную силу Б., Соловьёв вместе с тем проводит разделение и внутри сущего, он различает истинно су-

щее, или Сверхсущее, Абсолют (как Единое), и сущее вообще (как множественное).

Понимание Сверхсущего (Абсолюта) в качестве силы Б., к-рая, проявляясь в Б., не перестает быть Сверхсущим, «не истощается», не теряет своей полноты и цельности, дает возможность Соловьёву наметить основные линии своей религ. метафизики и определить условия, призванные разрешить ее главную задачу — обосновать средствами религ. философии и логики взаимоотношение Бога и мира, Творца и твари. Принятое Соловьёвым различие между сущим и Б., ставшее основанием его динамической концепции, казалось бы, позволяет: 1) связать мир с Богом, поскольку Бог есть Сверхсущий, Абсолют, Творец мирового Б.; 2) разделить Творца и творение по природе; Бог не истощается в творении, в дарении миру Б.; Б. Бога и Б. твари не тождественны; 3) объяснить присутствие Бога в мире, Божий Промысл; Бог присутствует в мире своими силами; мир в своем Б. поддерживается и направляется Богом, силой и волею Божией, Сверхсущим. Однако в этих возможных выводах из основоположений Соловьёва о Б. и сущем остается непроясненным вопрос о характере самого творения и об отношении истинно сущего, т. е. Сверхсущего (Бога), к сущему вообще. В поисках решения этой проблемы Соловьёв обращается к рассмотрению внутрибожественного Б. и приходит к концепции «двух полюсов» в Сверхсущем (Абсолюте, Боге): 1-й полюс есть «начало безусловного единства» и свободы Бога от «всякого бытия» (Там же. С. 350), 2-й — «начало, или производящая сила, бытия» (Там же). Называя 1-й полюс «положительным ничто» или «положительным единством», трансцендентным Единым, а 2-й — «первой материей», «сущностью» и даже «необходимостью», Соловьёв различает 1-ю потенцию Б.— Сверхсущее, к-рое обладает силой Б., и 2-ю потенцию Б.— саму силу Б., и т. о. из этих предположений, через отношение 2-й потенции Б. (materia prima) к 1-й внутри Абсолюта он пытается (с введением др. определений и категорий — Логос, идея) разгадать тайну творения Богом мира. Эта концепция 2 полюсов в Абсолюте (в Боге) как 2 потенций Б. хотя и отличается от идеи «становящегося



Абсолюта» у Гегеля, к-рую Соловьёв критиковал, тем не менее типологически близка к ней как учение о самораздвоении Абсолюта. Близка она по смыслу и к учению Шеллинга о Боге и Его «основе». Хотя Соловьёв выстраивает логически ясную и глубоко продуманную систему категорий, ведущую в конечной цели к логико-философскому обоснованию учения о Пресв. Троице, ему не удалось избежать упреков в приверженности концепциям, к-рые объясняли происхождение мира эманацией Божества.

В «Критике отвлеченных начал» Соловьёв воспроизводит свои рассуждения об отличии сущего от Б., на их основе формулирует важнейший принцип своей философии — «истина есть сущее всеединое» (Т. 2. С. 296) — и развивает учение о 2 предполагающих друг друга Абсолютах: Абсолютно-сущем, Боге, и абсолютно-становящемся, человеке (в смысле «мировой души в человечестве» — Там же. С. 323). В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьёв вновь возвращается к теме Б. и сущего, отмечает, что «Бог есть сущий, т. е. Ему принадлежит бытие» (Т. 3. С. 83). Оставляя неизменным свое учение о Боге, к-рый превыше всякого отдельного Б. и Б. всех и которому принадлежит «все» и это «все» — в Боге, Соловьёв разрабатывает новый вариант «самоопределения абсолютно сущего», дедуцирует учение о Пресв. Троице, опираясь на выделенные во внутрибожественном Б. «три положения абсолютно-сущего как определяющего себя относительно собственного содержания» (Там же. С. 90).

В кн. «Духовные основы жизни» Соловьёв говорит о недостаточности отвлеченно-теоретических умозрений в вопросах о Боге, Б. мира и человека. Жизненно-практическая задача, стоящая перед человеком, к-рую Соловьёв понимает как жизнь в Боге и подчинение своей воли воле Божией, имеет не отвлеченный, а конкретно-религ. смысл. Соловьёв пишет: «Бог не имеет для нас действительности помимо Богочеловека Христа; но и Христос не может быть для нас действительным, если он остается только историческим воспоминанием. Мы должны искать полноту Христа не в своей личной сфере, а в Его собственной вселенской сфере, которая есть Церковь» (Там же. С. 302–303).

Э. Л. Радлов (1854–1928) в своем «Философском словаре» объясняет Б. как «отвлеченное понятие от глагола быть» (С. 31), дает 4 определения Б., 3 из к-рых связаны с пониманием Б. как логической связки, 4-е рассматривает Б. как «метафизическое понятие, равнозначащее действительности, реальности» (Там же). Ф. Э. Шперк (ок. 1870–1897), автор ряда философских брошюр по проблематике Б., в небольшой работе «Метафизика мировых процессов: Основы» в тезисной форме разбирает следующие вопросы: «бытие»; «бытие бытия»; «бытие небытия»; «небытие бытия»; «небытие небытия»; «небытие». Своеобразное определение Б., с одной стороны вытекающее из проблемы пола, с др. не теряющее из виду библейский аспект, дает в кн. «В мире неясного и нерешенного» В. В. Розанов (1856–1919); он пишет, что «загадка бытия есть собственно загадка рождающегося бытия» (М., 1995. С. 21).

Л. М. Лопатин (1855–1920) в соч. «Область умозрительных вопросов» отмечает, что основу всякой метафизики составляют понятия Б. безусловного и относительного, условного (Положительные задачи философии. Т. 1. С. 146). Анализ «безусловного», по мнению Лопатина, обнаруживает в нем ряд противоречащих определений (абсолютное и бесконечное, причина и независимость и др.) и позволяет сделать вывод в духе Канта, что «разум в сфере безусловного дает одни призраки» (Там же. С. 264). В работе «Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности» Лопатин, разделяя Б. на идеальное и реальное, пытается под понятие Б. подвести закон причинности и установить прочную связь между сознанием и миром. В докладе «Неотложные задачи современной мысли» (ВФиП. 1917. Кн. 136) Лопатин возвращается к теме Абсолюта и Б. и намечает основные контуры буд. учения об «абсолютно сущем» (С. 50–51), однако ему не суждено было осуществить свой замысел.

С. Н. Трубецкой (1862–1905) принципиально не различает Б. и сущее, склонен к их отождествлению; он рассматривает Б. с историко-философской т. зр. в книгах «Метафизика в древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории»,

как предмет метафизики — в работах «О природе человеческого сознания» и «Основания идеализма». Понимая недостатки и границы отвлеченного знания, Трубецкой выступает за создание критической метафизики как единственно возможной формы научной философии. В работе «Основания идеализма» он предпринимает попытку построить новую концепцию Б. и сознания. Необходимость ее обосновывается тем, что проблема Б. не была разрешена удовлетворительно в истории новой философии. Основная ошибка предшествующей философии — в непонимании соотносительности сознания и Б. Трубецкой утверждает, что субстанциональный подход (Лейбниц, Гегель) не замечает обусловленности Б. познающим субъектом, ошибка же Канта — предствителя противоположного направления — в том, что, понимая предметы как сообразующиеся с нашим познанием, он рассматривает познающий трансцендентальный субъект в качестве безотносительного субъекта, т. е. не обусловленного Б.

Свой подход к проблеме Б. Трубецкой формулирует в следующих положениях: 1) Б. само по себе бессодержательно, лишено смысла и равно ничто; 2) Б.— это отношение к другому; глагол «быть» в качестве связки указывает на отношение: быть — значит относиться (Собр. соч. Т. 2. С. 264); 3) Б. должно быть понято только из его отношения к сознанию, а сознание — из его отношения к Б.; отношения Б. и сознания определяются законом соотносительности Б. и сознания, к-рый означает, что сознание обуславливает Б., и наоборот, — Б. обуславливает сознание. В этих положениях Трубецкой по существу формулирует феноменологический подход к анализу Б. и сознания, однако ему самому не удалось развить эту глубокую для своего времени идею. Концепции Б. (сущего) Трубецкого принадлежит важная роль в характеристике центрального понятия его философии — Абсолюта, к-рый определяется через Личность, Б. (сущее) и небытие (не-сущее). Абсолют, считает Трубецкой, понимаемый в качестве Личности, должен заключать в себе «всеединое начало сущего», полноту и потенциал Б., и инобытия (Там же. С. 281).

Вяч. И. Иванов (1866–1949) близок к отождествлению терминов





«Б.» и «реальность»; в своей концепции реалистического символизма, определяемого как «a realibus ad realiora, т. е. от видимой реальности... к реальной реальности» (Две стихии в современном символизме. С. 305), опирается на создаваемую для этих целей онтологию языка. Иванов считает, что глагол «быть» имел в древности «священный смысл бытия божественного» и превращение Божественного Б. в «связку» (sorula) — в связующую основу языка — наделяет язык религиозно-нравственным смыслом и делает возможным его «обработку» (Заветы символизма. С. 128). Вместе с тем в этом превращении «Б.» не только сохраняется возможность возврата посредством памяти к первоистокам Б., но и заключен прообраз буд. «религиозной эпохи», внутри к-рой Иванов полагал возможным существование 2 типов речи — логической, имеющей отношение к эмпирическому миру, и «иератической пророческой», связанной с самим Божественным Б.

Е. Н. *Трубецкой* (1863–1920) в работе «Смысл жизни» вопрос об отношениях между Б. и сущим решал согласно Вл. Соловьёву; в частности, он пишет: «...истина есть сущее: иначе она не могла бы быть истиною бытия» (С. 10).

На путях феноменологии, независимо от учения Гуссерля, свои концепции Б. развивали Н. О. *Лосский* (1870–1965) и С. Л. *Франк* (1877–1950).

Лосский критикует кантовский критицизм, как разделяющий знание и Б. непроходимой пропастью, а мистический рационализм в лице Гегеля упрекает в отождествлении Б. (действительности) с процессом мышления (Обоснование интуитивизма. С. 338). В своей философии, сочетающей логико-рационалистический анализ с интуитивизмом, Лосский пытается достичь компромисса, примирить противоположные т. зр. Канта и Гегеля, соединяя отдельные элементы их воззрений. Основную идею Лосский выражает в соч. «Обоснование интуитивизма» (Там же. С. 338–339). Он считает, что знание не может быть ни копией Б., ни его символом, оно есть «сама действительность» (Б.), точнее — «знание содержит в себе как элемент бытие, которое само по себе, т. е. помимо процесса познания, вовсе не есть знание» (Там же).

Окончательное понимание отношения знания к Б. Лосский формулирует так: «...знание-бытие содержит в себе, как элемент, бытие-незнание» (Там же). В кн. «Мир как органическое целое» Лосский выделяет в качестве основных начал мира «отвлеченно-идеальное бытие» (мир идей как отношений) и «конкретно-идеальное бытие», к-рое находит свое высшее воплощение в «я», «субстанциальном деятеле» (по терминологии Лосского), т. е. в человеческом Б., понимаемом в качестве монады-субстанции (в духе Лейбница); объясняет познание из направленности актов мышления «субстанциального деятеля» на мир. Рассматривая человеческий мир как совокупность или «множественность» субстанций, Лосский пишет о подчиненности всех элементов мира «Высшему субстанциональному началу», Абсолюту, Богу (Мир как органическое целое. С. 53), понимает Бога как Сущее сверхсовершенство, к-рое возвышается над миром и вместе с тем присутствует в нем: «...в основе мира есть Царство Божие, Царство Духа, как осуществленный идеал» (Там же. С. 169). Лосский считает неполным и невозможным философское учение о Б. Бога, игнорирующее веру. «Высшие тайны бытия» раскрываются только в религ. опыте, знание о Боге возможно только при «благодатном содействии Его», «учение о Св. Троице, о Боге Отце, Сыне и Духе Святом, первоначально может быть дано не иначе как путем Откровения» (Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 106). Разрабатывая учение о человеческом Б. (человеке как субстанциональном деятеле), Лосский считает, что только признание абсолютных ценностей делает человека личностью, достойной Царства Божия (Ценность и бытие. С. 73–74).

В религиозно-философском учении Франка тема Б. и его познания занимает центральное место. Традиц. для новоевроп. философии учение о единстве и различии Б. и сознания Франк пытается разработать средствами новой логики, рационально-логические процедуры которой связаны с феноменологическим описанием конкретной живой интуиции Б. В кн. «Предмет знания» Франк отличает предметное Б., данное нашему сознанию, от Б. абсолютного, «которое предшествует

раздвоению на субъект и объект и есть абсолютно единое в себе и для-себя-бытие...» (Предмет знания. С. 156). Это абсолютное, или первичное, Б., предшествующее разделению на сознание и воспринимаемый им предмет, Франк считает необходимой основой сознания и познания (Там же. С. 168). Разрабатывая концепцию абсолютного и предметного Б. в отношении к сознанию и времени-вечности и обнаруживая противоположности Б. идеального (вневременного) и реального (временного), Франк приходит к выводу, что «бытие столь же мало совпадает с вневременным, как и с временным бытием: оно есть времяобъемлющая вечность» (Там же. С. 381), всеединство, совмещающее «в себе реальность конкретного с идеальностью вневременного» (Там же. С. 384). В кн. «Непостижимое» основные идеи Франка о Б. находят свое продолжение и развитие в учении о само-себя открывающем Б. Бога и Б. человека с Богом как богочеловеческом Б. (Непостижимое. С. 278).

Г. Г. *Шпет* (1879–1937), последователь Гуссерля, в работе «Явление и смысл» подчеркивает, что феноменологический метод — «не теория познания, а бытия» (С. 125). Разделяя основные положения учения Гуссерля и используя его методы анализа сознания, Шпет не останавливается на феноменологии. Обнаруженные им проблемы, в т. ч. проблемы Б., не решенные до конца феноменологией, он пытается решить с помощью философии языка и разрабатываемой им семиотики в книгах «Внутренняя форма слова» и «Эстетические фрагменты».

Н. А. *Бердяев* (1874–1948) уже в ранних работах выступает в качестве противника «гносеологизма», направления, господствовавшего в европ. философии, и отмечает необходимость разработки метафизической проблематики. Создаваемая Бердяевым персоналистическая метафизика отличается от традиц. метафизики с ее представлениями о проблематике Б. как центральной, в ее основе 2 проблемы — личности и свободы. Главным положением этой новой метафизики могла бы стать мысль, высказанная в работе «Философия свободного духа»: «Бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека» (С. 25). Однако Бердяеву не удалось последовательно про-



вести этот принцип даже в своей метафизике личности.

В «Философии свободы» Бердяев утверждает, что идея Б. есть «первичная интуиция» (С. 143), а не результат дискурсивного мышления; в самом переживании раскрывается, «что бытие в тебе и ты в бытии» (С. 144). Подлинное Б. дано в Боге, как носителя абсолютного Б., и таким Б. является космос, предвечно пребывающий в Боге. Вопреки этимологии греч. слова κόσμος (мир) Бердяев противопоставляет космос как подлинное Б. миру как Б. неподлинному, к-рый есть «болезнь бытия». Это противопоставление становится характерной особенностью его работ. В кн. «Смысл творчества» в главе «Творчество и бытие» Бердяев, с одной стороны, подчеркивает, что Бог творит человеческое Б. из ничего, поэтому человек есть тварное Б. (С. 161–162), и Б. вообще надо понимать конкретно и персоналистически, с др. — говорит о предсуществовании души человека в Боге, предмирном ее творении Богом (С. 162), также, в качестве антитезиса надуманной антиномии, считает, что «творение мира есть внутренний процесс расщепления и развития в Божественном бытии» (С. 165).

Важное место в учении Бердяева о Б. занимает идея «основы бытия», воспринятая им из герм. мистики и трудов Шеллинга. Полагая такой «безосновной основой бытия» свободу (Там же. 178), Бердяев отождествляет ее с небытием. «Вне Бога, — пишет он в кн. «О назначении человека», — нельзя мыслить бытие, но можно мыслить небытие» (С. 34). Объясняя из небытия существование зла в мире и решая задачу «оправдания Бога», Бердяев вместе с тем ограничивает всемогущество Божие: Бог оказывается властен над Б., но не над небытием, к-рое у Бердяева получает некий особый статус реальности. 2-ю и 3-ю части работы «Опыт эсхатологической метафизики» Бердяев посвятил теме Б. — краткою историческому обзору проблематики Б. в европ. философии от Парменида до Хайдеггера и теоретическому «расследованию» Б. В исторической части Бердяев констатирует, что в истории философии «бытие понималось как идея, мысль, разум, нус, усия, эссенция, потому что оно было уже продуктом разума, мысли, идеи» (С. 104); что онтоло-

гическая философия, к-рая берет начало от греков, натуралистична и чужда идее свободы; что Б. в онтологии деперсонализировано и представляет собой угашение Б. — объективацию (С. 73). В теоретической части Бердяев обращает внимание на 2 смысла в понятии Б. — констатацию существования вообще и конкретно того, что существует; взятое само по себе «бытие говорит о том, что что-то есть, а не о том, что есть» (С. 90). То, что Б. становится определенным и конкретным в результате его ипостасирования, свидетельствует, по мнению Бердяева, о вторичности Б., к-рое должно рассматриваться как «порождение духа» (С. 91). Это объясняет, почему на смену онтологии должна прийти пневматология: «Бог есть не природа, не бытие, а Дух» (С. 94).

В трудах свящ. Павла Флоренского (1882–1937) термин «Б.» употребляется часто (преимущественно в значении «существование»), в различных сочетаниях и текстах; словосочетания «абсолютное бытие», «истинное бытие», «полнота бытия» используются в основном в отношении Бога, Иисуса Христа и Церкви. Специального учения о Б. — метафизического или онтологического — свящ. П. Флоренский не создает, по-видимому, полагая отвлеченный философский язык недостаточным для описания конкретной жизни. В стереометрическом видении конкретного Б. у свящ. П. Флоренского термин «Б.», самостоятельный и самодостаточный, предстает под разными именами, в зависимости от языков описания и задач исследования. Этот «собирательный» характер воссоздания живого Б., указывающий на «прерывы» и «разрывы» Б., не только не исключает у свящ. П. Флоренского всеединства Б., но и предполагается им.

В работе «Понятие Церкви в Священном Писании» понятие «полноты божественного бытия» свящ. Павел усваивает Церкви, полагая не без оснований, что «Церковь не может быть символически представлена каким-нибудь частным бытием» (Соч. Т. 1. С. 408), ибо она есть полнота и истина всего существующего. Понимая полноту Б. как выражение всеединства, свящ. П. Флоренский в поисках целостного религиозно-научного мировоззрения пытается через ряд опосредованных форм связать Божественное Б. с

формами частного Б., под к-рыми имеет в виду неорганическое, органическое и душевно-разумное Б., изучаемые физикой, химией и психологией. Однако в этой работе задача соединения Божественного и частного Б. не была решена. В кн. «Столп и утверждение Истины» проблема Б. рассматривается в 2 аспектах: памятования и творения. Понимая Бога в качестве абсолютного Б., Творца Б. сотворенного и Промыслителя, свящ. П. Флоренский считает, что «существовать — это значит быть мыслимым, быть памятуемым или, наконец, быть познаваемым Богом» (С. 327). Учение о творении Б. свящ. П. Флоренский развивает в контексте ошибочной богословской концепции о Софии, как «четвертом ипостасном элементе» (от к-рой он в посл. отказался), и кеносисе Бога, нисходящего до твари (С. 323–324).

Свою основную интуицию Б., соединяющую, казалось бы, несоединимое — всеединство с прерывностью, — свящ. П. Флоренский проводит в кн. «У водоразделов мысли», опираясь на учения об энергийности и антиномичности; с одной стороны, «энергийное» понимание Б. вместо прежнего субстанционального позволяет связать между собой разные типы Б., в т. ч. человека с Богом на основе Божественной благодати, не игнорируя при этом принципиальных различий по природе между Творцом и творением; с др. — антиномичность как «залог цельности» (Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 462) и выражение всеединства предполагает, что, «будучи единым в себе самом, целое является в пространстве и во времени как множество» (Там же. С. 460).

В лекциях, прочитанных свящ. П. Флоренским в 1918–1922 гг., с условным названием «Философия культа» разработка проблемы Б. ведется на основе анализа отношения человека к миру, а сам человек, пребывающий в Б., образ и подобие Божие, понимается как «правда бытия» и «права смысла» (С. 141). Выделяя 3 основные формы человеческой деятельности — теоретическую, практическую и литургическую — и соответствующие им формы реальности (или типы Б.), свящ. П. Флоренский центральное место отводит литургической деятельности, считает ее исходной и определяющей, утверждает, что человек есть



«homo liturgus» (С. 107), а Частица Святых Даров — «абсолютная точка мира»; «около этой Частицы свершает свое течение весь круг бытия... она А и Ω мира» (С. 132). Этой причастностью к Богу и Церкви Божией свящ. П. Флоренский определяет Б., истинно сущее, в то время как небытие (μη ὄν) «есть бытие вне Бога, во тьме внешней» (С. 135).

В окончательно сложившемся учении свящ. П. Флоренского о Б., несмотря на его нежелание строить систему, просматриваются ее контуры; Б., во всем многообразии его типов, оказывается стянутым к верхнему небесному полюсу — Богу и нижнему земному — человеку, их соединение и пересечение во Христе и Церкви Божией есть воссоединение небесного и земного, «нисхождение Бога к нам» и «восхищение нас к Богу» (Соч. Т. 2. С. 133).

С. Н. Булгаков (1871–1944) в кн. «Свет Невечерний» рассматривает проблему Б. в связи с учением об Абсолюте и творении мира. 2 концепции происхождения мира — творения и эманации, — согласно Булгакову, сходятся в утверждении, что Б. мира есть «бытие в Абсолютном» (С. 177), но расходятся в понимании тварной природы мира. Признавая, что христ. учение не имеет ничего общего с теорией эманации, Булгаков основную задачу видит в таком толковании Абсолюта, к-рое, с одной стороны, удовлетворяло бы учению о творении Богом мира из ничего, с др. — могло бы объяснить иную, в сравнении с Творцом, природу сотворенного мира. Решение этой задачи Булгаков находит в учении о «самораздвоении Абсолюта» («творение мира Богом, самораздвоение Абсолютного, есть жертва Абсолютного ради относительного» — С. 180), в концепции «становящегося Абсолюта («Бог в мире и через мир и сам становится, подвергается процессу» — С. 193), в учении о Премудрости Божией, Софии, «четвертой ипостаси» (С. 213), посреднике между Богом и миром. Попытки Булгакова расширить догматическое учение Церкви о Св. Троице за счет особого учения о Софии как «четвертой ипостаси», с ее нетварной метафизической природой и особым отношением к миру («мир есть ничто, засемененное идеями, становящаяся София» — С. 222), ведут автора этого учения к неразрешимым трудностям, к-рые ему не

удалось преодолеть и в поздних сочинениях, несмотря на внесенные им изменения в учение о Софии.

Особое место в исследовании проблематики Б. в рус. философии XX в. принадлежит философии языка с ее широким спектром течений — от семиотики (Г. Шпет) и символизма (Вяч. Иванов) до философии имени в ее различных модификациях и имяславия (свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, А. Ф. Лосев). Историко-философские аспекты проблемы Б. затрагиваются в исследованиях В. М. Каринского о Лейбнице (Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912), Л. М. Робинсона о Спинозе (Метафизика Спинозы. СПб., 1913), Б. П. Вышеславцева о Фихте (Этика Фихте, 1914), И. В. Попова о блж. Августина (Личность и учение блж. Августина, 1916–1917), Е. Н. Трубецкого о Канте (Метафизические предположения познания. М., 1917), И. А. Ильина о Гегеле (Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека, 1918), П. П. Блонского о Плотине (Философия Плотина, 1918) и др.

Самостоятельную концепцию Б. пытался построить в кн. «Основы христианской философии» прот. Василий Зеньковский (1881–1962). Недостатком работы является отсутствие строгого различения терминов «Б.» и «мир», а также упрощенная научная картина мира. Классическая проблема онтологии — проблема единого и многого — прот. В. Зеньковским обсуждается как отношение единства мира к его многообразию. Рассматривая многообразие мира (или форм Б.) в качестве непреложного факта, прот. В. Зеньковский основную сложность проблемы видит в переходе от единства мира, данного в интуиции человека, к единству мира как реальному факту. При этом он признает неудовлетворительным такое толкование Б., к-рое считает «единство» принадлежащим самому Б., и не видит, что единство «привносится выше» (С. 137); с этих позиций он критикует традицию «имманентизма» от Плотина до Соловьёва и Франка. Др. не менее существенный мотив критики у прот. В. Зеньковского составляет характерное, как ему представляется, неразличение в рус. софиологической традиции 2 форм Б. — Б. Бога и Б. мира, т. е.

фактическое признание единосущия Бога и мира, имеющее своим следствием «устранение понятия творения» (С. 133).

Решение проблемы единства Б. и его прерывности прот. В. Зеньковский основывает: 1) на христ. учении о творении: «...все бытие от Бога Творца и это и есть основа и смысл единства в бытии» (С. 143); 2) на принципах «онтологического дуализма», различающего по природе нетварное Б. Бога и тварное Б. ангелов, мира и человека; 3) на учении о Церкви как «центре бытия»; 4) на учении о личном Б. ангелов и людей; человеку как «высшей ступени бытия» (С. 145); 5) на иерархическом строе и составе Б.; прот. В. Зеньковский считает, что, двигаясь вниз по «лестнице бытия», необходимо выделять следующие его типы: «духовное бытие, психосферу, биосферу, химическое бытие, материальное бытие (физическое), математическое бытие» (С. 141); при этом переход от одного типа Б. к др. совершается не эволюционным образом, а посредством «скачка». Прот. В. Зеньковский пишет также о наличии эстетического и муз. Б. (С. 166–167) и об отношении космического Б. к историческому в плане спасения и Царства Божия: «...история, имеющая своим субъектом все человечество в его единосущии, есть вершина и космического бытия» (С. 184).

Идею Соловьёва о различении Сущего и Б. развивает и углубляет В. Н. Лосский (1903–1958). В ст. «Вера и богословие» он анализирует учение Гегеля о единстве и различии Б. и небытия и переходе их друг в друга, отмечая, что Б. у Гегеля всего лишь отвлеченное понятие. Рационально-логический характер Б. у Гегеля ведет к рационалистическому и отвлеченному пониманию Бога. «Бог живой, — пишет Лосский, — превыше противоположения бытия и небытия; Он превыше всякого понятия... Его невозможно ничему противопоставить. Он не знает противуположения Ему небытия... Бога нельзя зафиксировать в понятии, даже в понятии сущности» (С. 158). Обсуждая тему Б. в связи с толкованием блж. Августином текста «Аз есмь Сый» (Исх 3. 14), Лосский отмечает, что для христиан существует «онтологический разрыв» между Богом и миром, поэтому понимание блж. Августином и отцами Церкви



имени Бога — «Сый» как полноты Б. «все еще остается в области понятий». Полагая, что Б. всегда имеет отношение к существующему, к тому, что есть и мыслится нами, Лосский считает правильным понимать Бога как трансцендентного, «даже в самой имманентности Своего откровения», т. е. трансцендентного Б. и потому непостижимого из Б. или сущего (Там же).

А. Ф. Лосев (1893–1988) в ст. «Бытие», помещенной в «Философской энциклопедии», дает подробную типологию понимания Б. в истории философии. По мнению Лосева, в материализме можно выделить 3 понимания термина «Б.»: «в смысле материи (materia)»; «фактическое существование (existentia)... материального»; «возникновение (generatio) и уничтожение (corruptio) как разновидности становления материи» (Т. 1. С. 209). В идеализме, считает Лосев, можно выделить 8 основных типов: «обобщенное существование (realitas)»; «сущее (ens) как логическая категория»; сущее (essentia) в значении «смысл», «суть»; «реализованная и осуществленная сущность (substantia), сначала чувственная, а потом умопостигаемая»; идея (idea) в платоновском смысле; «intellectus del infinitus, т. е. бытие как бесконечная совокупность идей», первообразов сущего в Боге; «actus purus», «чистая деятельность»; «coincidentia oppositorum, или «совпадение противоположностей», стоящее выше всякого субъекта и выше всякого объекта» (Там же). В историко-философских исследованиях Лосева содержится анализ учения об идеях и Б. в античной философии («Античный космос и современная наука», «Очерки античного символизма и мифологии», многотомная «История античной эстетики» и др.). В кн. «Самое само», построенной как последовательное углубление в суть вещей через анализ вещи, Б., сущности и смысла, Лосев начинает раздел «Бытие» с парадокса, с необъяснимости появления категории «Б.», невозможности понять тайну происхождения Б. и необходимости его исследования, ибо «бытие есть первичная и необходимейшая категория, с которой должна начинаться философия» (С. 400–401). Ист.: I. Досократики: В 3 ч. Каз., 1914–1919; Маковельский А. О. Софисты. Баку, 1940–1941. Вып. 1–2; он же. Древнегреческие материалисты. Баку, 1946; Фрагменты ранних

греческих философов. М., 1989. Ч. 1; *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей: В 2 т. Л., 1946–1947; *Лурье С. Я.* Демокрит. Л., 1970; *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993–1994; *Аристотель*. Соч.: В 4 т. 1975–1984; Фрагменты ранних стоиков. М., 1998–1999. Т. 1–2; *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. М., 1975–1976; *Эпиктет*. Беседы. М., 1997; *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985; *Марк Аврелий*. Размышления. Л., 1985; *Сенека Луций Анней*. Философские трактаты. СПб., 2001; *Плотин*. Соч. СПб., 1995; *Прокл*. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972; он же. Платоновская теология. СПб., 2001; *Дамаский Диадокх*. О первых началах. СПб., 2000. II. *Тертуллиан*. Избр. соч. М., 1994; *Ориген*. О началах. СПб., 2000; *Дионисий Ареопагит*. Сочинения; *Максим Исповедник*. Толкования. СПб., 2000; *Иоанн Дамаскин*, прп. Источник знания. М., 2002; *Григорий Палама*, свт. Триады за защиту священнобезмолствующих. М., 2003; *Бозций*. Утешение философией и другие трактаты. М., 1998; *Иоанн Скот Эриугена*. О разделении природы // Антология средневековой мысли: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 166–189; *Ансельм Кентерберийский*. Соч. М., 1995; *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. М., 1993; *Фома Аквинский*. Сумма теологии. К.; М., 2002; он же. О сущем и сущности // он же. Соч. М., 2002. С. 134–191; *Оккам У.* Избранное. М., 2002; *Экхарт [И.], майстер*. Об отрешенности. М.; СПб., 2001; *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. М., 1980. III. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1977–1978²; *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. М., 1989–1994; *Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1957; *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. М., 1989–1991; *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982–1989; *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М., 1985–1988; *Беркли Дж.* Соч. М., 1978; он же. Алкифрон. СПб., 1996; *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1996²; *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964–1966; он же. Трактаты и письма. М., 1980; *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. СПб., 1993; он же. Основы общего наукоучения // Соч.: Работы 1792–1801 гг. М., 1995; он же. Наставление к блаженной жизни. М., 1997; *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910; *Шлейермахер Ф.* Речь о религии. М., 1911; *Шеллинг Ф.* Система мировых эпох. Томск, 1999; он же. Соч.: В 2 т. М., 1987–1989; он же. Философия Откровения: В 2 т. СПб., 2000–2002; *Тегель Г.* Соч.: В 14 т. М., 1929–1958; он же. Эстетика: В 4 т. М., 1968–1971; он же. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970–1971; он же. Философия религии: В 2 т. М., 1975–1977; *Шопенгауэр А.* ПСС: В 6 т. М., 1900–1910; *Kierkegaard S.* Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. Münch., 1976; *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993; *Фейербах Л.* Избр. философские произведения: В 2 т. М., 1955; *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Лейпциг; СПб., 1906; *Ницше Ф.* ПСС. Т. 9. М., 1910 [Воля к власти]; он же. Соч.: В 2 т. М., 1990. IV. *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Hamburg, 1924–1928; *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. P., 1945¹⁴, 1995; *Husserliana: Gesam. Werke.* Den Haag, 1950–1959. Bd. 1–8; *Гуссерль Э.* Собр. соч. М., 1994. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания; он же. Картезианские размышления. СПб., 1998; он же. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. 1; *Шелер М.* Положение человека в космосе // Избр. произведения. М., 1994; *Jaspers K.* Philosophische Logik. Münch., 1947. Bd. 1: Von der Wahrheit; *idem.*

Philosophie. B., 1956³. Bd. 1–3; *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991; *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tüb., 1976¹³ (рус. пер.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993; Бытие и время. М., 1997); *idem.* Gesamtausgabe. Fr./M., 1975. Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie; *idem.* Wegmarken. Fr./M., 1978²; *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск, 1994; *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто. М., 2000; *Тейяр де Шарден П.* Феномен христианства // Божественная среда. М., 1994; *Hartmann N.* Zur Grundlegung der Ontologie. B., 1965⁴ (рус. пер.: *Гартман Н.* К основоположению онтологии. СПб., 2003); *Lotz J. V.* Sein und Existenz. Freiburg, 1965; *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990, 1999²; он же. Миф о Сизифе. СПб., 2001; *Мунье Э.* Персонализм. М., 1993; *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993–1998. Т. 1–2; *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995; *Блох Э.* Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997; *Тиллих П.* Систематическое богословие. СПб., 1998. Т. 1–2; *Бальтазар Х. У., фон.* Целое во фрагменте. М., 2001; *Santayana G.* The Realms of Being. N. Y., 1942. V. *Галич А. И.* Лексикон философских предметов. СПб., 1845. Т. 1. Вып. 1; *Голубинский Ф. А.* Лекции философии: [Вып. 3:] Онтология. М., 1884; *Киреевский И. В.* ПСС: В 2 т. М., 1911; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865⁵; *Макарий.* Православно-догматическое богословие; *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон: В 4 т. (5 кн.). К., 1857–1873; он же. Обзорение системы философии Гегеля. К., 1860; *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Начальные основания философии. Серг. П., 1915⁶; *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие: В 3 т. СПб., 1875–1888; *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М., 1879; он же. Основания логики и метафизики. М., 1894; *Козлов А. А.* Свое слово: В 4 кн. К., 1888–1890 (кн. 1–3); СПб., 1892 (кн. 4); он же. Сознание Бога и знание о Боге // ВФил. 1895. Кн. 4 (№ 29); *Соловьев В. С.* Соч.: В 10 т. СПб., [1911–1914]⁷; *Радлов Э. Л.* Философский словарь. СПб., 1904; *Шперк Ф. Э.* Метафизика мировых процессов: Основы. СПб., 1893; он же. Диалектика бытия: Аргументы и выводы моей философии. СПб., 1897; *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии: В 2 т. М., 1911; *Бобров Е. А.* О понятии бытия. Каз., 1898; *Трубецкой С. Н.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1906–1912; *Иванов Вяч.* Две стихии в современном символизме // По звездам. СПб., 1909; он же. Заветы символизма // Борозды и межи. М., 1916; *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. СПб., 1908⁸; он же. Мир как органическое целое. М., 1917; он же. Ценность и бытие. П., 1931; он же. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. П., 1938; *Франк С. Л.* Предмет знания. Пг., 1915; он же. Непостижимое. П., 1939; *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. М., 1914; *Бердяев Н. А.* Философия свободы. М., 1911; он же. Философия свободного духа. П., 1927–1928. Ч. 1; он же. Смысл творчества // Собр. соч. П., 1985. Т. 2; он же. О назначении человека. П., 1931; он же. Опыт эсхатологической метафизики. П., 1947; *Флоренский П., святи.* Философия культа: Из богосл. наследия // БТ. 1977. Сб. 17. С. 85–248; он же. Соч.: В 4 т. М., 1994–1998; он же. Столп и утверждение Истины. М., 1914; *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1917; *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1918; *Волконский С. М.* Быт и бытие: Из прошлого, настоящего и вечного. Берлин,

1924; *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. М., 1992. Т. 1–2; *Болдырев А. Т.* Знание и бытие. Харбин, 1935; *Лосский В.* Мистическое богословие; *он же.* Вера и богословие // Спор о Софии: Ст. разных лет. М., 1996; *Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1927; *он же.* Бытие // Философская Энциклопедия: В 5 т. М., 1960–1970. Т. 1. С. 207–209; *он же.* Самое само // Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 299–526. (Структура библиогр. списка источников соответствует последовательности материала в статье.)

Лит.: *Любимов Н. А.* Философия Декарта. СПб., 1886; *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 1890; *он же.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906; *Корсунский И. Н.* Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге. Х., 1891; *Соловьев В. С.* Философия Гегеля // *Кэрд Э.* Гегель. М., 1898; *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; *Паулсен Ф.* Иммануил Кант: Его жизнь и учение. СПб., 1899; *Hartmann N.* Plato's Logik des Seins. Giessen, 1909; *idem.* Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie von Plato. Marburg, 1908; *Робинсон Л.* Метафизика Спинозы. СПб., 1913; *Вышеславцев Б. П.* Этика Фихте. М., 1914; *Снасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с филос. учениями того времени). Серг. П., 1914. Т. 1; *Ягодинский И. И.* Философия Лейбница: Процесс образования системы, 1659–1672. Каз., 1914; *Сретенский Н. Н.* Лейбниц и Декарт. Каз., 1915; *Попов И. В.* Личность и учение блж. Августина. Серг. П., 1916–1917. Т. 1–2; *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918; *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. М., 1918; *Жебелев С. А.* Сократ. Берлин, 1923; *Лосев А. Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929; *он же.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; *он же.* История античной эстетики: В 8 т. М., 1963–1992; *он же.* Словарь античной философии. М., 1995; *Brosch H.* Der Seinsbegriff bei Boethius. Innsbruck, 1931; *Lotz J. B.* Sein und Wert. Paderborn, 1938. Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein; *Müller M.* Sein und Geist: Syst. Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau der mittelalterlichen Ontologie. Tüb., 1940; *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955; *Huber G.* Das Sein und das Absolute: Stud. z. Geschichte d. ontologischen Problematik in d. spätantiken Philosophie. Basel, 1955; *Vogel C. J. de.* Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte. Baden-Baden, 1958; *Kömer F.* Das Sein und der Mensch: Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Freiburg; Münch., 1959; *Volke G. W.* Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin. Würzburg, 1964; *Kremer K.* Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1966; *Асмус В. Ф.* Платон. М., 1969; *он же.* Иммануил Кант. М., 1973; *он же.* Античная философия. М., 1976²; *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Г. В. Лейбница. М., 1973; *он же.* Формирование средневековой философии: Лат. патристика. М., 1979; Философия Канта и современность: Сб. ст. М., 1974; *Аверищев С. С.* Бытие как совершенство — красота как бытие // *он же.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 30–56, 1997². С. 30–58; *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М.,

1979; *она же.* Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры / Под ред. А. Ф. Лосева. М., 1988; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979; *Доброхотов А. Л.* Учение доократиков о бытии. М., 1980; *он же.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986; *Schönberger R.* Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Stud. z. Vorgeschichte d. neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter. В. 1986; *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // *он же.* Время и бытие. М., 1993. С. 361–381; *он же.* Кант и проблема метафизики. М., 1997; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Штекль А.* История средневековой философии. СПб., 1996; *Флоренский П. А.* Смысл идеализма // Соч.: В 4 т. М., 1996–1999. Т. 3. Ч. 2. С. 68–144; *он же.* Общечеловеческие корни идеализма // Там же. С. 145–168; *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997; *Коплстон Ч. Ф.* История средневековой философии. М., 1997; *Мамардашвили М. К.* Кантовские вариации. М., 1997; *Виндельбанд В.* История новой философии: В 2 т. М., 2000. Т. 2: От Канта до Ницше; *Суини М.* Лекции по средневековой философии. М., 2001. Вып. 1.

А. Т. Казарян

БЫТИЯ БОЖИЯ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА — см. *Доказательства Бытия Божия.*

БЫЧКОВ Виктор Васильевич (род. 4.09.1942; Москва), специалист в области правосл. эстетики и совр. художественной культуры. В 1960–1965 гг. учился на радиотехническом фак-те МЭИ, одновременно изучал в МГУ историю философии и историю искусства. В 1965–1969 гг. работал инженером. В 1969–1972 гг. аспирант философского фак-та МГУ по кафедре эстетики, одновременно изучал древние языки на кафедре классической филологии, слушал лекции по истории искусства (В. Н. Лазарева, Д. В. Сарабьянова и др.), истории философии (В. Ф. Асмуса). В 1970 г. познакомился с А. Ф. Лосевым, стал его учеником. После окончания аспирантуры поступил на работу в сектор эстетики Ин-та философии АН СССР. В 1973 г. защитил канд. дис. «Взаимосвязь философского, религиозного и эстетического в восточнохристианском искусстве». В 1981 г. защитил докт. дис. «Эстетические идеи патристики». С 1998 г. зав. сектором эстетики Ин-та философии РАН. Лауреат Гос. премии России за достижения в области науки (1996), doctor honoris causa Шуменского ун-та (Болгария), член Международной ассоциации эстетиков (ИАА/АИЕ), Ассоциации искусствоведов России (АИС) и Мос-



В. В. Бычков.
Фотография. 2002 г.

ковского союза художников. Автор более 300 научных работ, в т. ч. 20 монографий, посвященных проблемам визант. и древнерус. культуры и эстетики, рус. религ. эстетики XIX–XX вв., патристики.

Б. ввел в научный оборот понятие «православная эстетика» (эстетика правосл. культур и народов), понимаемая под эстетикой особое выражение духовного опыта в культуре. По мнению Б., правосл. эстетика обладает органическим единством религиозно-мистического и художественно-эстетического опыта, а искусство есть концентрированное выражение этого опыта и одна из высших форм культуры. Итогом исследований в области эстетики является монография Б. «2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica». Б. также занимается общетеоретическими проблемами эстетики и художественной культуры XX в.

БЫЧКОВСКО-СИНАЙСКАЯ [Бычковская, Синайская кириллическая] **ПСАЛТИРЬ**, древнерус. рукопись XI в., Псалтирь *с библейскими песнями*, снабженная гадательными приписками, одна из 6 известных слав. Псалтирей XI в. (наряду со старослав. Синайской глаголической и древнерус. толковыми Евгениевской и Чудовской, утраченной в наст. время Слуцкой, а также открытыми в 2000 г. Новгородскими церами 1-й трети XI в.), превосходящая все остальные объемом сохранившегося текста; наиболее полный образец древнерус. редакции перевода Псалтири (характерными чертами данной редакции являются лексические особенности, приемы редактирования более древнего южнослав. текста, а также спец-



цифический набор чтений греч. текста). Состоит из 160 листов пергамента размером 17,5–18×14 см (листы местами подклеены фрагментами пергаментной греч. богослужебной (?) рукописи X–XI вв.), сохранилась в 3 фрагментах: РНБ. Q. п. I. № 73 (8 листов – Бычковская Псалтирь), Синай. Б-ка мон-ря вмц. Екатерины. Slav. 6/0 (135 листов) и Slav. 6/N (17 листов, обнаружены в 1975). Б.-С. П. содержит текст Пс 9. 7 – 17. 3 (Slav. 6/N. Л. 1–8 об.), 17. 18 – 105. 47 (Slav. 6/N. Л. 9–9 об.; Q. п. I. 73. Л. 1–8 об.; Slav. 6/0. Л. 1–100 об.), 111. 10 – 134. 13 (Slav. 6/0. Л. 101–124 об.), 141. 7–151. 7 (Slav. 6/0. Л. 125–133) и библейские песни 1–7 (Slav. 6/0. Л. 133–133 об.; Slav. 6/N. Л. 10–17 об.; Slav. 6/0. Л. 134–135 об.). Кодекс написан беглым, или «деловым», уставом 3 писцами, 2 из к-рых были основными: 1-й основной писал с начала до 6-й строки л. 13 части Slav. 6/0 включительно и далее листы 17–42 той же части, 2-й основной написал текст с л. 42 об. до конца, 3-м выполнен небольшой объем – со строки 7 л. 13 части Slav. 6/0 до л. 16 об. включительно. Оборот л. 60 части Slav. 6/0 первоначально не был заполнен, позднее древнерус. писец повторил на нем текст псалма 151. Гадательные приписки киноварью на верхних и нижних полях выполнены 1-м писцом и являются древнейшими в слав. традиции. Имеются также более поздние (в т. ч. южнослав.) маргиналии.

Б.-С. П. представляет собой уникальное явление в древнерус. письменности XI–XII вв., поскольку она создавалась носителями разных древнерус. диалектов. 1-й писец был носителем одного из юж. диалектов восточнослав. ареала, к-рые в посл. легли в основу укр. языка. На диалектную принадлежность писца указывают написания с буквой ь после к в корне *сцьоръ*, а также форма *акн*, редкая для XI в. 1-й писец в большей степени ориентировался на древнерус. извод церковнослав. языка, чем на старослав. образцы. В его письме над южнослав. преобладают восточнослав. варианты форм типа *потрѣбе*, *потрѣвиши*; *подажь*, *вижь*, *жажю*; *оуность*, *оудоль* и др. 2-й писец был носителем древненовгородского диалекта, о чем говорит смешение букв ч и ц («цоканье»): *мышьчею*, *чавцьскыиуъ*, *вьцела*. Орфография 2-го писца по мн. признакам ориентиро-

вана на южнослав. образцы. Он широко использует буквы ж и ѡ; чаще, чем первый, употребляет букву ѣ в формах типа *потрѣвити*, *брѣмене*, *плѣви*; написания с жд присутствуют у него почти в таком же количестве, как и написания с ж (*раждени*, *жаждоу*, *сжждж*, но *вижь*, *насаженик*, *дажь*). Им часто используются нестяженные формы имперфекта, аориста и прилагательных, тогда как у 1-го писца таких форм почти нет. Только в словах с начальным ѡ (по сравнению со старослав. ю) он последовательно и почти без исключений отражает древнерус. языковые особенности, как и 1-й писец. Графико-орфографические особенности 3-го писца по мн. признакам близки 1-му писцу, возможно, 3-й писец также был носителем древненовгородского диалекта, о чем говорит написание с различием ц и ч: *правьдъничи*.

Художественное оформление Б.-С. П. скромно, рукопись украшена киноварными инициалами старовизант. стиля, выполненными, возможно, самими писцами. Первоначальный текст рано начал выцветать, поэтому он во мн. местах либо наведен, либо поверх него написан новый. Поновление текста делалось древнерус. (XII в.) и серб. (XIII в.) книжниками; написание (*избави ме из-дракы* – «избавь меня из руки (грешного)») доказывает, что по крайней мере один из правщиков был выходцем из Зап. Болгарии или Македонии.

Вопрос о том, где была написана Б.-С. П. и как она попала на юг слав. мира, остается открытым. Не исключено, что памятник был создан за пределами Руси, в одной из рус. монашеских общин Афона, Палестины или Синая. В пользу этой гипотезы говорят многообразные диалектные черты, отразившиеся в рукописи, к-рые охватывают едва ли не весь культурный ареал средневек. слав. правосл. мира, а также сама история рукописи, до 2-й пол. XIX в. целиком хранившейся на Синае. История создания Б.-С. П. и история ее правки и поновления свидетельствует о прочных связях между различными регионами правосл. слав. мира в древности.

Изд.: *Tom И. X.* Бычковская псалтирь XI в. // *Acta Universitatis Szegediensis de Attila Josef pominatae*: (Мат-лы и иссл. по славяноведению). 1975. Т. 8. С. 71–96; *An Early Slavonic Psalter from Rus'*. Vol. 1: Photorepr. / Ed. by M. Altbauer, H. G. Lunt. Camb. (Mass.), 1978; *Tarnanidis I. C.* The Slavonic Manu-

scripts, Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessal., 1988. P. 109–110, 249–281; *Христова В.* Бичковски псалтир: Текст. Индекс на словоформите // ГСУ, ФСФ. Езикознание. 1991. Т. 79. № 2. С. 49–71.

Лит.: СКРК, XI–XIII. С. 71. № 28 [Библиогр.]; *Tom И. X.* Русская редакция древнеболгарского языка в кон. XI – нач. XII в. София, 1985; *MacRobert С.-М.* Two for the Price of One: the Psalter MS Peč 68 // *OSP*. 1989. Vol. 22. P. 1–28; *idem. M.* The Greek Textological Basis of the Early Redactions of the Church Slavonic Psalter // *Palaeobulgarica*. 1990. N 2. P. 7–15; *idem.* What is a Faithful Translation? Changing Norms in the Church Slavonic Version of the Psalter // *SEER*. 1991. Vol. 69. P. 401–417; *idem.* The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the 15th Cent. // *Interpretation of the Bible*. Ljubljana, 1998. P. 921–941; *Тодоров А.* Псалмы новой части Бычковской Псалтири // *Palaeobulgarica*. 1990. N 1. С. 49–71; *Кривко Р. Н.* Бычковско-Синайская Псалтирь как источник по истории слав. Псалтири // *Религия и Церковь в культурно-ист. развитии Рус. Севера: (К 450-летию прп. Трифона, Вятского чудотворца)*. Киров, 1996. Т. 2. С. 30–35; *он же.* Бычковско-Синайская псалтирь как источник по истории рус. языка: АКД. М., 1998; *он же.* Функции буквы «у» в древних слав. рукописях (преимущественно на мат-ле Бычковско-Синайской псалтири) // *Russian Linguistics*. 2004. № 1 (в печ.).

Р. Н. Кривко

БЫЧКОВЫ, рус. ученые, археографы, историки.

Афанасий Федорович (15.12. 1818, Фридрихсгам Выборгской губ., ныне Хамина, Финляндия – 2.04.1899, С.-Петербург). Из старинного дворянского рода Ярославской губ. Род. в семье офицера, детство провел в Финляндии. В 1833 г. определен в пансион при ярославской гимназии, в нач. 1834 г. зачислен в 5-й класс гимназии. После окончания гимназии в 1836 г. поступил в Московский ун-т на медицинский фак-т, в том же году перешел на 1-е отд-ние философского фак-та (в посл. переименован в историко-филологический фак-т), избрал предметом своих занятий рус. историю. Часто посещал квартиру М. П. *Погодина*, где работал со старинными рукописями. К студенческим годам относятся первые научные и лит. опыты А. Ф. – «Указатель к сочинению Н. С. Арцыбашева «Повествование о России»» (1838) и «О влиянии внешней природы на народ и государство» (в 1837 сочинение удостоено серебряной медали).

В 1840 г., после окончания ун-та, поступил на службу в Археографическую комиссию, с к-рой был





связан до конца жизни (с 7 окт. 1840 чиновник, с 1854 член комиссии, в 1854–1873 главный редактор издания ПСРЛ, в 1865–1873 правитель дел, с дек. 1891 председатель комиссии). В 1856–1889 гг. под редакцией А. Ф. вышли 6 томов ПСРЛ (7–10, 15, 16), новые издания Лаврентьевской летописи, А. Ф. совместно с Н. П. Барсуковым составил подробный указатель личных имен к ПСРЛ (на буквы А–К), переиздал опубликованную Я. И. Березниковым в неполном виде 2-ю и 3-ю Новгородские летописи. В 1841–1850 гг. одновременно преподавал рус. словесность в дворянском полку.

15 марта 1844 г. стал хранителем Отд-ния рукописей и старопечатных церковнослав. книг Публичной б-ки. В течение неск. лет создал инвентарный каталог, указатель рукописей. В 1848–1862 гг. заведовал Отд-нием рукописей и старопечатных церковнослав. книг и Отд-нием рус. печатных книг и периодики; в Отд-нии печатных книг под его руководством составлен алфавитный каталог, значительно пополнено собрание редких книг. По заключению, составленному А. Ф., было принято решение о покупке казной Древлехранилища Погодина, книги и рукописи к-рого в 1852 г. были переданы императором в б-ку; А. Ф. составил их описание. С 1850 г. в «Отчетах» б-ки регулярно публиковал сведения о поступивших в б-ку рукописях и книгах на церковнослав. и рус. языках.

Обратив на себя внимание гр. Д. Н. Блудова, руководившего 2-м отд-нием имп. канцелярии, А. Ф. в 1850 г. был принят чиновником, а затем и сверхштатным библиотекарем отд-ния (состоял там до 1882) с оставлением на службе в Публичной б-ке.

Он работал также в комиссии Главного комитета по разработке положения о крестьянской реформе 1861 г., в комиссии об устройстве архивов и хранении в них документов, в 1862–1864 гг. участвовал в исправлении рус. перевода «Свода местных узаконений губерний Остзейских» (Ч. 3), составлении законоположений по преобразованию судебной части, проекта Устава о книгопечатании. В 1862 г. назначен членом Комиссии для разбора и описания дел архива Святейшего Синода, с янв. 1866 г. председатель комиссии. Редактировал «Описание

документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего Синода» (1868, 1879) и первые 2 тома «Полного собрания постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания Российской империи» (1869, 1872).

22 апр. 1882 г. был назначен директором Публичной б-ки. Много усилий приложил для приобретения книг, увеличения штата сотрудников и средств на оплату труда, расширения помещений, в 80–90-х гг. б-ка получила свыше 7,5 тыс. текущих изданий, пополнялись старые фонды.

Много внимания А. Ф. уделял эпохе Петра I, составил и издал ряд книг по этой теме. В кон. 1872 г. по его инициативе под председательством гр. Д. А. Толстого была создана Комиссия для собирания писем и бумаг Петра Великого. С этой целью ученый обследовал правительственные архивы в России, а также Берлинский, Венский и Дрезденский архивы. Под редакцией А. Ф. вышли «Письма и бумаги императора Петра Великого» (1887–1900. 4 т.), 24 вып. «Юрналив и походных журналов Петра Великого с 1695 по 1725 г.». А. Ф. издал также ценные документы по истории царствования Екатерины II, в т. ч. «Письма и бумаги императрицы Екатерины II, хранящиеся в имп. Публичной библиотеке» (1873). В 1856 г. вошел в комиссию по приведению в порядок материалов, касающихся жизни и царствования имп. Николая I, участвовал в издании трудов М. А. Корфа «Восшествие на престол императора Николая I» и «Жизнь графа М. М. Сперанского», редактировал вместе с А. И. Поповым «Дворцовые разряды» (1850–1855. 4 т.), ряд др. изданий. Опубликовал много ценных материалов по истории рус. лит-ры, участвовал в подготовке к печати 2-го издания сочинений В. А. Жуковского и ПСС П. А. Вяземского (1878).

В 1855 г. А. Ф. был избран чл.-кор. имп. АН, с 1866 г. экстраординарный академик, с 1869 г. ординарный академик, с 1893 г. председатель ОРЯС. Являлся одним из основателей Русского исторического об-ва (впосл. член Совета и помощник председателя), членом Русского археологического об-ва (с 1885 помощник председателя об-ва), РГО, ОИДР, ОЛДП, Славянского комитета, др. рус. научных об-в, почет-

ным членом всех Духовных академий в России. Состоял в Королевском об-ве сев. антиквариетов в Копенгагене, Шведском археологическом об-ве, Королевском историческом об-ве Великобритании, Эллинском филологическом об-ве в К-поле и др. С 1888 г. член Совета министра народного просвещения, с 1890 г. член Гос. совета. Награжден орденами св. Владимира 4, 2 и 1-й степени, Анны 2-й степени, Станислава 1-й степени. Похоронен на Никольском кладбище Александровской лавры в С.-Петербурге.

Арх.: РНБ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1844. № 1. Л. 1а; РНБ ОР. Ф. 120; ПФА РАН. Ф. 764. Соч.: [В соавт. с Р. И. Минцловым]. Путеводитель по имп. Публичной б-ке. СПб., 1852; Заметка о житии прп. Кирилла Новоезерского // ЖМНП. 1859. Ч. 104. Отд. 3. С. 26–30; Житие прп. Иринарха Ростовского // Там же. С. 38–48; Житие прп. Мартина Бельзерского // ЛЗАК. 1862. Вып. 1. Отд. 2. С. 1–7; Краткий летописец Святоотроицк. Сергиевы Лавры. СПб., 1865; Отрывки Евангелия XI в. // Изв. имп. Археол. об-ва. СПб., 1865. Т. 5. Стб. 29–37; О некоторых более замечательных рукописях б-ки Ярославского Спаского мон-ря // ЗИАН. 1867. Т. 12. Кн. 1. С. 80–84; Записка о труде Горского и Невоструева «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» // Там же. Т. 13. Кн. 2. С. 375–380; О словарях рус. писателей митр. Евгения. СПб., 1868; Отчет А. Ф. Бычкова об осмотренных им монастырских б-ках и архивах в Ярославской губ. // ЛЗАК за 4 года (1867–1870). СПб., 1871. Вып. 5. Отд. 4. С. 21–30; О вновь найденном пергаменном списке Евангелия. [СПб., 1877].

Изд.: Систематический каталог рукописям и автографам. СПб., 1850. 21 т.; Каталог книг имп. Публичной б-ки, касающихся России, на разных слав. наречиях. СПб., 1867; Каталог хранящимся в имп. Публичной б-ке изданиям, напечатанным гражданским шрифтом при Петре Великом. СПб., 1867; ОДДС. 1868–1879. 2 т.; ПСПиР. 1869–1872. 2 т.; Библиографический список соч. и изд. ординарного академика Академии наук И. И. Срезневского. СПб., 1870, 1879; Дополнение к слав.-рус. библиографии: Сост. по изданиям церк. печати, хранящимся в Публичной б-ке. СПб., 1871; Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1872, 1897; Письма Петра Великого, хранящиеся в имп. Публичной б-ке и описание находящихся в ней рукописей, содержащих мат-лы для истории его царствования. СПб., 1872; В память гр. М. М. Сперанского, 1772–1872. СПб., 1872. 2 т.; Бумаги имп. Петра I. СПб., 1873; Письма и бумаги имп. Екатерины II, хранящиеся в имп. Публичной б-ке. СПб., 1873; Описание церк.-слав. и рус. рукописных сб-ков имп. Публичной б-ки. СПб., 1878–1882. Ч. 1. 3 вып.; Новгородские летописи. СПб., 1879; Заставки и миниатюры Четвероевангелия 1507 г.: Из рукописи, хранящейся в имп. Публичной б-ке. СПб., 1880; Письма и бумаги имп. Петра Великого. СПб., 1887–1900. 4 т.

Лит.: Библиографический список соч., пер. и изд. ординарного академика имп. Академии наук А. Ф. Бычкова. СПб., 1890, 1899; Памя-





И. А. Бычков.
Фотография. 30-е гг. XX в.

ти А. Ф. Быčkова, директора имп. Публичной б-ки, члена Гос. совета, академика и почетного члена СПбДА. СПб., 1899; *Шереметев С.* Памяти А. Ф. Быčkова. СПб., 1900. (ПДПИ; Вып. 141); *Ягич И. В.* История слав. филологии. СПб., 1910. С. 640–644; *Бычков И. А.* А. Ф. Бычков // Мат-лы для биогр. словаря действительных членов Академии наук. Пг., 1915. Ч. 1; *Федосеева Е. П.* Сто лет работы в Публичной б-ке (по мат-лам архива А. Ф. и И. А. Бычковых) // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1994. Сб. 69. С. 134–153; *Голубева О. Д.* А. Ф. Бычков // Сотрудники Российской национальной б-ки — деятели науки и культуры: Биогр. словарь. СПб., 1995. Т. 1. С. 115–123; она же. А. Ф. Бычков. СПб., 1998.

О. Д. Голубева

Иван Афанасьевич (19.08.1858, С.-Петербург — 23.03.1944, там же). Сын А. Ф. Быčkова, брат Ф. А. Быčkова. После окончания в 1876 г. с золотой медалью 6-й петербургской гимназии поступил на юридический фак-т С.-Петербургского ун-та, который окончил в 1880 г. со званием кандидата. 1 февр. 1881 г. назначен библиотекарем, зав. Отд-нием рукописей, книг на церковнослав. языке, слав. кириллической печати, книг гражданской печати времен имп. Петра I. Являлся главным помощником отца в Комиссии по изданию «Писем и бумаг имп. Петра Великого». С 1881 г. ежегодно публиковал в «Отчетах» Публичной б-ки и отдельными изданиями описания новых поступлений, в т. ч. рукописей и старопечатных книг. Подготовленные И. А. описания собрания еп. *Порфирия (Успенского)*, каталоги собраний П. Д. Богданова, Ф. И. Буслаева, П. И. Савванитова отличаются научной точностью и компетентностью, особенно в области древнерус. письменности. Велика также научная ценность выполненных ученым описаний архивов Жуковского и А. А. Краевского, поступивших в ОР Публичной б-ки. Регулярно публиковал в периодической печати («Журнале Министерства народного просвещения», «Русском вестнике», «Русской старине») и отдельными выпусками с комментариями письма К. Н. Батюшкова, П. А. Вяземского, Н. В. Гоголя, В. А. Жуковского, В. Ф. Одоевского, М. П. Погодина и др.

В 1887 г. был избран членом Археологической комиссии, по поручению к-рой подготовил и опубликовал «Русские акты Копенгагенского архива», «Воспоминания П. П. Пекарского об его службе в Государственном архиве» и др. С 1903 г. чл.-кор. имп. АН. Возобновил при-

остановленное на 4-м томе после смерти отца издание «Писем и бумаг Петра Великого», под его редакцией вышло еще 3 тома (СПб., 1907–1918. Т. 5–7). В 1908–1910 гг. принимал участие в академической комиссии по изданию памятников древнерус. письменности, а также в комиссии по изданию бумаг гр. М. М. Сперанского. И. А. награжден орденами св. Владимира 4-й степени, св. Анны 2-й и 3-й степени. Состоял членом ОЛДП, ОИДР, ОЛРС, Русского библиологического об-ва, Исторического об-ва при С.-Петербургском ун-те, ученых губернских архивных комиссий.

После 1917 г. продолжал работать в Публичной б-ке, проявлял постоянную заботу о пополнении ее рукописных фондов, являлся крупнейшим специалистом в области вспомогательных исторических дисциплин, знатоком архивных хранилищ б-ки. После начала Великой Отечественной войны отказался от эвакуации, занимался обеспечением сохранности книжных и рукописных фондов б-ки, участвовал в обслуживании книгами блокадного Ленинграда и воинских частей. Продолжал возобновленную в 1940 г. работу над подготовкой к изданию очередного тома «Писем и бумаг имп. Петра Великого» (предполагалось выпустить в 1944). В 1943 г. награжден орденом Трудового Красного Знамени и медалью «За оборону Ленинграда».

Арх.: Архив РНБ. Ф. 10/1; РНБ ОР. Ф. 120; РГИА. Ф. 906.

Соч.: Заметки о некоторых церк.-слав. старопечатных книгах. СПб., 1888.

Изд.: Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего преосв. еп. Порфирию. СПб., 1885; Бумаги В. А. Жуковского, поступившие в Публичную б-ку в 1884 г. СПб., 1887; Бумаги А. А. Краевского: Опись их собр., поступившего в 1889 г. в Публичную б-ку. СПб., 1893; Из собр. автографов Публичной б-ки. СПб., 1890; Каталог собрания

слав.-рус. рукописей П. Д. Богданова. СПб., 1891–1893. 2 т.; Каталог собрания рукописей Ф. И. Буслаева. СПб., 1897; Русские акты Копенгагенского гос. архива, извлеченные Ю. Н. Щербачевым. СПб., 1897; Каталог собр. рукописей П. И. Савванитова. СПб., 1900–1902. 2 вып.; Дневники В. А. Жуковского. СПб., 1903; Письма митр. Филарета // РС. 1903. № 2. С. 359–363; Письмо архиеп. Херсонского Иннокентия к барону М. А. Корфу // Там же. 1904. № 4. С. 179–180; Письма и бумаги имп. Петра Великого. СПб., 1907–1918. Т. 5–7; Из неизданных стихотворений Н. М. Языкова и В. А. Жуковского. СПб., 1911; Неизданные письма Жуковского к А. П. Елагину и А. П. Зонтаг. СПб., 1912; Письма Н. В. Калачова к А. Ф. Бычкову за 1840–1882 гг. Пг., 1923.

Лит.: *Валк С. Н.* И. А. Бычков // Изв. АН СССР. Сер. истории и философии. 1944. № 5; *Андреев А. И.* Памяти И. А. Быčkova // Петр Великий: Сб. ст. М., 1947; *Розов Н. Н.* Член-корреспондент АН И. А. Бычков: (К 100-летию со дня рождения) // Изв. ОЛЯ. 1958. Т. 17. Вып. 4; *Найдич Э. Э.* Рукописи В. А. Жуковского в обзорах и публикациях И. А. Быčkova // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры. Л., 1984. С. 34–49; *Бабук О. А.* И. А. Бычков // Сотрудники Российской национальной б-ки — деятели науки и культуры: Биогр. словарь. СПб., 1995. Т. 1. С. 123–125.

А. И. Алексеев

Федор Афанасьевич (23.06.1861, С.-Петербург — 7.06.1909, там же). Сын А. Ф. Быčkова, брат И. А. Быčkова. В 1880 г. окончил 6-ю петербургскую гимназию, поступил на юридический фак-т С.-Петербургского ун-та, в 1882 г. по болезни оставил учебу и поступил на службу в Мин-во народного просвещения. В дек. 1885 г. переехал в Ярославскую губ., служил старшим чиновником особых поручений при ярославском губернаторе. С 1885 г. член-сотрудник Ростовского музея церковных древностей, с 1887 г. член его комитета. Являлся секретарем комитета по подготовке VII Археологического съезда в Ярославле (1887). В 1887–1890 гг. был редактором неофиц. части «Ярославских губернских ведомостей». Один из членов-учредителей Ярославской губ. ученой архивной комиссии (с 1889 правитель ее дел). В 1891–1894 гг. служил земским начальником в Рыбинском у. Ярославской губ., в конце жизни — в департаменте земледелия. Похоронен в Александро-Невской лавре, в С.-Петербурге.

В 80-х — нач. 90-х гг. опубликовал ряд статей, брошюр и справочников по истории, генеалогии и церковной археологии, преимущественно по материалам Ярославской губ. Занимался генеалогией ростовских





князей и восходящей к ней фамилии Б., активно сотрудничал с А. А. *Титовым*, издал «Путеводитель по Ростовскому музею церковных древностей» (Ярославль, 1886). Одним из первых ввел в научный оборот белокаменный крест 1458 г. дьяка Стефана Братого (Надгробный памятник XV в., находящийся в Ростовском музее церковных древностей. СПб., 1886). Издал «Акты, относящиеся к истории Ярославской губернии» (Ярославль, 1889. Вып. 1), древнейшую редакцию важного памятника по истории Смутного времени в Ярославском Поволжье — «Сказания о построении нового девича монастыря в Ярославле» (Ярославль, 1890), ряд др. текстов из лицевого Хронографа кон. XVII в., хранящегося в собрании Публичной б-ки (Заметка о хронографе ярославского свящ. Федора Петрова. М., 1890).

Арх.: РГИА. Ф. 1343. Оп. 17. Ед. хр. 7695 [форм. список]; РНБ. Ф. 120 [письма к А. А. Титову].

Соч.: Родословная рода князей и дворян Бычковых-Ростовских. СПб., 1880; Разрядные записки о вечанин на царство царя Федора Алексеевича. М., 1883; Опыт библиогр. указателя печатных мат-лов для генеалогии рус. дворянства. СПб., 1885; Родословная князей Ростовских // *Титов А. А.* Ростовский уезд Ярославской губ. М., 1885. С. 564–600; В. Г. Тепляков. СПб., 1887; В память 300-летия со дня мученической кончины св. царевича Димитрия Угличского. Ярославль, 1891.

Лит.: *Венгеров*. Словарь. Пг., 1915. Т. 1. С. 97; *Огурицов Н. Г.* Опыт местной библиографии. Ярославль, 1924. С. 294; *Сахаров И. В.* Редкие издания по генеалогии и истории семей в фондах ГПБ. Ст. 2: Бычков-третий: Генеалогические труды Ф. А. Бычкова (1861–1909) // Коллекции. Книги. Авторграфы: Сб. науч. тр. Л., 1991. Вып. 2. С. 128–145.

А. А. *Турилов*

БЫШКОВСКИЙ Степан Иванович (1720-е — после 1784), рус. муз. деятель, один из основателей нотопечатания в России. По происхождению из польск. шляхетства. В 60–80-х гг. (до 1784) работал в московской *Синодальной типографии* наборщиком (с 1743), комиссаром (с 1758), протоколистом (с 1760), надзирателем (с 1768), секретарем (с 1772). С 1766 г. готовил первые издания певч. книг в киевской квадратной нотации: Ирмология, Октоиха, Обихода, Праздников, Азбуки начального учения простого нотного пения (1772), сокращенного Обихода (1778). Впервые в России создал шрифт для наборного печатания одноголосных певч. книг; пред-

полагал и печатание многоголосных партитур. Составил «Нотную с краткими примерами грамматику», из к-рой в Азбуку вошла лишь «Гвидова рука» (средневеков. метод демонстрации звуковой системы, приписываемый *Гвидо д'Ареццо*). Основные материалы, принадлежащие Б., хранятся в РГАДА, в фонде конторы Синодальной типографии (Ф. 1184).

Лит.: *Безсонов П. А.* Судьба нотных певческих книг // ПО. 1864. Май. С. 28–53; Июнь. С. 92–130; *Теплов Л. К.* К вопросу о начале нотопечатания в России // Полиграфическое производство. 1950. № 3. С. 31–32; *Вольман Б. Л.* Рус. печатные ноты XVIII в. Л., 1957. С. 19–21.

Н. Б. *Захарьина*

БЬОНДО [Блонд; лат. *Blondus*; итал. *Biondo*] Флавио (1392, Форли, Романья, Италия — 4.06.1463, Рим), итал. историк эпохи Возрождения, впервые отразивший в своих трудах представление о ср. веках как особом периоде в истории. До переезда в Рим в 1433 г., где он был назначен апостолическим секретарем, Б. получил хорошее образование и опыт работы в качестве нотариуса. На папской службе он участвовал в дипломатических миссиях в разных итал. гос-вах, создал неск. крупных исторических трудов, в частности соч. о древнерим. топографии «О возрожденном Риме» (*In Romam instauratam. 1444–1446. 3 t.*). В соч. «О Риме торжествующем» (*De Roma triumphante. 1459*) др. Рим рассматривается автором как модель для реформирования адм. и военных институтов Италии. Этот труд оказал большое влияние на выработку новой концепции папской власти, к-рая основывалась на идее продолжения традиций Римской империи, а также на пробуждении рим. патриотизма и почитании античности.

«Италия в комментариях» (*Italia illustrata*, написано между 1448 и 1458, изд. в 1474) и «Исторические декады от падения Римской империи» (*Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades*, написано между 1439 и 1453, изд. в 1483) — наиболее известные сочинения Б. В первом, непосредственно связанном с путешествиями автора по стране, описываются география и история итал. провинций, события истории Др. Рима, 400-летний период варварских завоеваний и влияние на Италию франк. имп. *Карла*

Великого и его преемников. Б. подробно рассказывает о конфликте папской власти со светскими государями в совр. ему Италии, о возрождении словесности в 1-й пол. XV в. Второе сочинение представляет собой обширное (в 32 книгах) «италоцентричное» описание истории христ. мира от завоевания Рима вестготами в 410 г. до расцвета итал. городов-гос-в в сер. XV в. (до 1440). Основанный на большом количестве тщательно подобранных источников и отрывков из сочинений др. авторов, этот труд Б. в посл. не раз использовался в качестве своего рода «справочника» по итал. истории, напр., к нему обращался Н. *Маккиавелли*, размышляя о причинах раздробленности Италии.

По мнению совр. исследователей, творчество Б. представляет собой пример гуманистической историографии и характеризуется следующими чертами: 1) концепцией ср. веков как особого периода европ. истории; 2) критическим (для своего времени) подходом к историческим документам и сочинениям др. историков, что проявляется в его скептическом отношении к нек-рым сочинениям средневеков. авторов: на его экземпляре «Истории» Гальфрида Монмутского сохранилась собственноручная надпись владельца: «Я никогда не встречал ничего, столь напичканного ложью и легкомыслием»; 3) использованием источников разных типов: рассказ Б. о Риме в древности («Возрожденный Рим») основан на соединении фрагментов сочинений др. историков с гос. и частными документами (напр., переписка Данте), с результатами собственного осмотра сохранившихся древних зданий, топографическими описаниями, древними надписями, данными нумизматики; 4) подражанием античным образцам, что нашло отражение в его особом внимании к лит. стилю собственных сочинений, в широком использовании лит. приемов и биографических клише, заимствованных из древнерим. лит-ры.

Соч.: *In Romam instauratam. De origine et gestis Venetorum: Italia illustrata.* Verona, 1481–1482. 2 vol.; *Roma triumphans.* Brescia, 1482; *Decades, libri tres.* Venetiis, 1483; *Scritti inediti e rari* / *Introd.* di B. Nogarà. R., 1973. (ST; 48).

Лит.: *Masius A.* Flavio Biondo, sein Leben und seine Werke. Lpz., 1879; *Hay D.* Flavio Biondo and the Middle Ages // *Proc. of the British Academy.* L., 1959. Vol. 45. P. 98–127; *Вайнштейн О. Л.* Западноевропейская средневеково-



вая историография. М.; Л., 1964. С. 261–264; *Ianziti G.* From Flavio Biondo to Lodrisio Crivelli: The Beginnings of Humanistic Historiography in Sforza Milan. Firenze, 1980; *Cappelletto R.* Recupero Ammiane da Biondo Flavio. R., 1983; *Tomassini M., Bonavigo C.* Tra Romagna ed Emilia nell'Umanesimo: Biondo e Cornazzano. Bologna, 1985; *Clavot O.* Biondos «Italia illustrata» – Summa oder Neuschöpfung?: Über die Arbeitsmethoden eines Humanisten. Tüb., 1990; La cultura umanistica a Forlì fra Biondo e Melozzo: Atti del conv. di studi; Forlì, 8–9 nov. 1994. Bologna, 1997.

Ю. П. Зарецкий

БЭГЭУ [эфиоп. **ጸገዒ** – букв. Агнец Его] (2-я пол. XIII в.), эфиоп. св. (пам. эфиоп. 27 тахсаса [5 янв.]). В миру носил имя Себастианос и был разбойником. Однажды, когда он отправился грабить церковь, некий священник объявил ему, что он зря проживает жизнь и должен удалиться в мон-рь замаливать грехи. Себастианос ушел в мон-рь на оз. Хайк, где игум. Иясус Моа постриг его и нарек именем Б. Там он прожил 7 лет, прославившись необычайным аскетизмом, и умер еще при жизни своего игумена, т. е. до 1292 г.

Лит.: *Taddese Tamrat.* The Abbots of Dabra-Hayq 1248–1535 // J. of Ethiopian Stud., 1970. N 8; Amharic Church Dictionary. Hdb., 1991. Vol. 2. P. 30.

С. Б. Чернецов

БЭКОН [лат. Vaso, Vasum; англ. Vason] Роджер (1214 или ок. 1220, Илчестер, графство Сомерсет (по др. источникам – Бисли, графство Глостершир), Англия – после 1290, Оксфорд), англ. философ, богослов, ученый, монах-францисканец.

Жизнь. Б. получил образование в Оксфорде, где изучал «свободные искусства» (см. *Artes liberales*), а также физику и метафизику *Аристотеля*. В кон. 30-х – нач. 40-х гг. стал преподавателем: читал лекции по Аристотелю на фак-те искусств Парижского ун-та. В Париже Б., возможно, изучал богословие. Его пребывание во Франции было недолгим: многочисленные конфликты с начальством и коллегами, вызванные непростым характером Б., а также его бескомпромиссностью в отдельных вопросах философии, вынудили его ок. 1250 г. вернуться в Оксфорд. Вероятно, после этого он еще посещал Париж. Ок. 1257 г. вступил во францисканский орден. К этому времени Б. пришел к выводу о необходимости коренной реформы всей системы науки и образования. Стремясь претворить свои

идеи в жизнь, он обратился за поддержкой к кард. Фульку (буд. папа Римский *Климент IV*), и тот, заинтересовавшись взглядами Б., предложил изложить их в специальном сочинении. Этим сочинением стала самая известная работа Б. – «*Opus Majus*» (Большое сочинение), копию к-рого Фульк и получил ок. 1265–1266 гг., уже во время своего понтификата. В 1266–1267 гг. Б. написал для папы еще 2 трактата, «*Opus Minus*» (Меньшее сочинение) и «*Opus Tertium*» (Третье сочинение), в к-рых разъяснялись и углублялись идеи «*Opus Majus*». Кончина Климента IV в 1268 г. перечеркнула надежды Б. на исполнение его реформаторских планов. В 1277 или 1278 г. генерал ордена францисканцев Иероним из Асколи (буд. папа *Николай IV*) осудил учение Б. за некие «подозрительные новшества» и приговорил философа к тюремному заключению. Неизвестно, в чем собственно состояли обвинения, предъявленные Б., во всяком случае благодаря страсти к опровержению тех, кого он называл «ложными авторитетами» (практически всех известных парижских профессоров, в т. ч. *Александра Гэльского*, *Альберта Великого*), Б. нашёл недоброжелателей среди людей, обладавших большим влиянием. К тому же, ведя переписку с папой в обход орденского руководства, Б. нарушал обет монашеского послушания. После освобождения из тюрьмы (между 1280 и 1290 или в 1292) Б. прожил недолго. Похоронен во францисканской церкви в Оксфорде. В зап. традиции Б. имеет почетное именование «удивительный доктор» (*doctor mirabilis*).

Сочинения. Хронологический порядок работ Б. восстановить сложно. Наиболее ранними его сочинениями являются комментарии к «Физике» и «Метафизике» Аристотеля, написанные в период преподавания в Париже. Среди работ, созданных до 1265–1266 гг. (т. е. до «*Opus Majus*»), – глоссы к «*Secretum secretorum*» (Книге Тайн – сочинению неизвестного автора, приписывавшемуся в ср. века Аристотелю, ок. 1253); «*Communia mathematica*» (Общая математика, ок. 1258); «*De secretis operibus naturae*» (О тайных делах природы, ок. 1260); «*De multiplicatione specierum*» (О приумножении видов, ок. 1262); «*Perspectiva*» (Оптика, ок. 1263); «*De causis igno-*

rantiae» (О причинах заблуждений, ок. 1263); «*Metaphysica*» (Метафизика) и др. Приблизительно в этот период Б. начал работу над «*Communia naturalium*» (Общей физикой), а завершил ее уже после создания «*Opus Minus*» и «*Opus Tertium*» и, возможно, написал трактат «*De iride*» (О радуге). Приступив к созданию всеобъемлющего сочинения, именованного им иногда «*Scriptum principale*» (Главное произведение), Б. понял, что не успеет закончить задуманное в короткий срок, и ограничился созданием «*Opus Majus*», к-рый представляет собой по большей части компиляцию из предшествующих сочинений: в «*Opus Majus*» входят значительные фрагменты «Оптики», «Общей физики», трактат о радуге и т. д. «*Opus Minus*» и «*Opus Tertium*» стали дополнением к «*Opus Majus*». Среди поздних работ Б. трактаты «*Compendium studii philosophiae*» (Философский компендиум, ок. 1270), посвященный не столько философским проблемам, сколько вопросам церковной жизни, и «*Compendium studii theologiae*» (Теологический компендиум, 1292).

Учение. Роль и место Б. в истории богословия, философии и науки оценивается по-разному. Антихристиански настроенные историки рассматривали Б. как своего рода «мученика науки», опередившего свое время и пострадавшего от преследования церковников, мн. католич. историки философии (П. Мандонне, М. *Грамманн* и др.), напротив, видели в нем ничем не примечательного и чрезмерно амбициозного скандалиста, ставшего известным благодаря не столько научным заслугам, сколько конфликтному характеру и неумению общаться с оппонентами. Совр. более взвешенные исследования (С. Истон, Т. Краули, Д. Линдберг) выявляют, с одной стороны, некорректность утверждений о том, что в XIII в. Б. был единственным мыслителем, занимавшимся естественнонаучными проблемами и предвосхитившим позднейшие достижения науки: его физика и оптика являются по большей части воспроизведением, пусть даже иногда и критическим, учений предшественников. С др. стороны, Б. характеризуется некой «негативной» оригинальностью: отдавая предпочтение математике и естественнонаучным методам и отвергая в известных



пределах спекулятивную философию, преподававшуюся в стенах Парижского ун-та, он последовательно находился в оппозиции к подавляющему большинству совр. ему философов и богословов.

Практически всю жизнь Б. посвятил созданию универсального учения, своего рода энциклопедии наук, от грамматики до богословия, включая также астрологию и алхимию. Нек-рая часть этой грандиозной задачи была им воплощена в трактате «Opus Majus». Трактат состоит из 7 частей: 1-я повествует о 4 причинах человеческого невежества, во 2-й разъясняется отношение между философией и богословием, 3-я посвящена грамматике, 4-я — математике, 5-я — оптике, 6-я — экспериментальной науке, 7-я — моральной философии.

Характерным для Б. является рассмотрение грамматики, математики и др. наук, считавшихся в ср. века составными частями философии, не только как теоретических дисциплин, но и в практическом применении. С его т. зр., практическое значение философии в том, что она должна использоваться для достижения большего совершенства в церковной жизни, для устройства «государства верных», т. е. христ. гос-ва, для обращения неверных и для того, чтобы «те, которые упорствуют во зле, могли обуздываться и оттесняться подалее от границ Церкви силой мудрости, а не пролитием христианской крови» (Op. Maj. I 1).

Б. не разделял тенденцию к разграничению предметов богословия и философии (науки), появившуюся в схоластике XIII в.: проблема соотношения веры и разума, богословия и философии решается им в традиции блж. *Августина*. Б. стремится обосновать единство знания и веры, к-рые представляют собой результат первоначального Божественного Откровения и не противоречат друг другу. «Вся мудрость содержится в Священном Писании, хотя и должна разъясняться посредством права и философии; и как в кулаке собирается то, что более широко развернуто в ладони, так и вся мудрость, полезная человеку, заключена в Священном Писании, но не полностью разъяснена, и ее разъяснение есть каноническое право и философия» (Op. Tert. XXIV); «философия есть раскрытие Божественной мудрости посредством учения и искусства»

(Op. Maj. II 14). В связи с этим Б. утверждает, что философия должна служить Божественной мудрости и соответственно Церкви, но полагает, что такое «служение есть царствование» (Op. Tert. XXIV).

Отстаивая необходимость практического приложения теоретического знания, считая сочинения большинства философов и богословов своего времени по преимуществу собранием заблуждений, Б. начинает «Opus Majus» с рассмотрения причин возникновения этих заблуждений. Всеобщих причин человеческого невежества, по Б., 4: доверие сомнительному авторитету; привычка, или обычай; суждение толпы; невежество, выдаваемое за всезнание. Последнее наиболее опасно, поскольку является источником др. причин. Эти пороки (pestes; букв. — язвы, язвы) Б. относит на счет испорченности человеческой природы в результате грехопадения: «Четыре общие причины всех наших бедствий, поражающие от начала мира всякое сословие, и всякого человека, сколь бы он ни был мудр (помимо Господа нашего Иисуса Христа и Блаженной Девы Марии), хоть раз принуждают отклониться от истинного пути или от высшего совершенства» (Op. Tert. XXII). Эти всеобщие причины являются источником возникновения частных причин невежества, среди к-рых Б. называет прежде всего незнание языков и пренебрежительное отношение к математике и опыту. Так, в разделе «Opus Majus», посвященном грамматике, Б. приводит многочисленные примеры неверных переводов и интерпретаций сочинений греч. философов и Библии. В разделе, посвященном математике, Б. утверждает, что именно забвение математического знания привело к «полному уничтожению наук среди латинян» (Op. Maj. IV 1). Под математическими науками во времена Б. понимались не только арифметика и геометрия, но также астрономия и музыка. Отождествляя понятия «астрономия» и «астрология» (астрология как практическое выражение астрономии), Б. под «забвением математического знания» подразумевает критическое отношение большинства парижских богословов к астрологии. Защищая астрологию от обвинений в предопределении мировых процессов и исключении свободной воли человека, Б. стремится показать, что астрология не предпо-

лагает строгого детерминизма и что ее положения не необходимы. Кроме того, он пытается отмежеваться от «ложных математиков», к к-рым причисляет предсказателей будущего, гадателей, колдунов, указывая, что «истинная математика» (включая «истинную астрологию») не имеет ничего общего с их учениями.

Разъясняя упрек современникам в пренебрежительном отношении к опыту, Б. обращается к пониманию природы человеческого знания. С его т. зр., из 2 видов познания: спекулятивного и опытного — только опыт (experientia) является единственным способом достижения достоверной и несомненной истины. «Аргумент дает заключение и вынуждает нас соглашаться с заключением, но он не дает твердой уверенности и не устраняет сомнения так, чтобы дух успокоился в созерцании истины (разве что он обнаружит ее опытным путем), ибо многие обладают аргументами в отношении познаваемого, но поскольку не имеют о нем опыта, его отвергают, а потому не следуют благу и не избегают зла» (Op. Maj. VI 1).

Однако Б. вряд ли можно назвать провозвестником эмпирической науки. Во-первых, опыт у него не есть контролируемый эксперимент, а скорее «испытывание», наблюдение в самом широком смысле слова, причем не обязательно непосредственное. Б. пишет об обретении опыта посредством внешних чувств: «...Мы познаем в опыте небесные явления с помощью изготовленных для этого инструментов, а явления подлунного мира — через дела, подтвержденные зрением» (Ibidem). Но в разряд опыта у Б. попадают и сообщения «достойных доверия людей», он часто приводит как «подтвержденные опытом» разного рода нелепости, вроде того, что человек, на к-рого посмотрел волк, до самой смерти теряет дар речи, что скифские женщины имеют 2 зрачка и наводят порчу и т. д. При этом Б. не отрицает необходимости для науки не только опытной, но и теоретической базы и чаще говорит о вспомогательной роли чувственного опыта в подтверждении той или иной теории и лишь в отдельных случаях — об эмпирических основаниях науки.

Во-вторых, опыт носит у Б. двойственный характер. Чувственный опыт недостаточен, он «не дает полной достоверности относительно те-



лесных вещей вследствие их сложности и не достигает вещей духовных. Поэтому необходимо, чтобы человеческий разум получал и иную помощь, и поэтому святые патриархи и пророки, которые первые дали науки миру (и равным образом многие верные после [пришествия] Христа), не останавливались на чувственном восприятии, но получали внешние озарения. Ибо благодать веры и Божественные вдохновения просвещают многих не только в вещах духовных, но и в вещах телесных и философских науках» (Op. Maj. VI 1). Б. принимает, т. о., традиц. августирианскую теорию Божественного просвещения, сочетая ее с нек-рыми идеями, почерпнутыми в трудах араб. философов, прежде всего Авиценны (*Ибн Сины*), а также Аристотеля. Опираясь на последнего, Б. проводит различие между разумом действующим (*intellectus agens*) и разумом возможным (*intellectus possibilis*). При этом Б. в отличие от *Фомы Аквинского* считает, что действующий разум не является частью человеческой души. Действующий разум — это прежде всего Бог, а также ангелы: «...Бог по отношению к душе есть все равно, что солнце по отношению к телесному зрению, а ангелы — все равно, что звезды» (Op. Tert. XXIII). Божественные озарения даются не только христианам, но и языческим мудрецам: «Правдоподобным и разумным является то, что столь достойные и столь мудрые мужи, как Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель, и другие ревнители высшей мудрости, получили от Бога особые просвещения (*illuminaciones*), благодаря которым они познали многое о Боге, спасении души, и, возможно, [это было дано им] скорее ради нас, христиан, чем ради их собственного спасения» (Ibid. XXIV).

В опытной науке, принципиально отличной, согласно Б., от наук умозрительных и ремесленных искусств, имеются 7 степеней познания. В 1-й степени имеют место собственно чувственный опыт и Божественные просвещения, связанные с наукой. 2-я степень — обретение нравственных добродетелей, способствующих очищению разума от чувственных влечений и греха. «Третья степень — семь даров Духа Святого, которые перечисляет Исаия. Четвертая — блаженства, которые определяет в Евангелии Господь. Пятая заклю-

чается в чувствах духовных. Шестая — в наслаждениях, к которым относится мир (*paax*) Господень, который превосходит всякое чувство (ср.: Флп 4. 7.— А. А.). Седьмая — в восхищениях и их видах (экстатических состояниях.— А. А.), сообразно которым разные люди по-разному восхищаются, так что видят многое, о чем не дозволено говорить человеку» (Op. Maj. VI 1).

Физика, наука о природе, согласно Б., является учением о естественных деятелях, силах (*agentes, efficientes*), и их действиях (*actiones*), или эффектах (*effectus*). Для любого действия помимо деятеля необходима претерпевающая часть (*pars patiens*), в к-рой он действует, часто называемая Б. материальным началом (*principium materiale*) или просто материей. В понимании Б. деятеля, или действующей части (*pars agens*), сказывается влияние учения о распространении энергий, сил или у Б. «*species*» — видов, форм (физических или духовных *эманаций*, исходящих от одной вещи к др.), воспринятого Б. через Роберта Гроссетеста и теорию оптики арабов. Субстанции, а также нек-рые акциденции (тепло, холод, влага, сухость, свет, цвет, запах, вкус, к к-рым иногда добавляется звук), согласно Б., активны, они производят «*species*», называемые также силой действующего (*virtus agentis*), подобием (*similitudo*), образом (*imago*). Все действия и изменения в природе совершаются посредством «*species*» сообразно единым законам, поэтому оптика, изучающая законы возникновения, распространения и действия видимых «*species*», прежде всего света, позволяет объяснить любое природное явление геометрически, в линиях, и представляет собой универсальную науку, дающую возможность математически точного объяснения любого природного действия.

Философско-богословскую систему Б. венчает моральная философия, к-рая, с его т. зр., «является целью для всех прочих [наук], их господной и царицей», поскольку «только она одна учит душу добру» и только она приводит человека к Богу (Op. Tert. XV). Моральная философия трактуется Б. чрезвычайно широко: это не этика в совр. или античном понимании, но скорее спасительная мудрость, имеющая Божественное происхождение и объем-

люющая большинство сфер практического знания. Б. подразделяет моральную философию на 6 частей: богословскую, к-рая «направляет человека к Богу, в связи с чем возможна философия, и утверждает, что может, о Боге, ангелах, демонах и о будущей жизни, в славе или наказании, и не только о жизни души, но и о воскресении тела»; политическую, к-рая «дает общественные законы, прежде всего относительно поклонения Богу, затем относительно управления государством, городами и царствами»; этическую, к-рая повествует о «красоте добродетелей, дабы они были любимы, и о безобразии пороков, дабы они были избегаемы»; доказывающую истинность христ. учения и его превосходство над всеми прочими религиями; относящуюся к искусству проповеди; юридическую (Ibid. XIV). К сфере моральной философии Б. причисляет те вопросы, к-рые мн. его современники относили обычно к ведению метафизики или богословия. По Б., моральная философия должна доказывать и обосновывать существование Бога; возможность Его познания человеком; всемогущество и бесконечность Бога; единство Бога по сущности; троичность Бога; Бога как Творца мира; существование ангелов; существование человеческих душ; бессмертие души; загробную жизнь и вечное блаженство праведников; возможность достижения такого блаженства для человека; Божественное провидение; посмертное воздаяние; необходимость почитания Бога; необходимость морально-этических норм; необходимость Откровения; Богочеловечество Христа. Доказательства этих положений, предпринимаемые Б. в «*Opus Majus*», не являются строгими или даже вероятностными. Б. ограничивается в основном приведением высказываний различных языческих и мусульм. философов, достаточно тенденциозно подобранных, а порой и исторически сомнительных. Так, он всерьез полагает, что «в гробнице Платона была обнаружена некая надпись, сделанная на его груди золотыми буквами, гласящая: «Верую во Христа, Который родится от Девы, будет страдать за род человеческий и воскреснет в третий день»» (Op. Maj. VII 1). Позиция Б. может быть объяснима тем, что, по его представлению, основным аргументом в моральной философии является



Фрэнсис Бэкон. Гравюра. XVII в.

не доказательство, но риторика и поэзия: «Эти аргументы (риторический и поэтический.— А. А.) наиболее сильны в вещах спасительных, но слабы в чисто спекулятивных [науках], точно так же, как в чистом знании наиболее действительно демонстративное доказательство, хотя оно совершенно бессильно в [науках] практических и в тех, которые относятся ко спасению... и поскольку богословие и каноническое право определяют мораль, законы и право, то им необходимы эти два аргумента» (Ор. Maj. III).

Соч.: Opera quaedam hactenus inedita / Ed. J. S. Brewer. L., 1859. Nendeln, 1965; The Opus Majus: In 3 vol. / Ed. J. H. Briges. Oxf., 1897–1900. Fr./M., 1964; Opera hactenus inedita: In 16 vol. / Ed. R. Steele, F. M. Delorme. Oxf., 1903–1940; Compendium studii theologiae / Ed. H. Rashdall. Aberdeen, 1911. Farnborough, 1966; Operis majoris pars VII: Moralis philosophia / Ed. F. M. Delorme, E. Massa. Zürich, 1953; Roger Bacon's Philosophy of Nature: A crit. ed., with English Transl., introd., and notes, of «De multiplicatione specierum» and «De speculis comburentibus» / Ed. D. C. Lindberg. Oxf., 1983.

Лит.: Little A. G. Roger Bacon: Essays Contributed by Various Writers on the Occasion of the Commemoration of the 7th Centenary of His Birth. Oxf., 1914; Carton R. L'expérience physique chez Roger Bacon: Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle. P., 1924; idem. La synthèse doctrinale de Roger Bacon. P., 1924; idem. L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. P., 1924; Crowley Th. Roger Bacon: The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries. Louvain, 1950; Easton S. C. Roger Bacon and His Search for a Universal Science. Oxf.; N. Y., 1952. Westport (Conn.), 1970; Heck E. Roger Bacon: Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft. Bonn, 1957; Alessio F. Introduzione a Ruggero Bacone. R., 1985; Clegg B. The First Scientist: A Life of Roger Bacon. N. Y., 2003.

А. В. Анполонов

БЭКОН [англ. Bacon] Фрэнсис (22.01.1561, Лондон — 9.04.1626, Хайгит, ныне в черте Лондона), англ. философ, юрист, гос. деятель и писатель; один из основателей философии и прикладной науки Нового времени.

Род. в семье сэра Николааса Бэкона (1510–1579), лорда, хранителя большой печати Англии, женатого 2-м браком на Анне Кук, первой фрейлине кор. Елизаветы I. Анна была блестяще образованной женщиной, владела древнегреч. и латынью, переводила на англ. язык теологические трактаты и проповеди.

В 1573 г. Б. вместе с братом Энтони поступил в Тринити-колледж (Кембридж), в к-ром проучился ок.

3 лет. В 1582 г. он был принят в число адвокатов юридической корпорации Грейс-инн; в 1584 г. впервые вошел в Палату общин англ. парламента и активно занялся политической деятельностью. В 1603 г. Б. был возведен в рыцарское звание кор. Яковом I Стюартом, в 1604 г. получил патент королевского советника; 25 июня 1607 г. стал генерал-прокуратором, в 1608 г. — регистратором Совета «Звездной палаты», в 1613 г. — генеральным прокурором. В 1616 г. был назначен членом Тайного совета короля, на следующий год — великим хранителем печати Англии, в 1618 г. стал лордом, верховным канцлером и пэром Англии. Б. был возведен в звание барона Веруламского (1618) и виконта Сент-Олбанского (1621).

В 1621 г. Б. было предъявлено обвинение в подкупе. Б. признал все обвинения, отказавшись от защиты, и был прощен королем. Последние годы жизни он уединенно провел в своем поместье Горембери, занимаясь научной и лит. деятельностью.

Б. был ортодоксальным англиканином. Его перу принадлежит ряд религ. сочинений: «Confession of Faith» (Исповедание веры), «Meditationes Sacrae» (Священные размышления, 1597); «The Conversion of certain Psalms into English Verse» (Перевод некоторых псалмов на английский, 1625). Описанное им идеальное утопическое гос-во и общество, «Новая Атлантида» (The New Atlantis, изд. 1627), пропитано библейскими реминисценциями и цитациями. Название главного проекта Б. — «Великое восстановление наук» (Instauratio Magna Scientiarum), — как полагает Б. Фаррингтон, является аллюзией на Божественное обетование человеческого господства над всеми созданиями (Farring-

ton. 1964. P. 22). В предисловии к этому труду Б. возносит молитвы к Пресв. Троице о том, «что не в нашей власти», и о том, «чтобы человеческое не оказалось во вред Божественному и чтобы открытие путей чувств и яркое возжжение естественного света не породило в наших душах ночь и неверие в Божественные таинства, но чтобы, напротив, чистый разум, освобожденный от ложных образов и суетности и все же послушный и вполне преданный Божественному Откровению, воздал вере то, что вере принадлежит» (Соч. Т. 1. С. 66–67).

Б. утверждал, что поскольку Бог есть истина, то научное исследование может только поддерживать Божественное Слово, но никак не противоречить Ему. «Поверхностная философия», согласно Б., «склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии. Ведь когда ум человеческий созерцает рассеянные всюду вторичные причины, он порой может остановиться на них и не идти дальше; но, когда он охватил их цепь целиком, объединил и связал друг с другом, он неизбежно воспаряет ввысь к провидению и Божеству... Ведь никто не отрицает того, что Бог есть, за исключением тех, кому было бы выгодно, если бы Бога не было» (Соч. Т. 2. С. 386–388; ср.: Т. 1. С. 89). Вместе с тем Б. считал необходимым различать истины, подаваемые Божественным Откровением, от тех, к-рые познаются естественными науками: «...напрасно потратит свои силы тот, кто попытается подойти к небесным тайнам религии с мерками нашего разума. Вместо этого следует с восторгом и преклонением обратиться наши мысли к престолу небесной истины» (Соч. Т. 1. С. 205).

Труд, содержащий описание состояния и возможностей усовершенствования науки, должен был выйти под названием «Великое восстановление наук», но завершен не был. 1-я часть, «О достоинстве и приумножении наук» (De dignitate et augmentis scientiarum), включает обзор и классификацию наук, или человеческого знания. Принцип разделения наук у Б. определяется разницей между истинами, данными Богом в Откровении, и аксиомами, сформулированными людьми, а также наличием различных человеческих способностей, заключенных в рациональной душе. Последняя была со-





творена Богом, когда он создавал человека по Своему образу и подобию, поэтому все способности, используемые человеком в познании, являются ее инструментами. Из 3 способностей рациональной души — памяти, воображения и рассудка — происходят соответственно 3 основных разделения познания на историю, поэзию и философию (Соч. Т. 1. С. 148–150). Для получения знания в этих науках человеку достаточно его собственных сил. Аналогичное трехчастное разделение применяется также к теологии, возникающей на основе Откровения. Теология Откровения состоит из священной истории, включая пророчества, к-рые, по Б., являются историей еще до самого события; притчей, или «Божественной поэзии»; различных поучений и догматов, представляющих в сущности непреходящую философию (Там же).

История, поэзия, философия и их подразделения как части человеческого знания не полностью отделены друг от друга. Так, 3 вида поэзии могут использоваться в качестве проводника философских истин, а поэзия притчей является инструментом теологии Откровения, передающая истины от Бога к человеческому уму (Там же. С. 175–179). В подразделения истории включена церковная история, в свою очередь состоящая из 3 частей: истории Церкви в узком значении (имеет дело с различными периодами и состояниями «воинствующей» Церкви); истории пророчеств — в ней каждому предсказанию Свящ. Писания соответствует исполненное его событие; истории возмездия, или Провидения, — ее задача состоит в «познании той Божественной гармонии, которая время от времени осуществляется между явной и тайной волей Бога» (Там же. С. 172–173). 3-м и наивысшим разделом человеческого знания является философия, возникающая из 3 «лучей»: прямого луча, к-рым природа воздействует на человеческий интеллект; «переломленного», к-рым Бог действует на него через неадекватную среду Своего творения; отраженного «луча рефлексии», к-рым человек познает сам себя. Философия, следов., оказывается свойственной человеку естественной формой познания природы, Бога и самого себя (Там же. С. 199–200). Она включает в себя естественную теологию, или «Боже-

ственную философию», поскольку, будучи естественной по отношению к своему знанию, она является Божественной по своему объекту. Естественная теология занимается исследованиями, относящимися к Богу, единству, благу, ангелам и духам. Познание природы последних облегчено родством, существующим между этой природой и человеческой душой (Там же. С. 205–206). Б. подчеркивает, что естественная теология в его понимании не должна смешиваться ни с метафизикой, ни с теологией *Аристотеля*, т. к. не включает в себя никаких теорий о бытии и иных концепций последнего. Естественная теология Б. видит свой объект, Бога, только в преломленном свете, полученном из созерцания его творений. Эти «творения могут раскрыть нам и многие удивительные тайны его атрибутов и еще в значительно большей степени — тайны Его мудрого управления вселенной» (Там же. С. 205). Б. подчеркивает, что никакой естественный свет не в состоянии раскрыть природу и волю Бога: «Подобно тому как творения мастера раскрывают нам его талант и мастерство, но ни в коей мере не могут нарисовать его образ, так и творения Создателя говорят о Его всемогуществе и мудрости, но ни в коей мере не рисуют Его образ» (Там же. С. 204; см. также: *Anderson*. 1948. Р. 153). Естественная теология может опровергать атеизм, но она не ставит своей задачей основать религию — это дело Откровения.

Различные разделы естественного знания следует рассматривать, согласно Б., как ростки общего питающего ствола, к-рым является Первая философия, или Мудрость. Она включает в себя аксиомы, общие мн. наукам, а также такие трансценденталии, т. е. привходящие качества сущего, какими являются большое и малое, подобное и неподобное, возможное и невозможное, бытие и небытие (Соч. Т. 1. С. 200–203).

Б. также сравнивает все естественное познание с пирамидой, имеющей в основании естественную историю, далее следует физика, венчает пирамиду метафизика. Эти 3 науки для тех, кто во всем видит славу Божию, воспринимаются подобно тройному восклицанию «Свят! Свят! Свят!», ибо «свят Бог во множестве дел своих; свят в их порядке, свят в их единстве» (Там же. С. 228). Что же каса-

ется самой высшей точки, под к-рой понимается ультимативный закон природы, реализуемый Самим Богом от начала до конца, то Б. сомневается, может ли человеческое познание его достигнуть (*Anderson*. 1948. Р. 153–154). Метафизика является наивысшей естественной наукой, изучающей формы, сущности, законы и высшие причины в природе.

Б. выступал за восстановление магии среди др. наук, понимая ее «как науку, направляющую познание скрытых форм на совершение удивительных дел» и раскрывающую «великие тайны природы» (Соч. Т. 1. С. 233).

В учении о человеческой душе Б. различает разумную душу, «которая является Божественной», происходящей «от Духа Божия», и неразумную чувственную душу, общую у человека с животными и являющуюся только органом первой (Там же. С. 267–268). Анализируя познавательные способности души, философ говорит об искусстве открытия и изобретения, рассматривая в т. ч. индукцию, эксперимент и теорию опровержения идолов, «глубочайших заблуждений человеческого ума». Б. называет среди этих последних идолы рода, пещеры, площади и театра, понимая под ними соответственно «особенности общей природы человеческого рода», индивидуальные духовные и телесные особенности человека, специфику воздействия слов и, наконец, неверные теории или философские учения (Там же. С. 279–295, 303–311).

2-я часть «Великого восстановления наук», «Новый органон, или Указания для истолкования природы» (*Novum Organum, sive Indicia de Interpretatione Naturae*, 1620), является основной работой философа по методологии научного познания, в к-рой он дает описание правильного метода познания природы. В «Новом органоне» Б. изложил метод обработки намеченных в 1-й части областей возможного знания, прежде всего концепцию различных видов индукции (Там же. С. 14–15, 18, 34, 75, 109 и след.). С ее помощью, полагал Б., можно обобщать опытные данные, отделять главное от второстепенного и делать научные открытия. Примером успешного применения индуктивного метода является открытие Б. природы теплоты (Там же. С. 111–118).





3-я часть «Великого восстановления наук», «Явления мира, или Естественная и экспериментальная история для основания философии», оставшаяся незаконченной, — описание явлений и процессов мира, необходимое как компендиум материалов для индуктивного метода. Для нее Б. написал трактаты «*Historia ventorum*» (История ветров, 1622), «*Historia vitae et mortis*» (История жизни и смерти, 1623), «*Historia densi et rari...*» (История плотного и разреженного и о сжатии и расширении материи в пространстве, 1658), а в конце жизни работал над «*Sylva Sylvarum*» (Лес лесов, или Естественная история в 10 центурии, изд. 1627).

В 4-й части Б. предполагал написать «Лестницу интеллекта», состоящую из примеров приложения его метода. В 5-й части должны были быть собраны сегменты научного, хотя и незрелого знания, полученного еще предшествующими бэконовскому методами, основанными на здравом смысле. Наконец, 6-я часть предлагает философию, вытекающую из всего предыдущего изложения Б., начало к-рой он обещает дать, завершить ее есть дело буд. поколений (Соч. Т. 1. С. 79; *Farrington*. 1949. P. 89–91).

Нек-рые вопросы онтологии изложены Б. в неоконченном трактате «*De principiis atque originibus...*» (О началах и истоках в соответствии с мифом о Купидоне и о небе, или О философии Парменида и Телезио, и особенно Демокрита в связи с мифом о Купидоне, 1653). В постоянно пополняемом им при жизни произведении «*Essays or Counsels, Civil and Moral*» (Опыты, или Наставления нравственные и политические, 1597, 1612, 1625) Б. трактует различные вопросы религии, практической морали, общественной жизни людей, политики, критикует атеизм и суеверия. В сб. «*De Sapientia Veterum*» (О мудрости древних, 1609) философ предлагает, с т. зр. своей философии, аллегорическое толкование античных мифов. Его перу принадлежат также «*The History of the Reign of King Henry the Seventh*» (История правления короля Генриха VII, 1622) и др. политические и юридические произведения.

Соч.: *The Works*: In 14 vol. / Ed. J. Spedding, R. Ellis, D. Heath. L., 1857–1874; *The Oxford F. Bacon*. Oxf., 1996–[2000]. Vol. 1–[15];

The Major Works. Oxf., 2002; рус. пер.: Собр. соч.: В 2 т. СПб., 1874; Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические. М., 1962; Соч.: В 2 т. М., 1977–1978; История правления короля Генриха VII. М., 1990.

Лит.: *Маколей Т. Б.* Очерк жизни лорда Бэкона // Библиотека для чтения. СПб., 1856. Т. 140. Ч. 2; *он же.* Лорд Бэкон // ПСС: В 16 т. СПб., 1860–1866. Т. 3; *Либих Ю. Ц.* Бэкон Веруламский и метод естествознания. СПб., 1866; *Фишер К.* Франциск Бэкон Веруламский: Реальная философия и ее век. СПб., 1867; *Adam Ch.* Philosophie de F. Bacon. P., 1890; *Грановский Т. Н.* Четыре характеристики: Публичные чтения (Тимур, Александр Великий, Людовик IX, Бэкон). СПб., 1912; *Гордеский Н. Г.* Франциск Бэкон: Его учение о методе и энциклопедии наук. Серг. П., 1915; *Милонов К. К.* Философия Ф. Бэкона. М., 1924; *Broad C. D.* The Philosophy of F. Bacon. Camb., 1926; *Frost W.* Bacon und die Naturphilosophie. Münch., 1927; *Sturt M.* Francis Bacon: A Biography. L., 1932; *Anderson F. H.* The Philosophy of F. Bacon. Chicago, 1948; *idem.* Francis Bacon: His Career and His Thought. Los Ang., 1962; *Farrington B.* Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science. N. Y., 1949; *idem.* The Philosophy of F. Bacon: An Essay on its Development from 1603 to 1609. Liverpool, 1964. Chicago, 1966; *Green A. W.* Sir F. Bacon. N. Y., 1966; *Субботин А. Л.* Франциск Бэкон. М., 1974; *Михаленко Ю. П.* Франциск Бэкон и его учение. М., 1975; *Fuller J. O.* Francis Bacon: A Biography. L., 1981; *Сапрыкин Д. Л.* Regnum Hominis: Имперский проект Ф. Бэкона. М., 2001; *Герман В. С.* Портрет Шекспира, или Личное дело Ф. Бэкона. М., 2002.

Г. В. Хлебников

БЭЛИНÉШТИ [румун. Bălinești], село в коммуне Грэмешти, жудеце Сучава (Румыния; историческая обл. Буковина), известное ц. свт. Николая Чудотворца. Построена в 1494–1498 гг. логофетом Ионом Тэуту, служившим в течение 30 лет сначала господарю св. *Стефану III Великому*, а затем его преемнику Богдану III. Храм в Б. стал домовою церковью и родовой усыпальницей семьи логофета, здесь были погребены четверо его рано умерших детей Петру и Теодор (1494), Василика (1495), Магда (1500) и сам Тэуту (1511).

Храм в основном сохранил первоначальный вид. Прямоугольный в плане, перекрытый сводом на двойных арках, с притвором. Боковые апсиды отсутствуют, вост. апсида пятигранная снаружи и полукруглая внутри. В юго-зап. части храма у входа в притвор расположена низкая двухъярусная колокольня. Притвор окружает с 3 сторон каменная балюстрада, украшенная скульптурной резьбой. Церковь выложена из кирпича, цоколь, наличники, нервюры сводов — из блоков тесаного

камня. Снаружи, в верхней части стен, по всему периметру расположены друг над другом 2 ряда арочных ниш, под карнизом проходит пояс из 3 рядов частично сохранившихся глазурированных керамических дисков желтого, зеленого и красного цвета. Интерьер был расписан после постройки храма в кон. XV в. артелью иконописцев во главе с иеромон. *Гавриилом*, фрески представляют особенную ценность. Внешняя роспись стен, относящаяся к эпохе молдав. господаря *Петру Рареша* (20–40-е гг. XVI в.), сохранилась фрагментарно, просматриваются отдельные фигуры святых и сцена Страшного Суда.

Лит.: *Ghica-Budești N.* Biserica logofătului Tăutul din Bălinești // Bul. Comisiei Monumentelor Istorice. 1911. № 4; *Iorga N.* Familia Tăutulului în legătură cu biserica din Bălinești // Neamul românesc literar. 1912; Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare. București, 1958.

Связц. Ене Ионел

БЭНКРОФТ [Банкрофт; англ. Bancroft] Ричард (11.09.1544, Фарнуэрт, графство Ланкашир — 2.11.1610, Ламбет), архиеп. Кентерберийский. В 1567 г. окончил Крайст-колледж (Кембридж) со степенью бакалавра искусств и в 1570 г.— Джизус-колледж (Оксфорд) со степенью магистра искусств. В годы учебы Б. получал от англикан. архиеп. Дублинского Хью Керуина (своего дяди) *пребенду* при дублинском соборе св. Патрика, однако долго колебался с принятием священного сана и был рукоположен лишь в 1574 г. Б. стал капелланом еп. Или Р. Кокса, пребендарием при соборе в Или и получил приход в Тевершеме. В 1576 г. он служил архиепископским визитатором епархии Питерборо, в 1581 г.— епархии Или. В 1579 г. Б. стал капелланом сэра Кристофера Хаттона, лорда-канцлера и фаворита кор. *Елизаветы I*. В этой должности он проявил себя талантливым проповедником и администратором, решительным противником зарождающегося пуританства. В 1585 г. в Оксфорде получил степень д-ра теологии. В 1588–1589 гг. Б. проповедовал «у креста собора св. Павла», т. е. с крестообразной кафедры, к-рая стояла на дворе собора и неофициально считалась главной кафедрой Англии; в 1588 и 1593 гг. лучшие из этих проповедей были опубликованы. В них Б. разоблачал пуритан,





направлявших ко двору и в Парламент многочисленные прошения по дальнейшей реформе англ. Церкви и пытавшихся выдать свою позицию за мнение большинства. Б. указывал, что предлагаемые «реформы» ведут к полному упразднению епископального строя Церкви Англии и к замене его пресвитерианством. Эти идеи, по мнению Б., разделяет только небольшая группа из одной или двух сотен клириков и неск. тыс. мирян. В 1587 г. Б. стал членом *Высокой комиссии*, работая в к-рой он реорганизовал судебную систему Церкви Англии, введя вместо закрытых церковных трибуналов открытые суды, основанные на принципе состязательности сторон. 6 июня 1597 г. Б. был рукоположен во епископа и назначен на Лондонскую кафедру. Б. активно занимался как церковной, так и политической деятельностью: осуществлял цензуру печати, покровительствовал ун-там, подбирая кандидатов для проповеди «у креста собора св. Павла», в 1601 г. оказал королеве помощь при подавлении восстания в Эссексе. Не прекращая бороться с пуританами, Б. старался урегулировать отношения с англ. католиками, в среде к-рых в то время возникло разделение: одна их часть, стремясь упрочить свое положение в Англии, направила папе просьбу о назначении епископа; др., поддерживаемая иезуитами, считала подобный шаг компромиссом с «еретиками» и просила папу организовать в Англии не кафедру, а миссию. Для того чтобы не допустить усиления в Англии иезуитов, Б. освободил из тюрем находившихся там католич. священников, помог им направить новое прошение папе (1601) и издать ряд книг против иезуитов. В янв. 1604 г. Б. принял участие в организованной кор. *Яковом I Хамптон-Кортской конференции*, где выступил одним из главных противников пуритан; в диспуте, устроенном в присутствии короля, одержал победу над главой их делегации Ричардом Рейнольдсом. После завершения конференции под председательством Б., к-рый представлял архиеп. Дж. Уитгифта, прошла кентерберийская конвокация, где был утвержден разработанный при прямом участии Б. кодекс канонов Церкви Англии; в 1606 г. он был принят в пров. Йорк. Кодекс, содержащий 141 канон, стал основным

намятником англ. церковного права послереформационного периода и с небольшими изменениями действовал до 1964 г., когда кентерберийская конвокация приняла новый корпус канонов (в 1969 принят йоркской конвокацией, в 1970 — Генеральным Синодом Церкви Англии) (*Constitutions and Canons Ecclesiastical Made in the Year 1603 and Amended in the Years 1865, 1887, 1936, 1946, and 1948. L., 1961*). Та же конвокация 1604 г. подтвердила *Книгу общих молитв* и начала работу над новым переводом Библии на англ. язык (*King James' (Authorized) Version*).

В окт. 1604 г. Б. был назначен архиеп. Кентерберийским; интронизация состоялась 10 дек. 1604 г. В 1605 г. король сделал его членом Тайного совета. Деятельность Б. наталкивалась на противодействие нижней палаты Парламента, где большинство составляли пуритане, понимавшие, что любое позитивное изменение в Церкви Англии ослабляет их влияние. Б. много внимания уделял борьбе с бедностью и пороками духовенства: в нач. XVII в. семьи клириков жили на доход, рассчитанный на одного человека, священник получал от прихода столько же, сколько зарабатывал слуга, поэтому мн. священники были вынуждены служить в неск. приходах или, оставив службу, зарабатывать на жизнь. В борьбе с пуританами Б. планировал опереться даже на англ. католиков. Однако «Пороховый заговор» (4–5 нояб. 1605), в ходе к-рого группа католиков рассчитывала при помощи взрыва уничтожить англ. короля и Парламент, помешал этому. В 1608 г. по поручению кор. Якова I Б. начал восстановление епископальной системы в Шотландии: он рукоположил новых шотл. епископов, к-рые в 1610 г. стали «постоянными модераторами» пресвитерий. Сохранилось неск. проповедей и писем Б.

Соч.: A Sermon [on 1 John 4. 1] Preached at Paules Crosse. L., 1588; Daungerous Positions and Proceedings, Published and Practised within This Iland of Brytaine. L., 1593; A Survy of the Pretended Holy Discipline. L., 1663. Amst., 1972.

Лит.: Rainolds J. The Judgment of Doctor Reynolds Concerning Episcopacy: A Letter to Sir F. Knowles Concerning Dr. Bancrofts Sermon, the 9th of February, 1588. L., 1641; *idem*. Summa colloquii Johannis Rainoldi cum Johanne Harto. Oxonii, 1610; *Babbage S. B.* Puritanism and Richard Bancroft. L., 1962;

Carpenter E. Cantuar: The Archbishops in Their Office. L., 1997. P. 176–180.

В. В. Чернов

БЭРНЕТ [Бернет, Бёрнет; англ. Burnet] Гилберт (18.09.1643, Эдинбург — 17.03.1715, Лондон), еп. Солсберийский, шотл. и англ. церковный деятель, историк.

В 1665 г. Б. был рукоположен во пресвитера Шотландской Епископальной Церкви и назначен на приход в Солтоне. В это время им была написана и разослана епископам «Записка против злоупотреблений епископов» (*Memorial Against Abuses of Bishops. L., 1667*), в к-рой содержалась критика церковных властей за несоответствие апостольскому идеалу. Архиеп. Шарп угрожал Б. отлучением от Церкви, но большинство епископов с ним не согласилось. Свои либеральные принципы церковного управления Б. выразил в соч. «Честный и свободный разговор между конформистом и non-конформистом» (*Modest and Free Conference between a Conformist and a Non-conformist. L., 1669*). В 1669 г. он возглавил кафедру теологии в ун-те Глазго. На основе архивных материалов составил мемуары герц. Гамильтона (*Memoirs of the Duke of Hamilton. L., 1676*), написал труд «Защита власти, законов и устройства Шотландской Церкви и государства» (*Vindication of the Authority, Laws and Constitution of the Church and State of Scotland. L., 1673*), в к-ром доказывал правильность епископального устройства Церкви. В 1672–1673 гг. был капелланом кор. *Карла II*, со стороны к-рого пользовался доверием, но вскоре был лишен этой должности за поддержку плана ограничения привилегий двора, в свою очередь отверг предложенную ему монархом Чичестерскую кафедру. В 1682 г. Б. опубликовал трактат «История прав государей располагать церковными бенефициями» (*History of the Rights of Princes in the Disposing of Ecclesiastical Benefices. L., 1682*); в 1683 г. написал неск. трактатов против папской власти и сделал англ. перевод «Утопии» Т. Мора и послания генеральной ассамблеи франц. духовенства, адресованного протестантам. В том же году Б. посетил Францию и был принят Людовиком XIV. Антикатолические памфлеты Б. снискали ему немилость у кор. *Якова I*, и ему было запрещено проповедовать (1684).





Желая избежать возможного ареста, Б. уехал в Нидерланды, где был принят штатгальтером Вильгельмом Оранским. Б. сыграл важную роль в его приглашении на англ. престол в 1688 г., стал его советником по шотл. делам и выступил автором клаузулы в Билле о правах (1689), освобождавшей подданных от повиновения государю-католику или женатому на католичке. В 1689 г. Вильгельм сделал Б. епископом Солсберийским. Он неоднократно выступал против занятия одним священником неск. бенефициев, проводил строгий отбор кандидатов для рукоположения в священный сан, а все жалованье (1500 фунтов в год) отдавал на нужды благотворительности. В 1698 г. Б. находился в Лондоне во время визита Петра I. В 1699 г. он опубликовал «Изложение 39 статей Церкви Англии» (Exposition of the 39 Articles of the Church of England. L., 1699).

Лит. творчество Б. обширно. Он автор 58 проповедей, 13 богословских трактатов, 17 полемических, 26 политических, 24 исторических сочинений (в т. ч. 3 биографий). За «Историю Реформации англ. Церкви» (History of the Reformation of the Church of England: In 3 vol. Vol. 1. L., 1679; Vol. 2. 1682; Vol. 3. 1714) он удостоился благодарности Парламента. Это историческое исследование основано на подлинных документах и свидетельствах, на изучении трудов как протестантов, так и оппонентов-католиков; в книге проводится анализ экономических, социальных и культурных предпосылок и тенденций англ. Реформации. Не скрывая своих протестант. (хотя и епископальных) и монархических убеждений, Б. стремился доказать, что Церковь зависит от гос. власти, но она наделена обширными правами, а государь — «местоблюститель Бога на земле, обязанный карать нечестивые деяния против Него». В основном стараясь следовать принципу веротерпимости, Б. порой допускал резкие выпады против иезуитов и призывал к борьбе с «анабаптистами, арианами, либертинами и сторонниками свободы совести (free-willers)». Он сочувственно описывает казнь Карла I, но сдержан, рассказывая о смерти Мора и Дж. Фишера. Др. крупное произведение Б., «История моего времени» (History of My Own Times:

In 2 vol. Vol. 1. L., 1723; Vol. 2. 1734), было опубликовано после смерти автора. В 1-м т. после краткого рассказа о периоде гражданских войн и республики подробно описываются события начиная с Реставрации до последних лет правления Якова II. 2-й т. посвящен правлению Вильгельма III и началу правления кор. Анны. Так же, как и «История Реформации», эта книга отражает приверженность автора принципам веротерпимости и просвещенной монархической власти.

Соч.: Vindication of the Ordinations of the Church of England. L., 1677; Some Passages in the Life and Death of John Earl of Rochester, Written by His Own Direction on His Deathbed. L., 1680, 1782; News from France: A Relation of the Present Difference between the French King and the Court of Rome. L., 1682; Some Letters Containing an Account of What Seemed Most Remarkable in Switzerland, Italy Written by G. Burnet to the Honorable Robert Boyle to the Which Annexed an Answer to Varelles's History of Heresies (in Defense of the History of Reformation). L., 1687; A Collection of Sermons. L., 1704; Some Sermons Preach'd on Several Occasions and an Essay towards a New Book of Homilies in Seven Sermons. L., 1713; A Discourse of the Pastoral Care. L., 1713, 1997; The Life of William Bedell, D. D. Bishop of Kilmore in Ireland. Dublin, 1736; Bishop Burnet's Travels through France, Italy, Germany and Switzerland. Edinb., 1752.

Лит.: Clarke J. E. C., Foxcroft H. C. A Life of Bishop Burnet. Camb., 1907; Meza P. T. Gilbert Burnet's Concept of Religious Toleration // Hist. Magazine of Episcopal Church. 1981. Vol. 50. P. 227–242.

К. Г. Челлини

БЭРРОУ [Барроу; англ. Barrowe, Barrow] Генри (ок. 1550, Шипдам, графство Норфолк — 6.04.1593, Лондон), один из основателей англ. конгрегационализма. Получил образование в Клэр-Холле (Кембридж), затем переселился в Лондон, где занимался юридической практикой; с 1576 г. был членом юридической корпорации Грейс-инн. В 1580 г. благодаря случайно услышанной проповеди Б. пережил религ. обращение, стал строгим пуританином и уехал из Лондона. Познакомившись с одним из лидеров англ. сепаратизма Дж. Гринвудом, разделявшим идеи Р. Брауна, Б. примкнул к сепаратистской конгрегации.

19 нояб. 1586 г. Б. приехал в Лондон, чтобы посетить Гринвуда, находившегося в тюрьме Клинк, но был арестован и попал в заключение. В мае 1587 г. предстал перед судом Высокой комиссии, был признан

виновным в раскольниковской деятельности и помещен в лондонскую тюрьму Флит. 18 марта 1588 г. на основании апелляции к кор. Елизавете I Б. был допрошен на заседании Тайного совета. Он продолжал защищать принципы конгрегационализма, называл богослужение офиц. англикан. Церкви «пустым», а епископов — «гонителями»; в результате Б. оставили в заключении. В переписке с Брауном, к-рый к тому времени отказался от своих радикальных убеждений, Б. обвинял его в отступничестве. В тот же период Б. написал ряд трудов в защиту идей конгрегационализма, в т. ч. главное соч. — «Истинное описание видимой конгрегации святых» (A True Description of the Visible Congregation of the Saints. 1589). Еще неск. работ были написаны совместно с Гринвудом. 23 марта 1593 г. Б. вновь предстал перед судом, он не отказался от своей лит. и полемической деятельности, за что был приговорен к смертной казни и через неск. дней повешен. Вместе с ним был осужден и казнен Гринвуд. Б. стоял на позициях радикального сепаратизма; в отличие от Брауна, считавшего конгрегационалистскую форму церковного устройства лучшей по сравнению с епископальной или пресвитерианской, он придавал принципу независимости отдельных конгрегаций вероучительный характер и утверждал, что лишь при таком устройстве Церкви Христос является ее единственным главой и возможно истинное богочитание; др. формы церковной организации, по мнению Б., были «наследием папства».

Соч.: Writings 1587–1590 / Ed. L. H. Carlson. L., 1962; Writings 1590–1591 / Ed. L. H. Carlson. L., 1966; The Writings of J. Greenwood and H. Barrow 1591–1593 / Ed. L. H. Carlson. L., 1970.

Лит.: Powicke F. J. Henry Barrow, Separatist (1550–1593) and the Exiled Church of Amsterdam (1593–1622). L., 1900; Adeney W. F. True Heroes: Separatist Martyrs J. Greenwood, H. Barrow, J. Penry. Nottingham, 1993; Toovey A. Whatever Happened to the Separatists? A Commemoration of the Martyrdom of Barrow, Greenwood and Penry, 1593. L., 1993.

В. В. Чернов

БЭТАН СТАРШИЙ [Байтене, Баэдан; древнеирл. Baetan, Baedan, Baithéne, Baoethin Mór McBrenaron; лат. Baithinus, Baitheneus] (536, Ирландия — 9.06.598, о-в Айона, Британия), св. (пам. зап. 9 июня).





Бэтан (видимо, уменьшительное прозвище от ирл. *báeth* — простак) — имя неск. ирл. святых раннего средневековья, сведения о к-рых чрезвычайно скудны. В «Донегольском мартирологе» (поздней компиляции, вобравшей мн. ирл. мартирологи) представлено не менее 15 святых с этим именем, в то время как в более раннем ирл. календаре (*Féire Oengusso Celi De* = *The Martyrology of Oengus the Culdee*, кон. VIII — нач. IX в.) многие не упоминаются. Наиболее известным среди них является Б. С. (наст. имя Конин).

Он происходил из королевского рода, владевшего землями в Сев.-Зап. Ирландии (совр. графство Донегол). Согласно преданию, был двоюродным братом и воспитанником св. Колумбы; его имя стоит первым в списке 12 учеников Колумбы, отправившихся вместе с учителем в 563 г. из Ирландии на о-в Айона (один из Внутренних Гебридских о-вов у зап. побережья Шотландии), где Колумба стал настоятелем основанного им мон-ря Иона. Б. С. упоминается в Житии св. Колумбы, написанном св. *Адамнаном*. Согласно «Актам ирландских святых», Б. С. был аббатом мон-ря на о-ве Тайри недалеко от о-ва Айона, а после кончины своего духовного наставника стал настоятелем мон-ря Иона. По преданию, св. Колумба в последний день жизни доверил ему продолжить свои оставшиеся незавершенными труды. Б. С. предсказал, что умрет в тот же день и месяц, что и его учитель. *Адамнан* сообщает, что Колумба умер 9 июня 597 г., в воскресенье, а кончина Б. С., согласно его житию (к-рое М. Херберт считает ранним и достоверным (*Herbert*. P. 36–39)), произошла в понедельник; это позволяет датировать кончину Б. С. 598 годом.

Ист.: *ActaSS*. Jun. T. 4. P. 234–235; *BHL*. N 896; *Colgan*. *J. Triadis thaumaturgae*. Lovanii, 1647. P. 458–469; *O'Clery*. *M. The Martyrology of Donegal* / Ed. J. H. Todd et W. Reeves. Dublin, 1864. P. 162; *Forbes*. *A. P. Kalendars of Scottish Saints*. Edinb., 1872. P. 274; *Acta Sanctorum Hiberniae: ex codice Salmanticensi*. Edinb., 1888. P. 871–878; *The Martyrology of Oengus the Culdee* / Ed. W. Stokes. L., 1905. Dublin, 1984. P. 139, 146; *Vitae sanctorum Hiberniae* / Ed. C. Plummer. Oxf., 1910.

Portland, 1997. Vol. 1. P. 159–161; Vol. 2. P. 139, 228; *Adomnan*. *Life of Columba* / Ed. and transl. A. O. Anderson, M. O. Anderson. Oxf., 1991.

Лит.: *O'Briain*. *F. Baedan* (2) // *DHGE*. T. 6. Col. 160; *Graham*. *R. Baithinus* // *Ibid.* Col. 274; *Plummer*. *C. Miscellanea hagiographica Hibernica*. Brux., 1925, 1982². P. 200, 236. (SH; 15); *Kenney*. *J. F. The Sources for the Early History of Ireland*. N. Y., 1929. Vol. 1. Ecclesiastical. P. 222; *Godfrey*. *J. The Church in Anglo-Saxon England*. Camb., 1962. P. 52; *Herbert*. *M. Iona, Kells and Derry: the History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba*. Oxf., 1988.

А. И. Макаров

БЭЦУА АМЛАК [эфиоп. ቤረኃ : አሙላክ — блаженный Божий] (XV в.), эфиоп. св. (пам. эфиоп. 9 генбота [4 мая]), основатель обители Энда-Селассие (сел. Троицы) в обл. Акэле-Гузай, одного из монастырских центров в совр. Эритрее. Согласно его житию, родителями Б. А. были Яфкерана Эгзиэ и его жена Зэмэдэ Марьям, к-рые отдали его учиться грамоте в школу при мон-ре Дэбрэ-Бизан. Там он решил принять монашество и был пострижен аввой Петром. Затем Б. А. пошел в древний знаменитый мон-рь Дэбрэ-Дамо, чтобы учиться церковному пению. Оба мон-ря, где он учился, были обителями общежительного устава, и Б. А. получил в них не только основы церковного образования, но и навыки монашеского общежития. Через нек-рое время он ушел в обл. Акэле-Гузай, где создал собственную обитель Энда-Селассие, ставшую в посл. крупным мон-рем. Его житие было составлено свещ. Исааком, вероятно, монахом основанной Б. А. обители, в 1510 г., спустя неск. лет после кончины подвижника. Лит.: *Conti Rossini*. *C. Besu'a Amlak e il convento della Trinità* // *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei*. Ser. 5. 1902. Vol. 11. P. 389–429; **ጌረኃ : ቤረኃ : አሙላክ** = Житие Бэцуа Амлака. Асмара, 1986 [1994].

С. Б. Чернецов

БЯЛОСТОЦКИЙ [польск. Białostocki] Ян (14.08.1921, Саратов — 25.12.1988, Варшава), польск. историк и теоретик искусства, специалист по иконографии и иконологии позднесредневеков. западноевроп. искусства. Изучал историю искусства и философию в Варшавском ун-те

(1942–1946). С 1945 г. занимал различные должности в Национальном музее Варшавы (главный хранитель с 1970); член ряда европ. АН; вице-президент Международного совета историков искусства.

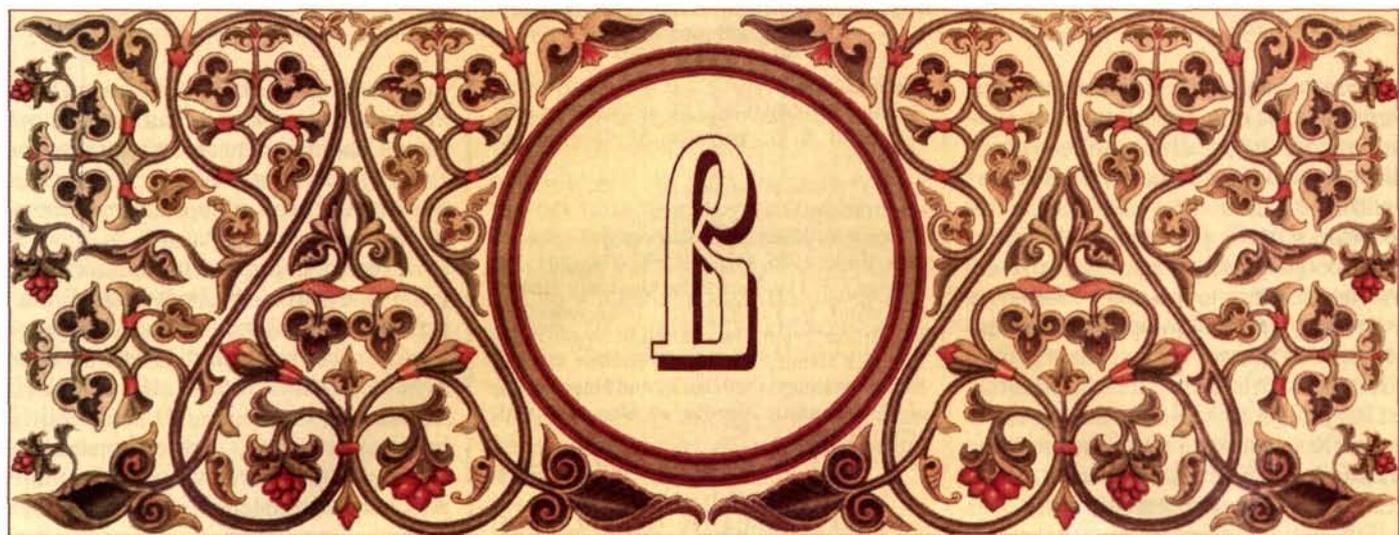
Вслед за первыми публикациями (монографии об А. Дюрере, П. Брейгеле Старшем) появились теоретические исследования (*Pięć wieków myśli o sztuki*. Wars., 1951, 1976²; *Teoria i twórczość: O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*. Poznań, 1961), а также обобщающие работы о позднесредневеков. западноевроп. искусстве (*Spätmittelalter und Beginnende Neuzeit*. В., 1972. (*Propyläen Kunstgeschichte*; Bd. 7)). В сб. «Стиль и иконография» (*Stil und Ikonographie: Stud. z. Kunstwissenschaft*. Dresden, 1966) ученый показал, что сложившиеся в средневеков. христ. искусстве иконографические схемы в скрытом виде продолжают использоваться в качестве композиционных правил и в искусстве последующего времени. Существование подобных устойчивых «обрамляющих тем и архетипических образов» — не только результат обмирщения искусства и влияния античной образности, но и появления универсальных, общечеловеческих тем, ценность к-рых сохраняется в ситуации упадка религ. искусства. Иконологический подход Б. понимал как изучение скрытой символики и как поиск неясной, но действительной субъективно-сакральной составляющей, присутствующей и в светском искусстве.

Соч.: *Iconography and Iconology* // *Encyclopedia of World Art*. N. Y., 1963. Vol. 7. Col. 369–385; «Польский всадник» Рембрандта // *Классическое искусство Запада*. М., 1973. С. 211–226; *Своеобразие искусства Венеции* // *Византия: Сб. в честь В. Н. Лазарева*. С. 538–546; *The Art of the Renaissance in Eastern Europe: Hungary, Bohemia, Poland*. Oxf., 1976; *Vom heroischen Grabmal zum Bauernbegräbnis: Todesmotive in der Kunst des 18. und 19. Jh.* Mainz, 1977; *Refleksje i syntezy ze swiata sztuki*. Warsz., 1978–1987. 2 t.; *Symbole i obrazy w swiecie sztuki*. Warsz., 1982.

Лит.: *Граценков*. В. Н. Заметки о трудах Яна Бялостоцкого // *Сов. искусствознание*. М., 1981. Вып. 1. С. 259–264; *Ars aura prior*. Warsz., 1981 [Bibliogr.: S. 757–768]; *In memoriam J. Białostocki*. Warsz., 1991.

Свещ. Стефан Ванеля





В, 3-я буква всех алфавитов, основанных на кириллице. Рус. совр. название буквы — «вэ», церковнослав. — «вѣди», к-рое представляет собой контаминацию близких форм аористов 3 л. ед. ч. глаголов **вѣдѣти** — **вѣдѣ** и **вѣтити** — **вѣти**, имеющих одинаковое значение — «знать». Первоначальное название буквы восстанавливается как «вѣдѣ», к-рое можно рассматривать не только как форму аориста 3 л. ед. ч. глагола **вѣдѣти**, но и как форму наст. времени 1 л. ед. ч., вариант к **вѣмь**. Церковнослав. название буквы имеет глубокие ассоциативные связи. Согласно последним исследованиям, реконструируется индо-евр. слово **uāi*^[1] со значением «состояние возбуждения, вдохновения, связанное с процессом поэтического творчества». К этому корню восходят древнеинд. *api-vat* (вдохновитель), лат. *uātes* (прорицатель, пророк, поэт), гот. *wōds* (одержимый), древнеисл. *odr* (одержимый, поэзия) и *Odinn* (бог Один), древнеангл. *Wōden* и древневосточноем. *Wuotan* (Вотан — древнегерм. бог поэтического вдохновения) и др. Сюда же относится праслав. **vēti* (*ji*), древнерус. **вѣтти** (вития, оратор), **вѣче**, **вѣтъ** (совет) и глагол **вѣтити**.

Названия 3 первых букв кириллицы образуют синтагму «**Азъ бѣкы вѣди(ѣ)**», к-рая в зависимости от интерпретации формы **вѣди(ѣ)** может быть переведена: «[Некий] Азъ буквы познал» или: «Я буквы знаю». В древнейших слав. азбучных *акростихах* «**В**» начинается слова: «видимым» (Азбучная молитва свт. *Константина*, еп. Преславского), «виж(д)у» («Аз есмь всему миру свет»), «вертеп» (рождественские азбучные стихиры), «Вифлеем» (Богоявленские азбучные стихиры),

«вы» («вас, братие» — заупокойные азбучные стихиры).

В рус. и церковнослав. языках «В» обозначает звуки [в] и [в']: воля, **връма**; вечер, **церковь**. После букв, обозначающих согласные звуки, парные по твердости-мягкости, «В» обозначает твердость этих звуков: звук, **свѣтъ**. В рус. языке в позиции перед буквами, обозначающими глухие согласные звуки, и на конце слова «В» обозначает звуки [ф] и [ф']: завтра, любовь.

Начертание **В** в кириллице восходит к унциальному варианту греч. буквы **Β** (бета), к-рая по рисунку и названию представляет собой видоизмененный финик. знака «бет» («дом») **ϐ**. В классическом греч. письме «бета» обозначала звук [β], к-рый к V в. изменился в звук [β], вслед. чего буква получила название «вита». Форма буквы в церковнослав. письменности претерпевала изменения: в почерках XIII в. возникают новые типы **В** — с узкой или сокращенной впадиной между петлями **ВВ**; в древнейшем рус. полууставе кон. XIV в. **В** приобретает форму ступенчатую, а также с заходящими друг за друга петлями **ВВ**; со 2-й четв. XV в. наряду со старыми начертаниями появляются **В** четырехугольное — **ВВ** и **В** округлое — **ВВВ**. Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило рукописный полуустав. Совр. вариант начертания оформился на основе нового московского письма (канцелярского курсива) кон. XVII — нач. XVIII в. и ренессансного шрифта «антиква» и вошел в широкий обиход в нач. XVIII в. после петровской реформы алфавита.

В глаголице, согласно наиболее распространенной т. зр., начертание

буквы **Ѡ** представляет собой петлеобразную трансформацию греч. буквы «бета» в ее минускульном варианте (υ). Однако нек-рые исследователи объясняют форму глаголической буквы **Ѡ** стилизацией буквы лат. алфавита V.

В глаголице **Ѡ** имеет числовое значение 3, соответствующее месту буквы по отношению к началу алфавита. В кириллице же, где числа передавались теми же буквами, что и в греч. письменности, **В** имеет числовое значение 2. В церковнослав. языке в числовом значении **В** употребляется с дополнительными знаками — титлом (**Ѣ** — 2) и обозначениями цифровых разрядов (**Ѣ** — 2000, **Ѥ** — 20 000 и т. д.). В рус. языке при классификационных обозначениях «В» имеет значение «третий», напр.: пункт «в» параграфа десятого.

В церковнослав. тайнописи, в системе простой литореи («тарабарская азбука»), основанной на взаимозамене согласных букв, одинаково стоящих от начала и конца алфавита, **В** передается через **Ш**.

Лит.: *Шницгал А. Г.* Графическая основа рус. гражданского шрифта. М.; Л., 1947. С. 46–48; *Селищев А. М.* Старославянский язык. М., 1951. Ч. 1. С. 39, 47, 53; *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки. М., 1963. С. 67–68, 87, 170–173; *он же.* Возникновение и развитие письма. М., 1965. С. 291, 297, 333–335, 419–421, 434, 492–496; *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997. С. 419, 423; *Щепкин В. Н.* Рус. палеография. М., 1999. С. 126–131, 142, 160.

Е. А. Кузьмина

ВААЛ [евр. **בַּעַל**; угар. *b'l* — хозяин, владыка), ханаанейский бог, неоднократно упоминаемый в ВЗ и один раз в НЗ (Рим 11. 4). Сведения о В., а также теофорные имена и топонимы, содержащие это имя, встречаются в источниках из *Эблы*, *Уга-*



рита, Финикии, Египта, Израиля и Пальмиры, что свидетельствует о распространении культа В. в Вост. Средиземноморье и Сирии с сер. III тыс. до Р. Х. и практически до начала распространения ислама (VII в. по Р. Х.). Только угаритские тексты XIV–XIII вв. до Р. Х. дают достаточное представление о В. как о мифологическом персонаже — боге бури, грома и молнии, дождя и плодородия. Др. источники нередко содержат примеры того, что «В.» употребляется не как имя собственное, а как титул или прозвище. Мн. исследователи приходят к выводу, что угаритский В. и, возможно, упоминаемый в ВЗ являющийся местными наименованиями древнеост. бога грома, дождя и плодородия, носившего разные имена (у аморреев и арамеев — Хад(д)ад, известный в месопотамском пантеоне под именем Адад, у хурритов — Тешуб и др.).

Угарит. В. (Балу) посвящено неск. эпических поэтических повествований на угаритском языке, созданных в сер. II тыс. до Р. Х.: «О любви Балу и его сестры Анату», «О борьбе Балу и Муту», «О борьбе Балу с Пожирателями и Раздирающими», «О постройке дворца для Балу», «О борьбе Балу с Йамму», «О Балу и Змее Тунну» (рус. пер. И. Ш. Шифмана, 1999). Характер связей между этими текстами, последовательность их возникновения и сама возможность их сопоставления и включения в единый цикл, а также место В. в угаритском пантеоне остаются предметом научных дискуссий. После открытия угаритских текстов (1929) представления о месте В. в угаритском пантеоне претерпели значительные изменения. Долгое время считалось, что В. был главой угаритского пантеона (Л. К. Ханди). Нек-рые ученые предполагали, что он, как «новый царь», сменил «старого царя» богов Илу (А. С. Капельруд; см. *Handy*. P. 101). В последние десятилетия мн. исследователи признают главенство Илу над угаритским пантеоном, в к-ром В. занимает подчиненное по отношению к нему, но весьма значительное место (ни одному из богов угаритского пантеона не посвящены столь обширные поэтические тексты). Отмечается также роль В. как патрона г. Угарит, в к-ром находился храм В. (Н. Уайатт и др.).

В угаритских текстах ясно выражен характер В. как божества пло-

дородия, воплощающего в себе природные силы растительного и животного миров: плодородие земли зависит от дождя, к-рый посылает В.; магическое обеспечение плодovitости скота достигается в ритуале священного брака В. и Анату в облике тельца и телицы (*Шифман*. 1999. С. 25). В противопоставлении богу смерти и подземного мира Муту образ В. приобретает более общие черты божества жизненной силы. Борьба В. с Йамму, богом морской стихии, рассматривается нек-рыми исследователями в контексте древнеост. повествований о творении как борьба космоса и хаоса (напр., как в аккад. поэме *Энума Элиш*). Гибель В. в борьбе с Муту, сопровождающаяся засухой и др. катастрофическими природными явлениями, и последующее его возрождение ставит В. в ряд хорошо известных на Др. Востоке умирающих и воскресающих богов. В нек-рых текстах (напр., КТУ 1. 12) В. ясно отождествляется с Ададом, упоминаемым в ВЗ (Зах 12. 11 как «Гададриммон» (גַּדְדִּרִמּוֹן)) и известным по мн. древнеост. источникам как бог бури и грозы. Не вызывает сомнений связь повествований о В. с природными, календарными и сельскохозяйственными циклами, хотя характер этих связей остается неясным.

Финикия, Сирия. Большинство финик. источников — небольшие монументальные надписи, к-рые лишь сообщают о присутствии В. в пантеоне нек-рых финикийских городов. Он входит в триаду главных богов г. Сидона вместе с Астартой и Эшмуном, о чем свидетельствует надпись царя Сидона Эшмуназора сер. V в. до Р. Х. (КАИ 14). В. появляется также в различных составных названиях: Ваал-Шамем (В. Небесный, КАИ 4); В. Ливана (КАИ 31); Ваал-Хаммон (Ваал-Солнце (?), КАИ 102). Ваал-Шамем входил в пантеон неск. араб. гос-в (Хамата, Набатей, Пальмиры, Хатры), и в нек-рых из них он был главным богом. Косвенные указания на имя этого бога можно увидеть в Книге пророка Даниила (*šomēt* 8. 13; 12. 11; *māšomēt* 9. 27; 11. 31), культ к-рого пытался установить в Иерусалиме сир. царь *Антиох IV* (Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Col. 287).

Историк Филон Библский (VI в.) отождествляет В. с Зевсом, называя

его также Демарус. В «Финикийской истории» Филона есть указание на миф о борьбе Демаруса с Понтом, несомненно связанный с угаритским мифом о борьбе В. с Йамму, богом морской стихии (Д. Дей).

В. в Ветхом Завете. Все упоминания о В., сосредоточенные в исторических книгах (от Книги Судей до 4-й кн. Царств, а также в Книгах Паралипоменон) и в Книгах пророков (Иеремии, Осии, Софонии), так или иначе связаны с осуждением его культа как ложного, заимствованного вероотступниками из евреев у ханаанеев. В этих книгах, ключевой идеей к-рых является наказание Богом Израиля за отступничество, вина Израиля непосредственно связывается с культом В. (напр. 4 Цар 17. 16; Иер 9. 13; Ос 2. 15). Для авторов девтеронимической истории (Нав — 4 Цар) (см. ст. *Исторические книги*) культ В. распространен на севере Ханаана, в Финикии и на территории сев. царства. Один из первых эпизодов борьбы с ваализмом происходит в Офре, в долине Изреель, когда судья *Гедон* разрушил жертвенник В. (Суд 6). Царь Израиля *Ахав*, женившийся на финик. принцессе, устанавливает жертвенник и храм В. (3 Цар 16. 31–32). Указания на культ В. в сев. царстве встречаются в повествованиях о царях *Иораме* (4 Цар 3. 2) и *Ииуе* (4 Цар 10. 18–29). Согласно этой же истории, святилище В. появляется в Иудее (11. 17–18), по-видимому,

*Прор. Илия закалывает жрецов Ваала.
Клеймо иконы «Пророк Илия в житии».
1-я пол. XVII в. (АМИИ)*





благодаря Гофолии, дочери израильского царя.

Ветхозаветные тексты почти ничего не говорят о мифологии В. Он неоднократно упоминается в ВЗ вместе с жен. божеством Ашерой (евр. אֲשֶׁרָה *'āšērā*; см. 4 Цар 21. 7; 23. 4, 7), или Ашторет (евр. אֲשֶׁרֶת *'āšoret* Суд 2. 13; 10. 6; 1 Цар 7. 3–4 и др.) (в Синодальном переводе оба имени переводятся как «Астарта»). Иногда евр. термин *'āšērā* понимается как обозначение культового объекта (священного дерева?), сопутствующего жертвеннику В. (Суд 6. 25 и мн. др.). Жен. божество, очевидно, занимает подчиненное положение в данной паре. В нек-рых угаритских источниках и финик. надписях I тыс. до Р. Х. супругой В. названа Ашторет. Однако чаще в Угарите его супругой была Анат. В то же время данные эпиграфики указывают на то, что рядом с Яхве, с культом к-рого ваализм соперничал, появлялось имя Ашеры (надписи из Кунтиллет-Аджруда), к-рая в угаритской мифологии была супругой верховного бога Илу. Вслед. этого нельзя считать ветхозаветные упоминания Ашеры в паре с В. ошибкой или анахронизмом; скорее, речь идет о местных разновидностях культа В. и его супруги. Употребление имени В. во мн. числе, видимо, указывает на то, что ему поклонялись во мн. местах, и, видимо, в каждом культовом центре был свой идол В.

Согласно ВЗ, культ В. был распространен прежде всего в сев. царстве (3 Цар 16. 16–28; 4 Цар 10. 18–29). По этим текстам можно реконструировать культ В. почти во всех его аспектах, среди культовых объектов В. упоминаются храм («дом Ваала», 3 Цар 16. 32; 4 Цар 10. 21), «высоты» (Иер 9. 15), идолы (Ос 11. 2; 4 Цар 11. 18), «статуи» (4 Цар 3. 2), алтари (Суд 6. 25; 3 Цар 16. 32); жрецы приносят ему жертвы всеожжения (4 Цар 10. 23–25), упоминаются человеческие жертвоприношения (Иер 19. 5); перед его идолом преклоняют колена и целуют его (3 Цар 19. 18); на его культовый праздник (*'āšārā* — праздничное собрание), к-рых было несколько (*yamē habba'al* — дни служения Ваалу, Ос 2. 13), собираются толпы народа (4 Цар 10. 20); от его имени говорят пророки (3 Цар 18. 19; Иер 23. 13). Учитывая иконографическую связь угаритского В. с образом

быка, поклонение израильтян, и в частности жителей сев. царства, (золотому) тельцу можно рассматривать как поклонение В. Сакральная (храмовая) проституция нигде в ВЗ прямо не соотносится с культом В., но его характер как божества плодородия наряду с выраженными сексуальными мотивами в угаритских повествованиях о В. позволяют исследователям также связывать этот религ. феномен с ваализмом.

Борьба с ваализмом оставила заметный след в богословии ВЗ. Преимущественно в поэтических текстах при описании Яхве обнаруживаются нек-рые параллели в образах, присущих угаритскому В.: борьба с морем, морскими чудовищами и драконом *Левиафаном* (Пс 73. 13–14.; Ис 27. 1; Иов 7. 12); явление в буре с 7 громами (Пс 28. 3а, 4а, 4б, 5, 7, 8; ср. КТУ 1. 101. 3–4); жилище Яхве располагается на горе Цафон, как и в угаритских текстах (в Синодальном переводе в Пс 47. 3 — «северная сторона»; ср. топоним Ваал-Цафон в Исх 14. 2). Кроме того, евр. выражение רֶכֶב בְּרִכּוֹב — Шествующий на небесах (Пс 68 (67). 5), переводимое многими как «едущий по пустыне», возможно, получает подтверждение в эпитете угаритского В. *rkb 'rpt* — «едущий [верхом] на тучах».

Лит.: *Kapellrud A. S. Baal in the Ras Shamra Texts. Copenhagen, 1952; Donner H., Roellig W. Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1962–1964¹, 1966–1969². 3 Bde; Dietrich W., Loretz O., Samarin J. Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. Kevalaer, 1976. Bd. 1. (АОАТ; 24/1); Шифман И. Ш. Балу // Мифологический словарь / Ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 85–86; Albertz R. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Gött., 1992; Day D. Baal // ABD. Vol. 1. P. 545–549; Handy L. K. Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy. Winona Lake, 1994. P. 99–102; Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Ed. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst. Leiden; N. Y.; Köln, 1995; Wyatt N. The Religion of Ugarit // Handbook of Ugaritic Studies / Ed. E. Watson, N. Wyatt. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 529–585; О Баллу: Пер. с угарит., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М., 1999; *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. М., 2001. Т. 1: От каменного века до элевсинских мистерий. С. 132–151.*

А. К. Ляданский

ВААЛБЕК, библейский город — см. *Баальбек*.

ВААЛ-ГАЦО́Р [евр. בַּאֵל הַצֹּר, *ba'al hāšōr*], поселение возле г. Ефрема в Иудее, куда *Авессалом* пригласил всех сыновей царя *Давида* на празд-

ник стрижки овец, во время к-рого был убит старший сын царя Амнон (2 Цар 13. 23–29). Кумранский апокриф кн. Бытия считает В.-Г. местом, где Бог явился *Аврааму* после разделения его с *Лотом* (Быт 13. 14).

Местонахождением В.-Г. обычно считают гору Асур (1016 м над уровнем моря), расположенную в 9 км к северо-востоку от *Вефиля* и в 8 км к югу от *Силома*.

Упомянутый в Неем 11. 33 Гацор скорее всего соответствует не сев. Гацору (*Асор* в Синодальном переводе), а В.-Г., т. к. перечисляется с др. поселениями центральной части *Палестины*.

Нек-рые библеисты отождествляют В.-Г. с упомянутой в 1 Макк 9. 15 горой Азота, где *Иуда Маккавей* пал в битве с Вакхидом. Объясняется это тем, что название «гора Азота» (греч. Ἄζωτος ὄρος) могло быть адаптировано переписчиком к совр. ему географическим реалиям — «Ἄζωρος ὄρος», т. е. «гора Асо-ра» (Гацора).

Прот. Ростислав Снугирёв

ВАА́Л-ПЕРАЦІ́М [евр. בַּאֵל פְּרָצִים, *ba'al pērāšim*], местность в долине *Рефаим*, приблизительно в 5 км к юго-западу от *Иерусалима*. После перенесения царем *Давидом* столицы из *Хеврона* в Иерусалим филистимляне сделали попытку устранить возвышающегося соперника, но были разбиты у В.-П. (2 Цар 5. 18–20; 1 Пар 14. 9–11). Название местности, переведенное как «Владыка поражений», происходит от слов Давида: «Господь разнес врагов моих предо мною, как разносит вода» (2 Цар 5. 20) или: «Сломил Бог врагов моих рукою моею, как прорыв воды» (1 Пар 14. 11). Для последующих поколений победа у В.-П. была нарицательным примером поражения Богом врагов Своего народа (Ис 28. 21).

Прот. Ростислав Снугирёв

ВАА́Л-ФЕ́ГОР (Ваалфегор), моавитский бог — см. в ст. *Моавитская религия*.

ВАА́Н І СЮНЕЦІ́ [Ваган Сюни; арм. Վահան Սյունցի] (? — 971/2, Дзораванк, гавар Тосп, Васпуракан), арм. католикос с 968 г., преемник *Анании Мокаци*. Сын кн. Джеваншера, правителя гавара Багац (Бахк, Балк) в Сюнике. Образование полу-



чил в мон-ре Ваанаванк под наставничеством своего дяди Ваана. Приняв духовный сан, был посвящен во епископа и стал настоятелем Ваанаванка. С 963 (Католикосы всех армян. С. 114) или 958 г. (Христ. Армения. С. 949) возглавлял епархию Сюника, где развернул строительство мон-рей и приумножил монастырские владения.

Деятельность католикоса оценивается неоднозначно: Нерсес Ламбронаци, Степанос Орбелян, Маттеос Урхаеци отзываются о нем положительно, ревнители традиц. взглядов осуждают за склонность к халкидонитству, к иконопочитанию «на манер ромеев» и попытки воссоединить Армянскую Апостольскую Церковь с К-польской и Грузинской Православными Церквями, о чем свидетельствуют его письма митр. Мелитинскому Феодору и визант. имп. Иоанну Цимисхию (Киракос Гандзакечи, Асолик и др.). Арм. духовенство, встревоженное симпатиями католикоса к халкидонитам, созвало в 969 г. в Ани Собор, в к-ром принял участие царь Ашот III Милостивый. В. был (заочно) низложен, католикосом стал Степанос III Севанци. В. нашел прибежище в Васпуракане под покровительством царя Амазаспа-Апусахла из династии Арцруни, к-рый был не столько его идейным единомышленником, сколько «врагом его врагов» (*Арутюнова-Фиданян*. С. 173). Этот конфликт послужил поводом к смуте, конец к-рой положила смерть обоих католикосов (971/2). Вероятно, в связи с этим Самуэл Анеци, Вардан Вардапет и Киракос Гандзакечи исчисляют правление В. в 1–2 года, тогда как др. историки — Асолик, Маттеос Урхаеци и Степанос Орбелян — говорят о 5 годах.

Лит.: Христианская Армения. Ереван, 2002. С. 949 (на арм. яз.); Католикосы всех армян. Ереван, 2001. С. 114 (на арм. яз.); *Арутюнова-Фиданян* В. А. Армяно-византийская контактная зона (X–XI вв.). М., 1994.

Е. Д. Джагацян

ВААСА [евр. *בַּאסָא* *ba'sā'*], 3-й израильский царь (ок. 900–877 гг. до Р. Х.), сын Ахии из колена Иссахара, из незнатного рода (1 Цар 16. 2). В. взшел на трон, предательски убив Навата, не успевшего поцарствовать и неск. месяцев, во время сражения с филистимлянами близ г. Гавафон. После этого он уничтожил все семейство Навата и его отца *Иеровоама*, согласно пророчеству

Ахии (3 Цар 14. 10). Хотя в убийстве Навата В. невольно исполнял Божественный замысел, он руководствовался эгоистичными мотивами, оставаясь идолопоклонником, как и уничтоженные им предшественники. Прор. *Иууй* предостерегал В., что судьба его дома будет подобной *Иеровоамову* (3 Цар 16. 1–7). Это исполнилось, когда вполсл. *Замврий*, один из его слуг, организовал заговор против сына В. *Илы* и уничтожил весь его род (3 Цар 16. 9). Эта борьба за трон происходила в Израиле в атмосфере жесткого соперничества между племенными центрами и группами.

В течение всего правления В. не затухал приграничный конфликт с иудейским царем *Асой*, поводом для к-рого послужило построение В. г. Рама в 6 км к северу от Иерусалима (3 Цар 15. 16–17). Город превратился в хорошо укрепленную крепость, что позволило В. препятствовать уходу части населения в юж. царство. Согласно Свящ. Писанию, мн. жители сев. царства приходили в Иерусалим, «дабы приносить жертвы Господу, Богу отцов своих» (2 Пар 11. 13–17; 3 Цар 12. 27), а не поклоняться идолам.

Аса с помощью дорогих подарков убедил правителя Дамаска Бен Хадада нарушить мирный договор с Израилем вторжением в его сев. границы. Перед лицом этой угрозы В. остановил военные действия на юж. границах. Аса немедленно захватил Раму и продвинул границу на неск. километров на север, где использовал строительный материал, оставленный В., для создания собственных укреплений (3 Цар 15.18–22).

ВАВІЛА [греч. *Βαβύλας*] († 250), сщмч., еп. Антиохийский (238 — ок. 250) (пам. 4 сент.), и с ним 3 отрока, Урван, Прилидиан, Епполоний, и мать их Христула. Преемник еп. *Зевина* (ок. 236 — ок. 238).

По сообщению *Евсевия Кесарийского*, В. позволил рим. имп. *Филитту Арабу* (244–249), возможно христианину, присутствовать на предпасхальной всеобщей только после исповеди и стоять вместе с кающимися на отведенном для них месте, т. к. считал его виновником убийства имп. *Гордиана III* (*Euseb. Hist. eccl. VI 34*). В греч. житии (ВНГ, N 205) иначе изложены эти события. В. запретил имп. Нумериану войти в церковь во время литургии



Сщмч. Вавила, еп. Антиохийский. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О 1.58. Л. 76)

и даже оттолкнул его рукой, потому что незадолго до этого император принес в жертву находившегося у него в заложниках сына некоего царя. В. был взят под стражу, на допросе он дерзновенно исповедовал Христа. Император приказал военачальнику Викторину заковать епископа в тяжелые цепи и водить его по городу, но несмотря на мучения тот отказался поклониться идолам. Святого сопровождали 3 ученика: родные братья Урван, Прилидиан и Епполоний в возрасте 12, 9 и 7 лет. Детей, также отказавшихся поклониться идолам, император приказал подвергнуть побоям, нанеся им раны по числу их лет. Однако никто из братьев не согласился принести жертву богам. Тогда мучитель велел повесить В. и его учеников на дереве и жечь их огнем, но ни пытками, ни ласковыми посулами он не смог заставить их отречься от Христа. В. вместе с детьми был приговорен к усечению мечом. Согласно свт.

Иоанну Златоусту (PG. 50. Col. 549–550) и др. источникам, В. был казнен, однако в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (VI 39) говорится, что он умер в темнице.

В источниках существуют разногласия относительно времени мученической кончины В. По свидетельствам древнейших авторов: Евсевия Кесарийского, Леонтия, еп. Антиохийского (Chron. Pasch. Vol. 1. P. 503), блж. Иеронима (Hieron. De vir. illustr. LIV, LXII), Епифания Кипрского (Eriph. De mensur. et pond. XVIII) и др. — В. пострадал при имп. Деции (249–251). Согласно греч. житию, В. принял мученическую кончину в правление Нумериана (283–284). Предположение о существовании 2 разных епископов Антиохийских с этим именем не подтверждается исследованиями по истории Антиохийской Церкви. Возникшее несоответствие объясняют тем, что автор жития принял одного из военачальников Декия по имени Нумерий за имп. Нумериана (Tillemont. Memoires. T. 3. P. 729). Однако нельзя исключить, что при Нумериане пострадал др. епископ В., занимавший кафедру одного из городов пров. Антиохия.

В ряде визант. календарей В. ошибочно смешивается с Вавилой, мч. Никомидийским, память к-рого отмечается в тот же день (Минологий Василия II (PG. 117. Col. 27–30); Типикон Великой ц. X в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 3; Mateos. Turicon. T. 1. P. 14)).

В. был похоронен вместе со своими учениками. Согласно его завещанию, в гроб были положены его цепи. В 351 г. кесарь Галл, соправитель имп. Констанция II, построил небольшой храм в предместье Антиохии Дафне и перенес туда мощи В. и отроков (это первый известный случай офиц. торжественного перенесения мощей). В 362 г. остановившийся в Антиохии во время похода на персов имп. Юлиан Отступник хотел получить предсказание в знаменитом храме Аполлона, находившемся в Дафне. Но с тех пор как там была выстроена церковь, в к-рую были перенесены мощи святых, оракул умолк. Тогда Юлиан повелел христианам удалить от языческого святилища каменный ковчег с мощами и вернуть его на кладбище около города (Феодорит. Церк. ист. III 10). Как только ковчег был перенесен в Антиохию, произошло чудо:

храм Аполлона вместе с идолами был сожжен сошедшим с неба огнем. Император обвинил в поджоге христиан и начал жестокие гонения. Антиохийский еп. Мелетий (360–381) перенес мощи в построенную им на правом берегу р. Оронт крестообразную ц. св. Вавилы (окончательно завершенную еп. Флавием в 387), в к-рой Иоанн Златоуст произнес похвальное слово священномученику (PG. 50. Col. 527–534). Ц. св. Вавилы была открыта в 40-х гг. XX в. археологом Ж. Лассю.

В V в. часть мощей святого находилась в Милане (Downey. P. 525). Впосл. мощи В. были перенесены из Антиохии в К-поль и помещены в Студийском мон-ре (SynCP. Col. 11–12). В лат. описании К-поля XII в. («Аноним Меркати») говорится, что там также находились мощи отроков, а в Хождении Антония Новгородца (1200) упоминается только честная глава В. (Описание святынь К-поля в латинской рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 454; Книга Паломник. С. 22). Крестоносцы перенесли мощи В. в Кремону (Сев. Италия), где они находятся в наст. время.

Память В. значится в сир. календарях и в Римском Мартирологе под 24 янв., а в греч. месяцесловах под 4 сент. Из похвальных слов Иоанна Златоуста следует, что кончина святого произошла 24 янв., а 4 сент., видимо, являлось днем перенесения мощей.

Кроме «Церковной истории» Евсевия (VI 29, 34, 39) древнейшие сведения о В. находятся в рассказе Леонтия, еп. Антиохийского († 357), включенном в состав Пасхальной хроники (Chron. Pasch. Vol. 1. P. 503), в похвальных словах Иоанна Златоуста в честь В. (PG. 50. Col. 527–534, 541–550) и в его «Книге о Св. Вавиле и против Юлиана и язычников» (PG. 50. Col. 533–572). Сохранились греч., сир. и арм. жития В. (ВНГ, N 205, 205а; ВНО, N 127–128), а также более позднее сказание Симеона Метафраста (ВНГ, N 206). В груз. житии св. Василия Епифанийского говорится, что этот святой претерпел мученическую кончину вместе с В. (Peeters. P. 302–323).

Ист.: ВНГ, N 205–208; ВНО, N 127–128; ВНЛ, N 889–893; ActaSS. Ian. T. 3. P. 183–185; PG. 114. Col. 967–982; MartHieron. P. 59; ЖСв. Сент. С. 76–86; Παπαδόπουλος-Κεραμειός Α. Συλλογή Παλαστινῆς καὶ Συρια-

κῆς ἀγιολογίας // ΠΠС. 1891. Т. 19. Вып. 3. (Вып. 57). С. 75–84; MartRom. P. 33; Peeters P. La Passion de S. Basile d'Epiphanie // AnBoll. 1930. T. 48. P. 302–323.

Лит.: Сержий (Снацкий). Месяцеслов. Т. 2. С. 355–356; Franchi de' Cavalieri P. Il koimeteion di Antiochia // Note agiografiche. R., 1928. T. 7. P. 147–148. (ST; 24); Delehaye. Origines. P. 36, 54, 58, 195–196; Devreesse R. Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe. P., 1945. P. 109–110, 115; Lassus J. Sanctuaires chrétiens de Syrie. P., 1947. P. 123–128; Ceriani G. La basilica di S. Babylas. Mil., 1952; Marcora C. Il santorale Ambrosiano. Mil., 1953. P. 25–27; Downey G. A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, 1961. P. 253, 306–308, 364, 387, 415–416, 455, 525; Janin. Églises et monastères. P. 55–56; idem. Babylas (2) // DHGE. T. 6. Col. 33; ОНЕ. Т. 3. С. 557; Frutaz A. P. Babylas // LTK. Bd. 1. Sp. 1169.

П. И. Жаворонков, А. В. Бугаевский

Гимнография. Память В. содержится в Типиконе Великой ц. IX–X вв. наряду с памятью др. святых (Mateos. Turicon. T. 1. P. 14). Согласно разным редакциям Студийского устава: Студийско-Алексиевскому Типикону 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 277), Евергетидскому Типикону кон. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 260), Мессинскому Типикону 1131 г. (Arranz. Turicon. P. 15) — поется только последование В. Студийско-Алексиевский Типикон не дает подробного описания службы, упоминая лишь чтение похвального слова Иоанна Златоуста. По Евергетидскому Типикону служба с «Бог Господь» аналогична шестеричной (см. ст. Знаки праздников месяцеслова). В Мессинском Типиконе служба тоже с «Бог Господь», на «Господи, воззвах» поются по 3 стихиры священномученика и Богородицы. Корпус песнопений в этих Типиконах в целом тот же, что и в совр. богослужебных книгах, в обоих указывается служба В. на литургии. В слав. Минеях XI–XII вв. последование (состав: канон, 3 стихиры и седален) В. соединено с последованием прор. Моисея. Служба не содержит ни тропаря с кондаком, ни самогласнов (Ягич И. В. Служебные Минеи. СПб., 1886. С. 032–042).

В Иерусалимском уставе, как в древнейшей ред. (напр., ркп. Sinait. gr. 1096, XII в. — Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 29), так и в более поздних, вплоть до печатных греч. и слав. изданий, последование В. также соединялось с последованием прор. Моисея. В московских старопечатных изданиях (1610, 1633, 1641) память В. 4 сент. обозначена как шестеричная. В Типиконе, используемом ныне в РПЦ, нет шестеричного знака, хотя устав службы во многом совпадает с тем, что отражен и в старопечатных Типиконах.

Служба В. в совр. слав. и греч. Минеях практически та же, что и в студийских памятниках, и включает тропарь



4-го гласа «Καὶ τρόπων μέτοχος» (И прѣвѣмъ причѣстника); кондак 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа на подобен «Яко начатки»: «Ὡς εὐσεβείας κήρυκα, καὶ ἀθλητῶν ἐδραΐωμα» (Иѣкъ благочестїа проповѣдника, и страдалыцевъ ѡтверженїе); канон плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа, приписываемый Феофану или Иоанну Монаху, без акростиха, ирмос: «Ὡς ἐν ἡπειρῷ περὶ εὐσας ὁ Ἰσραήλ» (Иѣкъ по сѣхѣ пѣшешествовавъ иѣль), нач.: «Τὴν τῶν οἰκέτων αἰμάτων ὡς Μωϋσῆς, ἐρῶθραϊαν θάλασσαν, ἀκυμάντως διελθὼν» (Своими кровлїи, ѣкъ мѡисѣй чермнѣе море безболнннѣ прошѣдъ). По рукописи XI в. (Sinait. gr. 552), тот же канон начинается иначе: «Νῦν ἀπολαύων τῆς αἴγλης τῆς τριὰς ποῦς» (Ныне наслаждаюсь сиянием трисветлым) (Ταμεῖον. Σ. 34). Есть 2 самогласна. В совр. печатных изданиях нет самогласнов на стиховне утрени, указанные в перовопечатном московском Типиконе 1610 г. и Евергетидском Типиконе. Корпус стихир-подобнов в совр. греч. и рус. Минеях не совпадает с тем, что содержится в студийских Минеях.

По рукописям известны каноны на память В. 4-го гласа, с акростихом «Πληθὼν γεραίρων καλλινίκων μαρτύρων. Ἰωσήφ» (Множество чествую добropобедных мучеников. Иосиф); ирмос: «Ἀνοίξω τὸ στόμα μου» (Сверзѣ ѡста моѡ), нач.: «Πληθὺς πολυάριθμος σελτῶν μαρτύρων» (Множество многочисленное честных мучеников); 4-го гласа, творение Петра, с акростихом «Ὡς ἀμύνης ὑμῶν τὸν καλὸν μου ποιμένα. Ὁ Πέτρος» (Иѣкъ агнецъ поѡ добрагѡ мнѣ пастыра. Пѣтръ), ирмос: «Τῷ ὁδηγήσαντι πάλα» (Настѣавыше мѣ дрѣвле), нач.: «Ὡς παρεστὼς τῇ Τριάδι ὀλοαμπλῆς, πάντῃ» (Как предстоящий Троице всесветлой, всестенне) (Ταμεῖον. Σ. 33–34).

Служба на литургии включает в себя прокимен 4-го гласа (Пс 15. 3, 8), апостольское чтение Евр 11. 33–12. 2 (чтение Недели всех святых), аллилуиарий 4-го гласа со стихом Пс 33. 18, 20, Евангелие общее священномученику (Лк 12. 32–40) и причастен Пс 32. 1. Евергетидский Типикон приводит чтения Евр 2. 11–18 и Лк 10. 19–21.

А. А. Лукашевич

Иконография. В. изображается, как правило, в святительском облачении (фелонь, омофор), единолично в рост (с Евангелием руках) или в мучении (посекаемый мечом), что является более распространенным вариантом; в сцене мучения рядом с В. представлены пострадавшие с ним отроки Урван, Прилидиан, Епполоний (усечены мечом), облаченные в хитоны, в руках мученические кресты.

В «Ерминии» Дионисия Фурноаграфюта (нач. XVIII в.) об облике В. сказано: «Старец с широкою бородою» (Ч. 3. § 8. № 40), а в разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого

месяца всего года» (Ч. 3. § 22) под 4 сент. помимо указания, что В. и с ним 3 младенца были усечены мечом, дано подробное описание их мученичества: «Св. Вавила, в архиерейском облачении, старец с широкою бородою, лежит обезглавленный; подле него три младенца на коленях преклоняют головы свои под меч палача». В иконописном подлиннике сводной редакции (Большаковский подлинник, XVIII в.) святого указано изображать седым, «аки Григорий Богослов, в саку (саккосе), риза крещата багор, и три младенцы с ним стоят в белых портах, в руках кресты». Описание в Филимоновском сводном иконописном подлиннике XVIII в. более пространно, оно дополнено характеристикой возраста братьев-отроков, «первый отрок Урван, 12 лет, другой Прилидиан 9 лет; третий Епполоний 7 лет», и указанием изображать с ними «мать их святую Христудулу».

Единолично в рост В. представлен в миниатюрах Минология (Охон. Bodleian Varocci. 230. Fol. 3v, XI в.), греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 76, XV в.); в настенных минологиях церковей вмч. Димитрия Маркова мон-ря близ Скопье (Македония), ок. 1376 г. (погрудно), и свт. Николая в Пелиново (Черногория), 1717–1718 гг.; в минейных иконах на сентябрь: в лицевом Минологии на год на 6 иконах, т. н. Синайском гексаптихе, 2-я пол. XI — 1-я пол. XII в., и на 2 иконах, т. н. Синайском диптихе, 2-я пол. XI–XII в. (обе в мон-ре вмч. Екатерины на Синае), на иконе 1569 г. (ГТГ — с 3 отроками), на двухсторонней табличке 1701 г. (ГТГ), на пластине-святцах с росписью эмалью, нач. XIX в. (Устюженский краеведческий музей), сер. XIX в. (ГИМ).

В мучении, с Урваном, Прилидианом, Епполонием, В. изображен в миниатюрах рукописных Минологий: Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 10, 976–1025 гг.); Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 244v, 3-я четв. XI в. — 3 младенца); кон. XI в. (Add. 11870. Fol. 52r — в 4 медальонах); XI в. (Marc. 586. Fol. 54v), 1327–1340 гг. (Охон. Bodleian. F. 1. Fol. 7v), а также в настенных минологиях ряда церквей: Вознесения мон-ря Дечаны (Сербия, Косово и Метохия), 1348–1350 гг.; вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония), 1317–1318 гг. (В.?). Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (Сербия, Косово и Метохия), ок. 1320 г.; ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии (Румыния), ок. 1386 г. (В.?). в притворе нартекса архиеп. Даниила 2, Печская Патриархия (Сербия, Косово и Метохия), 1561 г. Лит.: Ерминия ДФ. С. 161, 197; Евсеева. Афонская книга. С. 231; Возрожденные шедеры рус. Севера. М., 1998. С. 63. Кат. 140; Маур В. // LCI. Bd. 5. S. 301–302; Мижовић. Менолог. 285–286, 259, 316, 344, 349, 361, 376.

Э. В. Шевченко

ВАВИЛА (III–IV вв.), мч. Никомидийский; пострадал при имп. Максимиане вместе с 84 отроками (пам. 4 сент.). Старец В. во время гонений на христиан скрывался от преследователей и тайно наставлял детей в христ. вере, о чем было донесено императору. По его приказу В. с учениками были арестованы. За отказ отречься от Христа В. был избит так, что все его кости были переломаны, затем ему повесили на шею груз и, заковав ноги, бросили в темницу. Император обратился к ученикам В., малолетним детям, с призывом отречься от Христа, пообещав за это тем, кто был постарше, почести и награды. Аммоний и Донат твердо исповедали христ. веру, за что были подвергнуты побоям, др. дети также отказались приносить жертвы идолам. Заключение их в темницу, император приказал повесить В. и бить железными прутьями, но, видя его стойкость, понял, что пытки не принудят В. и его учеников к отречению от Христа, и приговорил их к усечению мечом. В. был казнен первым, а затем и все 84 отрока.

Кроме греч. редакций жития В. (ВНГ, N 2053–2054) сохранилась также одна арм. (ВНО, N 129). Для предположения, что В. — одно и то же лицо со сцмч. Вавилой, еп. Антиохийским, имеющим тот же день памяти, достаточных оснований нет.

Согласно житию, мощи В. и его учеников христиане положили в 3 ковчега и переправили из Никомидии в К-поль, где они, вероятно, хранились в мон-ре Хора; единственная церковь, посвященная В., находилась в квартале Саллюстя, по др. источникам, — в К-польском предместье Евдом, недалеко от имп. резиденции. В кн. «О церемониях византийского двора» имп. Константина VII Багрянородного эта церковь названа «церковью младенцев» (τῶν Νηπίων). После разрушения ее болгарями (IX в.?) все находившиеся там мощи были перенесены в Студийский мон-рь.

Ист.: ВНГ, N 2053–2054; ВНО, N 129; Const. Porphyr. De ceremoniis // CSHB. 1829. Vol. 1. P. 496.

Лит.: Delehaye H. Les deux saints Babylas // AnBoll. 1900. T. 19. P. 5–8; Janin. Églises et monastères. P. 55–56; Σαφρόνιος (Εὐδοκῆς). Ἀγιολόγιον. Σ. 67–68; ЖСв. Сент. С. 112–113; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 356–357.

О. Н. Заец



Гимнография. Память В. отмечается в ряде литургических памятников: Типиконе Великой ц. IX–X вв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 3), первопечатном московском Типиконе (1610. Л. 247) и др., но без богослужебных указаний. По рукописям известны каноны В. 4-го гласа, с акростихом «Σέ, Νικόμηδεῦ μάκαρ, ὕμνω, Βαβύλα. Ἰώβ» (Тебя, Никомидии блаженного, воспеваю, Вавила. Иов), ирмос: «Τριστάτος κρατοῦς» (Тристаты крепкия), нач.: «Σοφία τοῦ Πατρὸς, ἐνυπόστατε Λόγε» (Мудрость Отца, воипостасный Слово); 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа с акростихом «Μαρ<τ>υρικῆ χορεῖα μεληθεῖα ὕμνον αἰεῖδα. Ἀμήν» (Мученическому лику сладкую песнь пою. Аминь), ирмос: «Ἀρματηλάτην Φαραῶν ἐβύθησε» (Колесницегонителя фараона погрзи), нач.: «Μαρτυρικὴν ἀνεψήμειν βουλόμενος χορεῖαν, Δέσποτα» (Желая восхвалять мученический лик, Владыка) (Томеџов. С. 34).

Иконография. Изображения В. встречаются редко, кроме того, их идентификация затруднена, поскольку святой имеет общий день памяти, сходные черты жития, в частности мученической кончины (усекновение мечом), со сщмч. *Вавилой*, еп. Антиохийским. Основным моментом в различении образов святых мог бы являться их чин святости, в соответствии с к-рым В. должен изображаться в хитоне и гиматии, а еп. Вавила Антиохийский — в святительском облачении, однако контаминация житий святых не позволяет это сделать с достаточной определенностью.

Для рус. иконописных подлинников характерно описание В. как священномученика. В толковой части (Последование церковного пения и соборания вселетного) иконописного подлинника сводной редакции (Большаковский подлинник, XVIII в.) под 4 сент. В. соответствует следующее описание: «Сед, брада покороче Власьевы (сщмч. Власий, еп. Севастийский. — Э. Ш.), риза празелень»; как и еп. Вавила Антиохийский («священномученик другой Вавила»), он назван священномучеником. Изложение, представленное в толковой части, не соответствует лицевым святам этого подлинника, где помещены изображения не 2, а 3 святых. 2 (крайние) фигуры показаны в святительском облачении (фелонь, омофор, с Евангелием в руках; в толковом описании В. омофор не указан) и определялись как образы еп. Вавилы Антиохийского (имеет отдельное описание, представлен с 3 отроками) и В. (см. *Kaster*), а средняя фигура, облаченная в хитон и гиматий, не названа. Можно предположить, что в прориси на этом листе даны известные составителю святые с именем Вавила, а именно, под надписью «сщмч. Вавила» показаны изображения сщмч. Вавилы Сицилийского, память к-рого приходится на 24 янв. (этим числом отмечено

празднование еп. Вавилы Антиохийского в Римских мартиролагах), — фигура святителя справа и В. — фигура в центре. При подобном варианте идентификации изображений облачение В. соответствует чину его святости; облик святого на прориси уподоблен образу свт. Николая Мирликийского: «Сед, брада невелика, курчевата, взлиз плешив, на плещи мало кудрецов».

В Филимоновском сводном иконописном подлиннике XVIII в., имеющем более подробное изложение житийной части, вновь встречаем смешение образов святых, В. представлен в святительском чине: «И святого священномученика Вавила другого епископа Антиохийского, и с ним детей мужского полу и женского семьдесят и четыре; вси малые отроки и младенцы. Вавила святитель подобием сед, брада покороче Власиевы, риза празелень святительская, омофор и Евангелие».

Сцены мученичества В. неизвестны, в Минологиях под 4 сент. представлены 3 отрока (кроме миниатюры в Служебном Евангелии — Vat. gr. 1156. Fol. 244v, 3-я четв. XI в. — 4 фигуры), что позволяет связать эти изображения с образами еп. Вавилы Антиохийского и пострадавших с ним Урваном, Прилидианом и Епполонием. В минейных циклах на сентябрь с единоличными изображениями святых встречается изображение только фигуры святого в архиерейском облачении — сщмч. Вавилы Антиохийского. Лит.: *Kaster G. K.* // LCI. Bd. 5. S. 302.

Э. В. Шевченко

ВАВИЛА (VI–VII вв.), прп. (пам. в Сырную субботу; пам. греч. 28 и 29 дек.). Сказание о нем содержится в «Духовном луге» *Иоанна Мосха* (Гл. 32). В. жил в г. Тарсе Киликийском, был комедиантом и имел одновременно 2 жены — Комито и Никосию. Случайно зайдя в церковь, он услышал евангельское чтение: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 3. 2). В., пораженный этими словами, решил оставить мирские страсти и стать монахом. Он объявил о своем намерении женам и пожелал разделить состояние поровну между ними. Однако они захотели последовать за ним не путем греха, но путем добродетели: раздав имущество бедным, они приняли иноческий образ. В. устроил затвор в одной из крепостных стен, а его жены поселились в кельях недалеко от городских укреплений. В. прославился как муж «сострадательный, милостивый и смиренномудрый». Иоанн Мосх сообщает, что лично знал В. и получил от бесед с ним большую духовную пользу.

По сведениям греч. стихшных си-наксарей, В. скончался в мире (Синаксарь ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 532). Сказание о нем помещено в ВМЧ под 22 февр. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 491 (1-я паг.)).

Ист.: *Иоанн Мосх.* Луг духовный. С. 42. Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 396–397; Т. 3. С. 530; ОНЕ. Т. 3. С. 558; *Holweck.* P. 127; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 68.

О. В. Л.

ВАВИЛА [груз. ბაბილა], Католикос Мцхетский (Картли) (приблизительно в нач. 20–30-х гг. VII в.). Сохранились сведения о том, что в годы правления эрисмтавара Картли Адарнасе, сына Бакура, «сменились три католикоса: Иоанн, Вавила и Табор» (Обращение Картли. С. 322).

Ист.: მოქცევაი ქართველთა: შატბერდის კრებული X საუკუნისა / ბ. გიგინეიშვილის და ე. გიუნაშვილის გამოცემა. თბილისი, 1979. С. 322.

З. Абашидзе

ВАВИЛА, визант. гимнограф. Биографических сведений о нем не найдено. Из его сочинений сохранилась стихира 2-го гласа св. вмц. *Екатерине* «Βίον ἄνθλον ἐξησκημένη» (Житие невестственно навывкше), помещенная в греч. и слав. Минеях в службе святой 25(24) нояб. в качестве славника на стиховне и на хвалитех. Мелос стихирь В. зафиксирован в греч. Стихирарях (Athen Bibl. Nat. 883. Fol. 67 (XII в.), Vindob. Theol. 181. Fol. 66 (сер. XIII в.), Cantabr. S. Trin. 256. Fol. 72v (XIV в.?), Crypt. E. A. II. Fol. 89v (XV в.?) и др.), критически издан Х. *Тильярдом*.

Лит.: Δοξαστᾶριον Πέτρον τοῦ Πελοποννησίου / Εκδ. ὑπὸ Π. Γ. Κελλανίδης. Κωνσταντινούπολις, 1882. Σ. 232; The Hymns of the Sticherarium for November / Transcr. by H. J. W. Tillyard. Copenhagen, 1938. Vol. 3. P. 136–138 (N 75) (MMB. Transscripta; 2); *Szövérfy*. Hymnography. Vol. 2. P. 257.

ВАВИЛА, ТИМОФЕЙ И АГАПИЙ († после 284), мученики Сицилийские (пам. 24 янв.). В. происходил из благородной семьи, род. и получил образование в Антиохии Вел. В молодости он оставил родительский дом, раздав свое имущество бедным. После долгих странствий поселился на вершине горы недалеко от Рима, где пребывал в молчании. Здесь он был рукоположен во пресвитера. Вместе с ним



подвизались его ученики Т. и А. С началом гонений на христиан В. с учениками переселился на Сицилию. Там В., Т. и А., проповедовавшие Евангелие язычникам, были арестованы и брошены в тюрьму. После бичевания и др. пыток мученики были обезглавлены. Тела хотели предать сожжению, но огонь не коснулся их. Тогда верующие передали останки честному погребению.

Существует предположение, что В. является одним лицом с *Вавилой*, еп. Антиохийским, память к-рого указана 24 янв. в Римском Мартирологе, и что имя В. было ошибочно присоединено к именам сицилийских мучеников Т. и А. Однако житие, помещенное в визант. стихных синаксарях, не дает оснований для их отождествления. Ф. Ланцони считает, что эти 3 святых являлись не сицилийскими, а сир. мучениками.

Ист.: ActaSS. Ian. Т. 3. Р. 206; SynCP. Col. 419–422; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 350–351. Лит.: Lanzoni F. Le diocesi d'Italia. Faenza, 1927. Р. 612; De Meyer A. Babylas (3) // DHGE. Т. 6. Col. 33; Holweck. Р. 127; ОНЕ. Т. 3. Ст. 558; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 68.

А. И. Макаров

Гимнография. По греч. рукописи XI в. известен канон 4-го гласа с акростихом «Βα<β>ύ<λ>α<ν> ὑ<μ>νῶ σὺν <κ>αλῆ <ξ>υνο<ρ>ί<δ<ι>. Ὁ Ἰωσ<φ>» (Вавилу пою с доброй четой. Иосиф), ирмос: «Δεῦτε, λαοί» (Придите, люди), нач.: «Βίον λαμπρὸν καὶ πολιτεῖαν οὐράνιον» (Жизнь светлую и гражданство небесное) (Ταμεῖον. Σ. 157–158).

«ВАВИЛОН», цикл апокрифических сказаний — см. *Сказания о Вавилонском царстве*.

ВАВИЛОНИЯ, термин, к-рым в исторической науке, следуя античной традиции, называют территорию Юж. Месопотамии в долине рек Тигра и Евфрата на юге совр. Ирака, и гос-во, возникшее здесь в нач. II тыс. до Р. Х. и существовавшее, несмотря на отдельные периоды упадка, до завоевания его персами в VI в. до Р. Х. Важнейшим политическим, культурным и хозяйственным центром гос-ва был Вавилон, давший свое название территории и стране. Пока не была дешифрована *клинопись* (сер. XIX в.), единственными источниками для изучения В. были редкие упоминания этого названия в Свящ. Писа-

нии и трудах античных авторов, прежде всего *Геродота*. Во время археологических раскопок, проводившихся со 2-й пол. XIX в., было обнаружено помимо памятников материальной культуры огромное количество письменных документов, дешифровка к-рых позволила не только восстановить историю региона, но и составить представление о языке, лит-ре, религии и повседневной жизни населения В.

Вавилонская культура, оказавшая заметное влияние на политическое и духовное развитие всех народов Ближ. Востока, возникла в результате многовекового взаимодействия целого ряда этнических групп, в разное время проживавших на территории Месопотамии: шумеров, аккадцев, аморреев, касситов, арамеюв и др. Основу этой цивилизации заложили шумеры, населявшие Юж. Месопотамию в IV тыс. до Р. Х. Именно шумеры были создателями древнейшей в мире системы письменности, к-рая развилась в клинопись. С нач. III тыс. до Р. Х. сев. соседями шумеров были аккадцы, язык к-рых принадлежал к семит. группе. Они заимствовали и развили мн. культурные и технические достижения шумеров. Во II тыс. до Р. Х. аккадцы разделились на 2 близкородственных по языку и культуре народа: вавилонян и ассирийцев.

Впервые вся Месопотамия была объединена «царем Шумера и Аккада» Саргоном в XXIV в. до Р. Х. (см. ст. *Аккад*). Аккад. держава просуществовала менее 200 лет. Город Вавилон (шумер. Ка-дингира) в это время уже упоминается в хозяйственных документах как небольшой провинциальный центр, в к-ром сидел царский наместник. В самом кон. III тыс. до Р. Х. территория буд. В. была объединена под властью 3-й династии шумер. г. Ура.

Старовавилонский период (2017–1595 гг. до Р. Х.). В нач. II тыс. до Р. Х. в Месопотамию из сираравийских степей вторглась большая группа западносемит. полукочевых племен, к-рые получили здесь общее название *аморреев*, т. е. зап. В течение примерно полутора столетий вожди ряда аморрейских племен захватили власть во мн. городах Месопотамии, основав в них свои династии. Именно с этого времени начинается политическая история В., первоначально как малень-

кого города-гос-ва Вавилон, где воцарилась одна из аморрейских династий (т. н. 1-я династия Вавилона, 1894–1595 гг. до Р. Х.). 6-й правитель династии *Хаммурапи* объединил Юж. и часть Сев. Месопотамии в единое гос-во, в посл. называвшееся В.

Царь Хаммурапи (1792–1750 гг. до Р. Х.) и его преемники на престоле носили аморрейские имена. Имя Хаммурапи — аккад. передача аморрейского имени Амму-рапи, буквально означающего Бог-предок — врачеватель. Хаммурапи был не только успешным завоевателем и создателем единого гос-ва, но и хорошим администратором, вникавшим во все вопросы управления присоединенными территориями, а также реформатором и законодателем. В законодательном кодексе, составленном от его имени («Законы Хаммурапи»), соединились как местные месопотамские традиции, так и нек-рые инновации. Если в основе системы наказаний традиц. месопотамского законодательства лежало прежде всего материальное возмещение ущерба, даже в случае нанесения физического вреда, то в «Законах Хаммурапи» очень часто преступления караются смертной казнью или предписывается наказание по принципу возмездия равным за равное. Этот же принцип упоминается и в ВЗ (Лев 24. 20; Исх 21. 23–24). Есть предположение, что это наследие аморрейской судебной практики.

Социальное и хозяйственное устройство В., утвердившееся при Хаммурапи, оставалось неизменным и при его преемниках. После смерти Хаммурапи на престол вступил его сын Самсуилуна (1749–1712 гг. до Р. Х.), главной задачей которого было сохранить завоевания своего отца. Однако ряд факторов: восстания шумер. городов на юге В., сепаратизм местных городских правителей, политическая слабость наследников Хаммурапи — привели к тому, что В. постепенно слабела, а ее территория уменьшалась. Конец династии связан с захватом г. Вавилона армией хеттского царя Мурсилиса в 1595 г. до Р. Х. Хетты, разграбив город, вынуждены были уйти. Плодами этой победы воспользовались касситы, к-рые захватили город и основали здесь новую династию, правившую в В. более 400 лет (1595–1150 гг. до Р. Х.).



В. в 1-й пол. II тыс. до Р. Х. сохраняла в хозяйственной жизни и особенно культуре и религии мн. черты традиц. шумер. уклада. Важнейшей социальной и политической структурой гос-ва были небольшие города, являвшиеся культовыми центрами окружавших их территорий. Основу экономики составляли земледелие и скотоводство, большую роль в жизни страны играло ремесленное производство и торговля. В социальном плане население В. делилось на 3 основные группы: полноправные свободные (авилумы), т. е. лица, владевшие по праву наследования земельными участками и недвижимостью, свободные с ограниченными правами (мушкенумы), в их число входили люди, не имевшие наследственных прав на землю и получавшие земельные наделы от дворца или храма за службу, и рабы (вардумы). Число рабов было сравнительно невелико.

В городах В. процветали искусство, лит-ра, развивались познания в области медицины, математики, астрономии. Этому способствовало сохранение и развитие системы образования. При храмах действовали школы, где буд. писцов обучали чтению и письму на шумер. и аккад. языках, основам математики и др. необходимым знаниям. Писцы переписывали и переводили на аккад. язык шумер. религ. и др. тексты, создавали новые произведения на аккад. языке, так что мн. исследователи считают тот период временем «классического вавилонского языка».

По своему религ. мировоззрению вавилоняне были политеистами, происхождение вавилонских богов можно проследить с шумер. времен. Мир богов был организован в определенном порядке, так что каждый бог конкретного города занимал свое место в общей божественной иерархии В. Первоначально высшее место занимал Элиль, главный бог г. Ниппура, древнейшего священного центра шумеров. По мере возвышения Вавилона при Хаммурапи на первый план стал постепенно выдвигаться главный бог — покровитель этого города Мардук (подробнее см. *Шумеро-аккадская религия*).

Среднеавилонский период (1595–1000 гг. до Р. Х.) можно условно разделить на правление касситской династии (1595–1150 гг. до Р. Х.) и 2-й династии Иссины (1150–1027 гг.

до Р. Х.). Касситы в отличие от др. этнических групп, мигрировавших в Месопотамию, таких как аморреи или арамеи, во многом остаются загадкой для исследователей. От касситского языка почти ничего не сохранилось, за исключением отдельных имен и терминов, и установить его принадлежность к к.-л. известной языковой семье пока не удалось. Предположительно касситы пришли к границам Месопотамии из степей Ср. Азии, пройдя либо через Кавказские горы, либо по Иранскому плато. Начиная с XVIII в. до Р. Х. они упоминаются в вавилонских источниках, то как воины, совершающие набеги на небольшие города и селения В., то как мирные мигранты, наемные работники или торговцы.

Оказавшись на престоле в Вавилоне, касситские вожди попали под влияние древней городской культуры Месопотамии. Они переняли язык и письменность вавилонян, поклонялись местным богам, полностью приняли местные традиции поведения в частной и офиц. жизни, отдавая предпочтение особенно консервативным формам. Большое внимание касситские цари уделяли реставрации древних храмов В. и строительству новых. Одно из строительных сооружений того времени — многоступенчатая пирамида (*зиккурат*), составлявшая часть храмового комплекса в г. Дур-Куригальзу, недалеко от совр. Багдада, единственный памятник месопотамской монументальной архитектуры, относительно хорошо сохранившийся до наст. времени (совр. высота ок. 60 м). Европейцы, побывавшие здесь в ср. века и в Новое время, принимали остатки этого сооружения за развалины *Вавилонской башни*.

Правление касситской династии — самый длительный период относительно стабильного существования гос-ва. Для этого времени характерны отсутствие серьезных внутренних конфликтов и постепенное сглаживание экономических противоречий между регионами В. В связи с засолением старых орошаемых земель гос-во предприняло коренную перестройку оросительной и мелиоративной системы, были основаны обширные новые сельскохозяйственные территории, население к-рых теперь несло основное бремя гос. налогов и повинностей. В более привилегированном положении на-

ходились жители ряда крупных родов, в т. ч. Вавилона, к-рым были предоставлены права самоуправления, а также те лица из числа царских родственников или высокопоставленных чиновников, к-рым касситские цари передали во владение огромные земельные наделы с сельскохозяйственными угодьями, селениями и даже небольшими городами. Специальные указы, освобождавшие эти земли от гос. налогов и повинностей, высекались на каменных стелах (кудурру), часть к-рых сохранилась до наст. времени.

В XIV в. до Р. Х. значительно расширились внешнеполитические связи В. Письма касситских царей егип. фараонам, найденные в В. Египте в мест. Телль эль-Амарна, написаны вавилонской клинописью на вавилонском языке, к-рый в XIV в. до Р. Х. играл роль языка международного общения на всем Ближ. Востоке (см. *Амарнские письма*). Они содержат сведения об обмене дипломатическими посланниками и дарами, о династических браках, о разрешении торговых споров. Вавилонский царь и егип. фараон называли друг друга братьями, что указывает на равенство их статусов.

В кон. XIV в. до Р. Х. с усилением Ассирии, сев. соседа В., возросло соперничество между гос-вами. Мирные договоры о разделении границ периодически сменялись военными конфликтами, в ходе одного из них ассир. царь Тукульти-Нинурта I (1244–1208 гг. до Р. Х.) вторгся со своей армией в В., захватил Вавилон и приказал казнить вавилонского царя. Нек-рое время В. находилась под властью Ассирии, но смерть завоевателя на время освободила вавилонян от этой зависимости. Окончательный удар касситской В. нанесли эламтяне, ее вост. соседи и давние соперники. В 1155 г. до Р. Х. эламское войско совершило опустошительный набег на В. Множество селений и городов было разрушено, мн. вавилоняне убиты или уведены в плен, в числе пленных был и последний царь касситской династии. Из В. в Элам была увезена и статуя бога Мардука. После нек-рого периода хаоса В. вновь обрела свою государственность под властью 2-й династии Иссины (3-я вавилонская династия). Цари этой династии начали объединение В. из древнего г. Иссины, а позднее переместились в Вавилон. Наиболее выдающимся



представителем этой династии был Навуходоносор (Набу-кудурриуцур) I (1126–1105 гг. до Р. Х.), удачливый полководец и покровитель наук и искусств. Он отомстил эламитянам, нанеся им сокрушительное поражение, и вернул статую бога Мардука в главный храм г. Вавилона — Эсагила. В торжественной церемонии принимало участие все население страны, были созданы специальные гимны и поэмы, и с этого времени Мардук окончательно занял положение главного бога вавилонского пантеона. При последних царях 2-й династии Иссина В. вступила в «темный период» своей истории, вызванный вторжением на ее территорию чужеземных народов.

В правление касситской династии и 2-й династии Иссина в связи с перестройкой оросительной системы окончательно пришли в упадок мн. древние города, одновременно утратили свою роль и существовавшие в них культы ряда городских богов. В то же время исключительную популярность среди населения В. приобрел в это время бог Солнца Шамаш, к-рый рассматривался не только как световое божество, но и как праведный судья, к нему можно было обращаться с мольбами и просьбами о справедливости. Заметно возросла роль магии.

Вавилонская школа э-дубба (дом табличек) играла в это время ведущую роль в системе образования и сохранения древних традиций письменности. Здесь, так же как и в писцовых школах др. городов В. (прежде всего Ниппура и Ура), активно велась работа по копированию и лит. обработке древних шумер. текстов. Была создана новая версия «Наставления Шуруппака», «Нисхождение Иштар в преисподнюю»;

Табличка Анубелшуну.
Клинопись. 229 г. до Р. Х. (Лувер)



шумер. и аккад. эпические песни о Гильгамеше были объединены в единый эпос под редакцией писца Син-Лики-Уннини; был написан новый культовый эпос о сотворении мира — «Энума элиш», закрепивший представление о главном боге Вавилона Мардуке как изначально главном божестве всей Месопотамии. Активно развивалось и индивидуальное лит. творчество. Был создан целый ряд сочинений, отражавших внутренние духовные переживания человека, напр. поэма «Невинный страдалец», построенная как развернутый покаянный псалом, автор к-рого пытается осмыслить причину посланных ему страданий. Поэма имеет параллели с Книгой Иова.

Культурное влияние В. в тот период распространилось далеко на запад, вплоть до Греции. Вавилонский язык был языком международного общения и высокой образованности на всей территории Ближ. Востока. Вавилонские лит. и религ. сочинения изучались и переписывались в школах Египта, Сирии и М. Азии.

В. в период упадка и частичного подчинения Ассирии (1000–627 гг. до Р. Х.). В кон. II — нач. I тыс. до Р. Х. В. и Ассирия переживали период упадка и хаоса, вызванный вторжением на их территорию огромных масс арамеев, западносемит. скотоводческих племен, к-рые, как некогда аморреи, распространились по Ближ. Востоку. Арамеи разоряли сельское население, разрушали мелкие города и занимали территории между крупными городами, отрезая их от торговых путей и снабжения. Особенно тяжелой была ситуация в В., на к-рую помимо арамеев, двигавшихся с запада и северо-запада, с юга наступали родственные им халдейские племена. Только в IX в. до Р. Х., после неск. столетий хаоса и упадка В. и Ассирия начали постепенно восстанавливать свою государственность, при этом судьбы этих родственных народов оказались особенно тесно связаны.

В сер. VIII в. до Р. Х. укрепившиеся на юге В. халдейские племена попытались захватить вавилонский трон. Опасаясь такого развития событий, ассир. царь Тиглатпаласар III (744–727 гг. до Р. Х.) ввел свои войска в В. и короновался в Вавилоне, провозгласив себя его царем. Т. о., Ассирия и В. образовали единое гос-во

под властью ассир. царя, просуществовавшее до 627 г. до Р. Х.

Население В. в тот период состояло из ряда этнических групп, к-рые, преследуя каждая свои политические цели и интересы, нередко входили в конфликт друг с другом. Наиболее значительными были 4 группы: собственно вавилоняне, арамеи, эламитяне и халдеи. Одни из них приветствовали объединение Ассирии и В., др. были против этого. Небольшой по численности, но очень влиятельной была также группа ассирийцев, состоявшая из военных и чиновников, пришедших сюда с ассир. царями. В. в тот период была постоянным источником междоусобных конфликтов и внутренней нестабильности, что вынуждало Ассирию периодически посылать туда войска для наведения порядка.

Самым активным и влиятельным борцом за независимость был вождь халдейского племени Бит-Якин Мардук-апла-иддин, упоминаемый в Библии под именем Меродах Валадан (Ис 39. 1). В 721 г. до Р. Х., воспользовавшись тем, что новый ассир. царь Саргон II был занят улаживанием внутренних проблем гос-ва, Мардук-апла-иддин короновался в Вавилоне и правил здесь ок. 10 лет. В 710 г. до Р. Х. армия Саргона II нанесла сокрушительное поражение халдеям и Мардук-апла-иддин бежал на юг В., где нашел убежище на территории своего племени. После смерти Саргона в 704 г. до Р. Х. Мардук-апла-иддин снова захватил власть в В. и попытался заключить союз против Ассирии с царем Иудеи *Езекией* (4 Цар 20. 12–21). Однако не прошло и года, как сын и преемник Саргона Синаххериб изгнал Мардук-апла-иддина из Вавилона. В В. росли антиассир. настроения, Синаххериб предпринял ряд мер, направленных на поддержание порядка, но они не принесли никакого результата. В конце концов он провозгласил царем В. своего сына, но в политическую игру включился Элам: в то время как армия Синаххериба сражалась на юге В., эламитяне обошли ассир. армию с севера и, заняв Вавилон, захватили в плен и казнили сына и наследника Синаххериба. Разгневанный царь Ассирии жестоко отомстил и вавилонянам, и эламитянам. Сначала ассир. армия опустошила Элам, а затем двинулась на В. В 689 г. до Р. Х.





г. Вавилон был захвачен ассирийцами, разграблен и полностью разрушен. Немногие уцелевшие жители разбежались. Статую бога Мардука отправили в Ассирию. Преемник Синаххериба *Асархаддон* (680–669 гг. до Р. Х.) одной из важнейших задач своего царствования считал примирение с В. Эта политика обеспечила ему мир на юж. границах Ассирии. Часть огромных материальных ресурсов, к-рые приносили Ассирии ее завоевания, были направлены на восстановление Вавилона и строительство храмового комплекса Эсагилу, хотя статуя бога Мардука была возвращена в Вавилон уже после смерти Асархаддона. В своем завещании Асархаддон распорядился разделить после его смерти управление страной между 2 сыновьями. Старшему, *Ашшурбанипалу*, он оставил Ассирию, а младшему, *Шамашшумукину*, В., что вскоре привело к войне между братьями.

Шамашшумукин пользовался поддержкой части вавилонян, он заключил также договоры о военной помощи с Эламом, халдейскими племенами и нек-рыми шейхами Аравии. В 648 г. до Р. Х. после длительной осады армия Ашшурбанипала захватила Вавилон. Шамашшумукин погиб, а Ашшурбанипал начал управлять В. через марионеточного царька, посаженного им на трон.

Нововавилонский период (625–539 гг. до Р. Х.). В Ассирии после смерти Ашшурбанипала наступила смута, и вавилоняне, воспользовавшись этим, в очередной раз попытались изгнать ассирийцев из своей страны. Во главе восстания встал некий халдей по имени Набопалассар. В 626 г. до Р. Х. вавилонские войска под его командованием осадили Ниппур, где располагались ассир. военные гарнизоны. Осада затянулась надолго, население города страдало от голода, и нек-рые жители, как свидетельствуют документы того времени, вынуждены были продавать своих детей в рабство, чтобы спасти их от голодной смерти. По какой-то причине вавилоняне сняли осаду и стали отступать в сторону Вавилона, ассир. армия их преследовала. У стен Вавилона состоялось последнее сражение, ассир. армия была полностью разбита. Воодушевленные своей победой вавилоняне провозгласили Набопалассара царем, ставшим основателем новой

династии. В последующие годы В. успешно расширяла свои границы все дальше на север, тесня Ассирию. Египет, до этого всегда враждовавший с Ассирией, попытался прийти к ней на помощь. Вавилоняне же нашли союзников в лице мидян, обитавших на территории Зап. Ирана, и в союзе с ними продолжали теснить Ассирию. В 614 г. до Р. Х. союзные войска взяли г. Ашшур, в 612 г. захватили Ниневию. Остатки ассир. войск укрылись в г. Харране, откуда они были выбиты в 610 г. Последнее решающее сражение между двумя коалициями состоялось в 605 г. до Р. Х. около г. Кархемиша. Египет один противостоял В. Вавилонская армия, к-рую возглавлял сын Набопалассара буд. *Навуходоносор II*, одержала полную победу. Ассирия исчезла с мировой арены, ее территорию поделили между собой вавилоняне и мидяне, Египет был разбит, и его авторитет на Ближ. Востоке был подорван. Набопалассар умер вскоре после битвы при Кархемише, а вернувшийся в Вавилон Навуходоносор II вступил на престол.

Правление Навуходоносора II (605–562 гг. до Р. Х.) было временем возвышения В. на международной арене. В результате ряда удачных военных кампаний в Сирии-Палестине В. подчинила себе огромную территорию, к-рая некогда была под властью ассир. державы. Теперь на Ближ. Востоке было лишь 3 могущественных гос-ва: Мидия, В. и Египет. Одержав ряд побед над правителями мелких гос-в Вост. Средиземноморья, Навуходоносор посчитал свою армию достаточно подготовленной, чтобы помериться силами с Египтом. Однако сражение, состоявшееся в 601 г. до Р. Х., не выявило решающего перевеса ни одной из армий, и вавилонянам впервые пришлось вернуться домой, не одержав победы. Тем временем политическая обстановка в Вост. Средиземноморье кардинально изменилась. Унизительный мир с Египтом подтолкнул нек-рых местных правителей к мятежу.

Одним из гос-в, решивших отпасть от В., была Иудея. Царь Иудеи *Иоаким*, сын *Иосии*, и его ближайшее окружение, занимавшие проегип. позицию, отказались платить дань В., не слушая предостережений прор. Иеремии и его сторонников (Иер 46–51). Вавилонский царь не

мог оставить без внимания мятеж в стратегически важном для него гос-ве Вост. Средиземноморья, и в 597 г. до Р. Х. вавилонская армия вошла в Иерусалим, столицу Иудеи. Незадолго до этого Иоаким скончался и престол перешел к его сыну *Иехонию*. По приказу Навуходоносора царь и весь его двор, а также знатные семьи, настроенные против Вавилона, всего ок. 3 тыс. чел., были угнаны в В. (4 Цар 24. 14–15). Египет, как и предсказывал Иеремия, не оказал никакой поддержки своим союзникам.

Преемником Иехонии Навуходоносор II назначил его родственника *Седекию*. Несмотря на новые предостережения прор. Иеремии, Седекия, понадеявшись на поддержку со стороны Египта, решил вновь отложиться от Вавилона и отказался платить ему дань. В 587 г. до Р. Х. вавилонская армия вошла в Иудею, направляясь к Иерусалиму. По дороге вавилоняне захватили неск. городов, но не разрушили их и милостиво обошлись с мирным населением, рассчитывая, что, узнав об этом, жители Иерусалима не будут оказывать им сопротивления. Когда армия Навуходоносора II осадила Иерусалим, прор. Иеремия и его сторонники, зная, как милостиво вавилоняне обошлись с захваченными городами Иудеи, настойчиво призывали население капитулировать. В то же время егип. армия двинулась в Иудею и попыталась, правда, безуспешно, прорвать осаду Иерусалима. Вавилонянам удалось оттеснить егип. войско обратно к прежней границе и после двухлетней осады захватить мятежный город. Навуходоносор II ликвидировал Иудейское царство, присоединив его к Вавилонской державе в качестве провинции. Тысячи жителей Иерусалима были уведены в плен, поселены в разных городах В., в т. ч. и в самом Вавилоне.

Согласно вавилонской традиции, Навуходоносор II был не только завоевателем, но и строителем и покровителем культуры. Его царствование было временем экономического расцвета и культурного подъема. Военные успехи В. беспечили ей политическую стабильность и способствовали притоку материальных богатств, что позволило осуществить грандиозную программу по реконструкции Вавилона, превратившегося в правление Навуходо-





носора II в крупнейший город на Ближ. Востоке с населением ок. 200 тыс. чел. В сев. его части, на берегу Евфрата, был построен новый царский дворец. Были заново отстроены городские стены и сооружен каменный мост через Евфрат, к-рый соединил 2 части города. Полностью отреставрировали главный храмовый комплекс Эсагилу, в т. ч. семиступенчатую культовую пирамиду (зиккурат). С этой башней, возможно, связана и легенда о «висячих садах Вавилона» как одном из 7 чудес света. На верхней площадке зиккурата был высажен сад, к-рый люди, подъезжавшие к городу, могли видеть издали высоко возвышающимся над городскими стенами. Преемники Навуходоносора не представляли собой сколько-нибудь значительных гос. деятелей, и хотя гос-во недолгое время продолжало процветать, пик его возвышения был пройден.

Последним правителем независимой В. был Набонид (556–539 гг. до Р. Х.), самая таинственная фигура нововавилонской истории. Несмотря на политическую нестабильность, он нашел время для проведения религ. реформы, занимался активной строительной деятельностью и даже провел 10 лет в аравийской пустыне. Взойдя на престол, Набонид активно способствовал распространению культы луны, поддерживал культ лунного бога Сина в древнем г. Уре. При этом культ Мардука оказался на втором плане, что вызвало резкую оппозицию со стороны жречества, было создано даже неск. сочинений, обвинявших Набонида в кощунстве.

Во время десятилетнего пребывания Набонида в мест. Тейма, одном из оазисов Аравийской пустыни, жители к-рого также поклонялись лунному богу, делами в Вавилоне управлял его сын Бел-шаруцур (библейский *Валтасар* — Дан 5). Пока Набонид находился в Аравии, персы наращивали свои военные силы у границ с В. В 539 г. до Р. Х. армия *Кира II* Великого перешла границы В. по берегу р. Диялы. Набонид, вернувшийся из Теймы, встретил персов во главе своего войска у г. Опис. В сражении вавилоняне были разбиты. Персы двинулись на Вавилон, жители к-рого, согласно нек-рым местным источникам, сами открыли ворота армии Кира и приветствовали персидского царя

как освободителя от тирана Набонида. Однако Геродот пишет, что город был взят силой. В любом случае в 539 г. до Р. Х. Вавилон был захвачен персами, и это положило конец существованию В. как независимого гос-ва. Неоднократно в В. происходили восстания против господства персов, напр. в 522–521, в 484 гг. После восстания 482 г. Вавилонское царство было ликвидировано и низведено до положения рядовой сатрапии империи.

Кир способствовал сохранению местной культуры и избегал вмешиваться во внутренние дела В., пока ее население сохраняло лояльность по отношению к персам. Такой же политики он придерживался и в отношении др. завоеванных территорий, в т. ч. Палестины. В Библии Кир предстает как освободитель, к-рый восстановил справедливость и разумное управление (Ис 45. 1–13). После смерти Камбиза (530–522 гг. до Р. Х.), преемника Кира, в Персии вспыхнуло восстание. Вавилоняне, воспользовавшись смутой, выбрали себе местного царя. Дарий I жестоко подавил восстание и в самой Персии и на завоеванных территориях, в т. ч. и в В., возложив на нее особенно тяжелую дань. Последняя попытка сбросить с себя персид. правление была предпринята при Ксерксе I (485–465 гг. до Р. Х.): восставшие посадили на престол в Вавилоне своего царя и отказались платить дань персам. Персид. армия быстро подавила восстание и разрушила Вавилон, культовый центр Эсагила был снесен с лица земли, а статуя Мардука увезена в Персию.

Новое возвышение Вавилона произошло при *Александре Великом*, который, разгромив персов, сделал Вавилон столицей своей империи. Неожиданная смерть Александра в Вавилоне, куда он вернулся после инд. похода, помешала осуществлению его планов. После длительной борьбы за раздел империи территория В. оказалась под властью династии Селевкидов. Селевк I (312–281 гг. до Р. Х.) построил недалеко от Вавилона новую столицу, г. Селевкия на Тигре, куда была переселена значительная часть населения Вавилона.

Во II в. до Р. Х. Селевкиды были вытеснены из В. парфянской династией Аршакидов. В 115 г. по Р. Х. Вавилон был завоеван рим. имп.

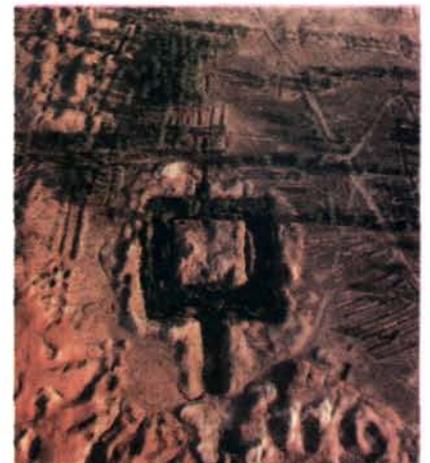
Траяном, а в 199 г. — имп. Септием Севером. К тому времени торговые пути пролегали далеко от Вавилона и он уже не играл никакой роли ни в экономическом, ни в политическом отношении. Город обезлюдел, пришел в полный упадок и через нек-рое время был заброшен, так что впосл. было забыто даже то место, где когда-то находился Вавилон. Несмотря на потерю государственности, вавилонская цивилизация просуществовала еще неск. столетий. Аккад. клинопись вплоть до I в. по Р. Х. использовалась в храмах для записи религ. и адм. текстов.

Лит.: *Parker R. A., Dubberstein W. H. Babylonian Chronology 626 B. C. — A. D. 75.* Providence, 1956; *Lambert W. G. Babylonian Wisdom Literature.* Oxf., 1960. Winona Lake (Ind.), 1966; *Hallo W. W., Simpson W. K. The Ancient Near East: A History.* N. Y., 1971, 1998²; *Oates J. Babylon. L., 1979;* *Кленгель-Брандт Э.* Путешествие в древний Вавилон: Пер. с нем. М., 1979; *Оппенгейм А. Л.* Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации: Пер. с англ. М., 1980, 1990²; *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилоны: человек, судьба, время. М., 1983; *Дандамаев М. А.* Вавилонские писцы. М., 1983; История Древнего Востока: зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации: Месопотамия / Ред. И. М. Дьяконов. М., 1983. Ч. 1; *Brinkman J. A. Prelude to Empire: Babylonian Society and Politics, 747–626 B. C.* Phil., 1984; *George A. R. Babylonian Topographical Texts.* Leuven, 1992; *Якобсен Т.* Сокровища тьмы: История месопотамской религии: Пер. с англ. М., 1995; *Postgate J. N. Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History.* L., 1992, 1994.

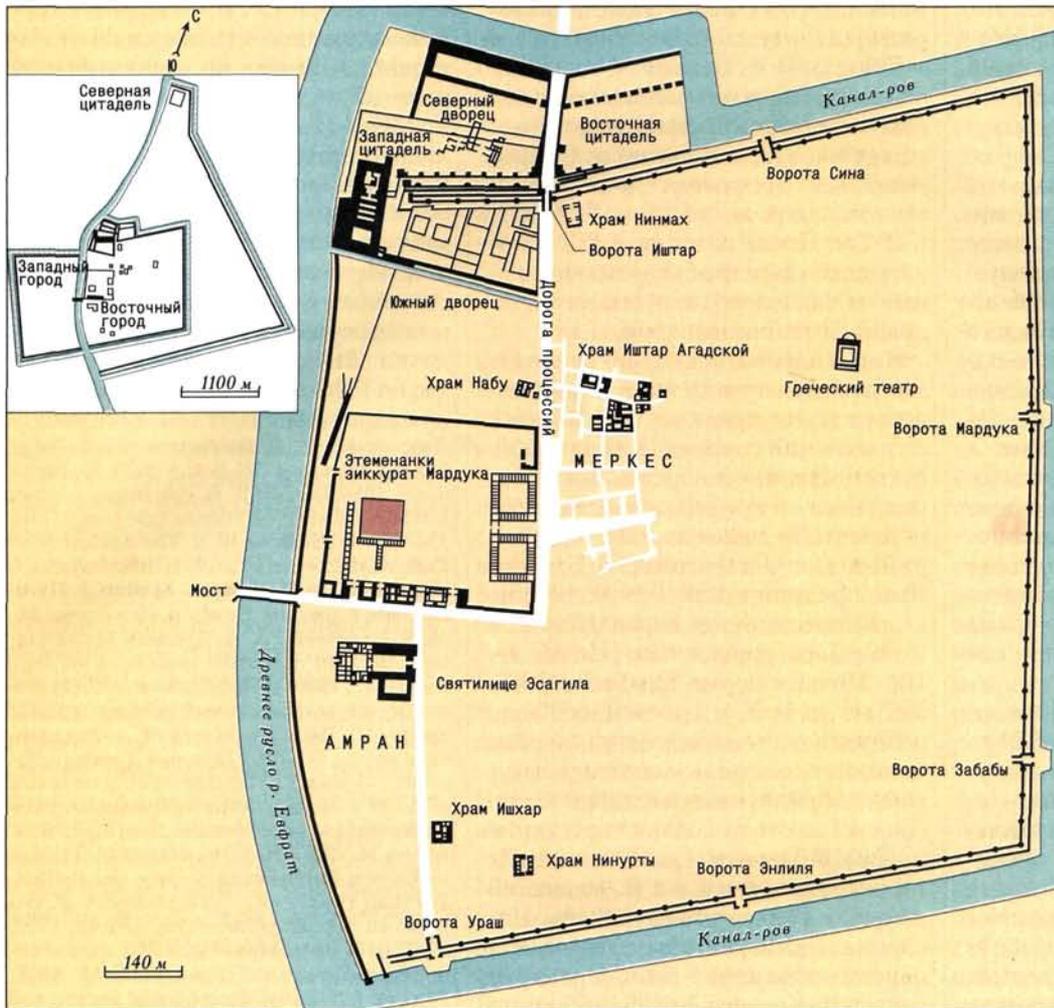
Н. В. Козырева

Вавилон (шумер. Kadingirra; аккад. Bab-ilim — врата бога) — крупнейший г. на Ближ. Востоке, расположенный на р. Евфрат и двух его крупных каналах. Руины

Раскопки Вавилона.
Остатки храма Этеменанки.
Аэрофотосъемка. XX в.



ПЛАН ВАВИЛОНА



В наст. время план города невозможно восстановить целиком, но его границы четко обозначены возвышенностями по линиям стен. Внешняя стена — огромный треугольник, одной из сторон примыкающий к вост. берегу Евфрата, остатки 2 др. стен сходятся в вост. углу (сев.-вост. сторона — 4 км, юж.— 3 км). Общая протяженность внешней стены чуть более 8 км. Внутри треугольника, близко к его юж. стене, располагался центр города, также окруженный стеной, в плане близкой к ромбу, одну из сторон к-рого образовала река. Напротив этого главного, «восточного», города на зап. берегу располагался меньшего размера «западный» город, прямоугольный в плане, также обведенный стеной (периметр стены обеих центральных частей ок. 8, 15 км). На основании эпиграфических данных постройка обеих стен датируется нововавилонской эпохой. Все стены были обведены широкими рвами-каналами.

древнего В. находятся в 80 км к югу от совр. Багдада (Ирак), на берегу р. Евфрат. Городище объединяет неск. холмов, среди к-рых сев., тель Бабил (высота 22 м), сохранил имя древнего Вавилона, а тель Каср (крепость; ок. 2×1,2 км) содержит руины города. Начиная с XII в. городище посещали мн. путешественники, искавшие следы Вавилонской башни. В XIX в. здесь проводили исследовательские работы археологи О. Г. Лейард (1850), Ф. Френцель (1852), Х. Рассам (1879–1882) и др., в результате были собраны первые коллекции изразцов и кирпичей с надписями. В самом кон. XIX в. Вавилон стал систематически исследоваться Германским восточным об-вом (1899–1917). Целями этих работ, к-рыми руководили Р. Кольдевей и В. Андре, были восстановление плана города, изучение вавилонской архитектуры и обнаружение памятника, ставшего, по мнению нем. исследователей, прототипом Вавилонской башни. В результате

исследований были открыты сев. и юж. дворцы и храм богини Нинмах; изучены дорога процессий от ворот *Иштар* до храма Мардука, зиккурат, храм Нинурты, театр периода эллинизма; начаты обследования стен, жилых кварталов и храма Иштар. При этом были системно изучены только слои, относящиеся к периоду правления нововавилонской династии (625–539 гг. до Р. Х.); почти не обнаружено материалов старовавилонской эпохи (уровень грунтовых вод не позволил изучить нижние слои).

Новый стимул работы получили только в посл. четв. XX в., что было связано со стремлением правительства Садама Хусейна восстановить руины В. В результате работ, проведенных Германским археологическим ин-том и Главным управлением древностей Багдада, были отреставрированы дорога процессий, храмы Нинмах и Набу, выявлены структура города, главные типы зданий и черты архитектуры.

Внутренняя стена состояла из 2 кирпичных обводов с дорогой между ними. Ров вокруг нее был ок. 50 м шириной, обоими концами соединялся с Евфратом. Внешняя стена была трехслойной: над ровом с обложенным обожженным кирпичом эскарпом стояли 2 панциря стен, пространство между к-рыми заполнял строительный мусор. На стене помещался широкий крытый ход.

Город был прекрасно спланирован. Зап. и вост. половины соединял вымощенный камнем мост на 7 кирпичных опорах (123 м длиной и 5–6 м шириной). Жилые кварталы были застроены усадьбами с большими внутренними дворами и зубчатыми внешними стенами.

Наиболее важные здания стояли на вост. берегу, в более древней части (только здесь открыты слои старовавилонской и касситской эпох). Эта часть делилась главными улицами на большие районы, к-рые, судя по изученным участкам, были заняты общественными зданиями,



храмами и резиденциями знати. Главные улицы шли вдоль реки, пересекая поперечные под прямыми углами и выходя к огромным городским воротам. Т. н. дорога процессий шла от храма Мардука и зиккурата, вдоль вост. стены юж. дворца к массивным воротам Иштар, а через них — к особому «святилищу празднеств» (севернее городской стены, оно известно по текстам, но при раскопках не идентифицировано). Дорога процессий отделяла речной район, занимавший ок. четверти вост. города. Между дорогой и Евфратом располагались юж. дворец Навуходоносора II, зиккурат и храмы Мардука, Набу, Галу, Нинурты. Вдоль зап. берега, напротив главных религ. зданий в центре города, тянулись жилые кварталы. О воротах внешней стены ничего не известно, но во внутренней стене и на правом берегу, согласно описанию на клинописных табличках, их было 9.

Полностью раскопаны только ворота Иштар — арочный въезд, фланкированный 2 башнями (высота 15 м), усиленный бастионами. Их украшали изображения быков и драконов — символы Адада и Мардука. Врата трижды перестраивались в эпоху Навуходоносора II (605–562 гг. до Р. Х.), при этом каждый раз использовалась разная техника декора. Первоначально фризы были выполнены рельефом в простом кирпиче (эта часть полностью скрыта под землей); затем в поливном, но без рельефа. Последними по времени созданы знаменитые фризы из рельефного поливного кирпича, изображающие процессию чередующихся быков и драконов (ок. 150). Эти врата вывезены и смонтированы в Берлинском музее. Высокие стены дороги процессий (длина 250 м, ширина 20–24 м), к-рые продолжались от ворот к северу, были украшены в нижней части символами богини Иштар, изображениями львов, и розетками.

На участке ворот Иштар, к западу от дороги процессий, по обе стороны городской стены, стояли 2 дворца Навуходоносора II — юж. и сев. Главный юж. дворец отделяла от реки цитадель с мощными стенами (построена, согласно надписи, в правление Навуходоносора). Трапециевидный в плане, он состоял из 5 внутренних дворов. На юж. стороне главного двора помещался ком-

плекс для приемов с тронным залом. Вокруг др. дворов стояли царские апартаменты, гарем, адм. и военные здания. Во дворце сохранилось много надписей: на кирпиче эпохи Навуходоносора сохранились надписи названий дворцов и храмов, а в кладку вставляли особые глиняные таблички с указаниями последующим правителям обновлять постройки.

С юж. дворцом связана история открытия висячих садов, к-рые покоились на высоких каменных уступах, державших грунт с экзотическими растениями. Когда в его северо-вост. углу было расчищено 14 сводчатых подземных помещений с необычно толстыми стенами и шахтой, нем. ученые решили, что это сооружение для механического подъема воды на большую высоту, и объявили, что нашли основание знаменитых садов, названных Геродотом в числе 7 чудес света. Ранняя греч. традиция приписывала их сооружение царице Семирамиде, а эллинистический историк Берос — Навуходоносору II, якобы построившему их для одной из своих жен как напоминание о ее родных местах в горной Мидии. Однако и план здания, и найденные в нем таблички с перечислением выдаваемых продуктов свидетельствуют о том, что оно служило хранилищем. Висячие сады могли помещаться на террасах цитадели или зиккурата.

Второй дворец стоял за городской стеной на особом выступе, обведенный общим со стеной каналом. Он возник в конце правления Навуходоносора II и знаменит своим «музеем», где обнаружены собранные царем древности, в т. ч. клинописные таблички. Там же найдена стела персид. царя Дария I, показывающая, что «музей» сохранялся при *Ахеменидах*.

Третий, т. н. летний, дворец открыт под холмом Бабил, на крайней сев. оконечности города, там, где стена подходила к Евфрату. От дворца осталось только основание высотой 18 м.

Хорошо изучена религ. архитектура, наиболее яркое проявление вавилонской культуры в целом. Храмы не были стандартны, но имели близкую планировку: квадратный или прямоугольный внутренний двор, обычно с пилястрами или контрфорсами, окружали комнаты, возможно, в 2 уровня. На короткой стороне помещалась анфилада из

2–3 помещений, с проходом по центральной оси. Статуя божества стояла в последнем из них, на подиуме. К основному блоку иногда добавляли комнаты для жрецов.

Впервые упоминаемое в старовавилонских текстах главное святилище В.— Эсагила находится примерно в километре южнее юж. дворца, под самым большим холмом (раскопан не полностью). Это было квадратное здание, каждая сторона которого имела длину 420 м. В его комплекс входило неск. святилищ, главное из к-рых, храм Мардука, стояло на западе, проходом в храм служили ворота в фасаде с башнями. Согласно надписи, Навуходоносор II «покрыл сверкающим золотом» и «заставил сиять подобно Солнцу» ее целлу. Раскопаны и реставрированы также храмы богинь Иштар, Нинмах, хорошо сохранившийся храм Набу и др. Единое целое с Эсагилой составлял расположенный к северу от нее семиступенчатый зиккурат Этеменанки (храм краугольного камня неба и земли) высотой 91 м. Он считался в древности одним из 7 чудес света. На вершине башни, куда вела наружная лестница, располагалось святилище Мардука, облицованное глазурованными кирпичами, стены и потолки его были покрыты золотом и украшены драгоценными камнями. От него осталось только квадратное основание из неск. рядов кирпича (остальное уничтожено царем *Ксерксом I* в V в. до Р. Х. или вторично использовано для построек).

Время правления Ахеменидов, Селевкидов и парфянский период представлены случайными находками. В сев. части городища открыто неск. домов эпохи Ахеменидов, в юж.— большое здание с колоннами, к к-рому примыкает стоя. Холм мусора, оставленного после расчистки руин зиккурата войсками Александра Македонского, сохранялся до начала реставрации кон. XX в. Нек-рое влияние греч. культуры подтверждают театр и гимнасий в вост. части города (в наст. время отреставрированные), а также большое количество погребений со статуэтками из глины и алебаstra эллинистического времени.

Официально Вавилон перестал быть столицей с постройкой Селевком I Никатором Селевкии на р. Тигр и переселением туда жителей Вавилона, но город оставался





важным религ. и культурным центром. Клинописные таблички указывают, что обряды в Эсагиле совершались еще в 93 г. до Р. Х. При Селевкидах перестраивались театр и гимнасий. Последний памятник древнего Вавилона, клинописный астрономический текст, датируется 75 г. по Р. Х.

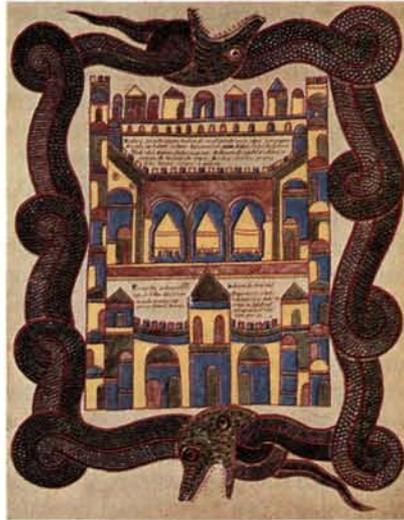
Поселение продолжало существовать и в I тыс. по Р. Х., о чем говорят постройки эпохи *Сасанидов*, обнаруженные к северо-западу от юж. дворца. Видимо, до основания соседней Хиллы в XI в. оно сохранялось на большом холме Амран.

Ранние слои Вавилона изучены очень плохо. Они восходят к третьей династии Ура (2111–2003 гг. до Р. Х.) (впервые упомянут в связи с сооружением храма в аккад. эпоху, кон. III тыс. до Р. Х.). Однако в центральной части Вавилона изучены неск. домов эпохи касситских царей (XVI–XII вв.) и ямы для обжига керамики с глазурованной поверхностью.

Лит.: *Koldewey R.* The Excavations at Babylon. L., 1914; *idem.* Das wiedererstehende Babylon. Lpz., 1925⁴, 1990⁵; *Unger E.* Babylon: Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier. B., 1931, 1970; *Saggs H. W.* The Greatness that was Babylon. N. Y., 1962; The Archaeological Revival of Babylon Project // *Sumer*. 1979. Vol. 35; *Oates J.* Babylon. L., 1979², 1986; *Ллойд С.* Археология Месопотамии: Пер. с англ. М., 1984; *Vicari J.* Les ziggurats de Tchogazanbil (Dur-Untash) et de Babylone // *Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques*. Leiden, 1985. P. 47–57; *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früherer Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne: Colloq. d. Deutschen Orient-Ges.*, 1998, Berlin / Hrsg. J. Renger. Saarbrücken, 1999; *Mieroop M., van de.* Reading Babylon // *AJA*. 2003. Vol. 107. N 2. P. 257–275 [Bibliogr.].

Л. А. Беляев

Вавилон в Библии. В Свящ. Писании названия г. Вавилон и носящей его имя державы получают глубокое символическое значение и воспринимаются как олицетворение зла во вселенском масштабе, но иногда — как орудие Промысла Божия. Первые упоминания есть в рассказах кн. *Бытие* о начальной истории человечества, где они связаны с человеческой гордыней, доходившей до богоборчества. Согласно Быт 10. 8–10, Вавилон входил в царство внука Хама *Нимрода*, к-рый «начал быть силен на земле». Быт 11. 1–9 повествует о намерении людей построить башню до небес с целью «сделать себе имя» и о разрушении Господом этого предприятия путем смешения языков (см. Ва-



Вавилон. Миниатюра из Толкования на Апокалипсис св. Севера. Сер. XI в. (BNF. Ms. Lat. 8878. F. 217r)

вилонская башня). Место строительства башни получает название Вавилон (евр. בבל, библейская этимология возводит это название к глаголу בבל — смешивать).

В повествованиях библейских книг (прежде всего пророческих) о войнах Вавилона с Иудейским царством VII–VI вв. до Р. Х. и переселении евреев в этот город он предстает как носитель зла. Подчеркиваются его гордость и дерзкая самоуверенность (Ис 47. 7, 10; Авв 1. 11), стремление уравнивать себя с небожителями и уподобиться Всевышнему (Ис 14. 12–13; ср.: Иер 51. 53), восстание «против Господа, против Святаго Израилева» (Иер 50. 29), жестокость (4 Цар 25. 6–7; 2 Пар 35. 17; Иер 52. 10–11; Пс 136. 7), идолопоклонство (Иер 51. 44, 47, 52; ср.: Ис 46. 1) и чародейство (Ис 47. 12). Однако усиление Вавилона входит в Божественный промысл. Именно Господь дает его царю меч (Иез 30. 24–25) и предает в его руки Иудею и окружающие ее царства (Иер 23. 1–10; 27. 1–7). Вавилон — посланная Богом чаша «с вином ярости», к-рую должны испытать все народы (Иер 25. 15–29; 51. 7), молот, к-рым Господь поражает людей и разоряет царства (Иер 51. 20), орудие суда Божия над ними и прежде всего над осквернившей себя многочисленными грехами Иудеей. Сопrotивление ему бесполезно и богопротивно, а те пророки, к-рые возвещают скорое избавление от него, суть лжепророки (Иер 27–29).

Уделом жителей Иудеи становится вавилонское пленение на преду-

смотренное Господом время (70 лет по Иер 25. 11; 29. 10; 2 Пар 36. 21), и именно уведенные в плен евреи будут, согласно слову пророка, народом Божиим и наследниками обетований (Иер 24). По прошествии предопределенного Господом времени В. подходит к своему историческому краху, и исход из города для очистившихся испытанием иудейских пленников становится возможным. Пророки торжественно призывают к исходу из Вавилона (Ис 48. 20; 52. 11; Иер 50. 8; 51. 6), слово об освобождении из плена для народа Божия оказывается утешением (Ис 40. 1–2) и благовещием (Ис 40. 9; 52. 7). Для самого же города наступает время суда, его ожидает полное разрушение (Ис 13; 14. 6–27; 21. 1–10; 47; Иер 50–51). В пророческом описании этого суда сильны эсхатологические и мессианские черты. Персид. царь *Кир*, через к-рого Вавилон постигает Божия кара, прямо именуется «помазанником» Господа (Ис 45. 1–6; ср. Ис 41. 1–5), а падение Вавилона будет означать наступление «лета Господня благоприятного и дня мщениа Бога» (Ис 61. 1–3), «дня Господня» (Ис 13. 6–13).

В Книге пророка Даниила тема роли Вавилона в мировой истории занимает важное место, вавилонский царь Навуходоносор представлен как гордый идолопоклонник, однако он неоднократно вынужден признать величие Бога иудеев и смириться перед Ним (Дан 2–4). В видении (Дан 2) царство Навуходоносора предстает как одна из мировых держав, сменяющих друг друга перед установлением вечного царства Бога Небесного.

В НЗ имя этого города связано с представлением о вавилонском пленении как одном из важнейших событий Свящ. истории ВЗ, а также служит апокалиптическим символом богоборческой империи, на уничтожение к-рой надеются христиане. Евангелист Матфей в родословии Иисуса Христа (Мф 1. 1–17) понимает событие вавилонского плена как важнейшую веху Свящ. истории: время от Авраама до Христа разделено евангелистом на 3 периода: от Авраама до Давида, от Давида до переселения в Вавилон, от переселения в Вавилон до Христа. Несмотря на катастрофу плена Бог исполнил свои обетования о Мессии. Значение вавилонского плена в истории народа Божия подчеркива-





ется в речи первомученика *Стефана* перед синагегоном: цитируя Ам 2. 25–27 (LXX), вместо переселения «далее Дамаска» Стефан говорит о переселении «далее Вавилона» (Деян 7. 42–43).

Смысл заключительных слов 1 Петр 5. 13 («приветствует вас избранная, подобно вам, церковь в Вавилоне и Марк, сын мой») некое время был предметом споров. Против отнесения этих слов к месопотамскому Вавилону говорит отсутствие к.-л. церковного предания, связывающего апостолов *Петра*, *Силуана* (1 Петр 5. 12) и *Марка* с этой областью, а также тот факт, что в правление имп. *Клавдия* (41–54 гг.) евреи были изгнаны из Вавилона, что ограничивало там возможности для апостольской проповеди (*Ios. Flav. Antiq. XVIII* 9. 5–9). Более обосновано мнение, согласно которому в 1 Петр 5. 13 говорится о Вавилоне в Египте, близ Ст. Каира. Но хотя древнее церковное предание и связывает ап. Марка с Египтом (*Euseb. Hist. eccl. II*), о пребывании ап. Петра в Египте ранние источники не говорят. К тому же в I в. по Р. Х. егип. Вавилон был незначительным рим. укреплением и вряд ли мог быть известен «пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии» (1 Петр 1. 1–2), к к-рым обращено послание. Наибольшее распространение получил взгляд, согласно к-рому под Вавилоном в данном случае понимается Рим, где пребывание апостолов Петра и Марка твердо засвидетельствовано преданием (*Iren. Adv. haer. 3.1; Euseb. Hist. eccl. II. 14–15; VI. 14. 5–7*). Метафорическое название города, т. о., здесь указывает и на то, что христиане являются в этом мире пришельцами и странниками (ср.: 1 Петр 1. 1, 17; 2. 11), и на то, что развернувшийся гонения на христиан Рим уподобился в своем восстании на народ Божий древнему Вавилону. Такое символическое соотнесение Вавилона с Римом встречается и в иудейской апокалиптике (*syrApkBar. 67. 7; Syb. 5. 143, 158; ср.: Billerbeck. Bd. 3. S. 816*). Оно же характерно для Откровения Иоанна Богослова (Откр 14. 8; 16. 19; 17. 5), где имя Вавилон прямо названо «тайной» (μυστήριον), что подчеркивает его символизм (18. 2, 10, 21). В представлении как вселенская столица зла: «великий город, царствующий над земными царями», «великая блуд-

ница», «сидящая на звере багряном», «облеченная в порфиру и багряницу», «упоенная кровью святых», с к-рой «любодействовали цари земные» и «от великой роскоши» к-рой «разбогатели купцы земные». Этому городу Тайнозритель противопоставляет «святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба» (21. 1–22. 5; ср.: Иез 40–48). На Рим указывают и «семь гор, на которых сидит жена» (Откр 17. 9). В древней Церкви этот взгляд высказывал *Тертуллиан* (*Adv. Marc. 3. 13*), в посл. блж. *Иероним* и блж. *Августин*, за ними вся зап. традиция до Эразма Роттердамского и Ж. Кальвина, к-рые отвергли такое понимание (ср.: *Andr. Caes. Apos. 53*). Этот великий город ожидает суд Божий, вызывающий всеобщий плач «царей», «купцов» и «корабельщиков», и ликование «неба, святых апостолов и пророков» (Откр 18). В описании суда налицо явные аллюзии на ветхозаветные тексты, связанные с падением Вавилона, напр. возглас «пал, пал Вавилон» (Откр 14. 8; 18. 2; ср.: Ис 21. 9), призыв к народу Божию выйти из Вавилона (Откр 18. 4; ср.: Ис 48. 20; 52. 11; Иер 50. 8; 51. 6), указание на золотую чашу в руке «великой блудницы» (Откр 17. 4; ср.: Иер 51. 7). Эсхатологический образ Вавилона из Апокалипсиса соотносится с образом Рима именно в аспекте богоборческой гордыни, а потому под ним не может подразумеваться прекратившая свое историческое существование рим. государственность, отношение к ней первых христиан было вполне лояльным.

Лит.: *Четыркин В. В.* Апокалипсис св. ап. Иоанна Богослова: Исагогич. исслед. Пг., 1916; *Kuhn K. G.* Βαβυλών // TWNT. Bd. 1. S. 512; *Hunzinger C. H.* Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1. Petrusbriefs // Gottes Wort und Gottes Land: H.-W. Hertzberg zum 70. Geburtstag / Hrsg. H. Rewentlow. Gött., 1965. S. 67–76; *Uhlig S.* Die typologische Bedeutung des Begriffes Babylon // Andrews Univ. Seminary Stud. Berrien Spring (Mich.), 1974. Vol. 12. P. 112–125; *Beauvery R.* L'Apocalypse au risqué de la numismatique: Babylone, la grand prostituée et le sisième roi Vespasien et la déesse Rome // RB. 1983. T. 90. P. 242–261; *Thiede C. P.* Babylon, der andere Ort: Anm. zu 1 Petr. 5. 13 und Apg 12. 17 // Biblica. 1986. Bd. 67. S. 532–538; *Reimer D. J.* The Oracles Against Babylon in Jeremiah 50–51: A Horror Among the Nations. San Francisco (Calif.), 1993.

А. С. Небольсин

ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ, важнейший эпизод из рассказа о древнейшем человечестве в кн. *Бытие*

(11. 1–9). Согласно библейскому повествованию, потомки Ноя говорили на одном языке и поселились в долине *Сеннаар*. Здесь они начали строительство города и башни, «высотой до небес, сделаем себе имя, — говорили они, — прежде нежели [в МТ «чтобы не»] рассеемся по лицу всей земли» (Быт 11. 4). Однако строительство было пресечено Господом, Который «смешал языки». Люди, переставшие понимать друг друга, прекратили строительство и рассеялись по земле (Быт 11. 8). Город получил название «Вавилон». Т. о., рассказ о В. б. (Быт 11. 9) строится на созвучии древнеевр. названия «Вавилон» (בבל, *bābel*) и глагола «смешивать» (בלל, *bālal*). По преданию, строительством В. б. руководил потомок Хама *Нимрод* (*Ios. Flav. Antiq. I 4. 2; Epiph. Adv. haer. I 1. 6*).

Библейское повествование о В. б. дает символическое объяснение причины появления разнообразия языков мира, к-рое может быть соотнесено и с совр. пониманием развития языков человечества. Исследования в области исторического языкознания позволяют сделать заключение о существовании единого праязыка, условно названного «ностратическим»; из него вычленились индоевроп. (яфетические), хамито-семитские, алтайские, уральские, дравидийские, картвельские и др. языки. Последователями этой теории были такие ученые, как В. М. Иллич-Свитыч, И. М. Дьяконов, В. Н. Топоров и Вяч. Вс. Иванов. Кроме того, рассказ о В. б. является важным указанием на библейское понимание человека и исторического процесса и, в частности, на вторичность для человеческой сущности разделения на расы и народы. В дальнейшем эта идея, выраженная в др. форме у ап. Павла, стала одной из основ христ. антропологии (Кол 3. 11).

В христ. традиции В. б. — символ, во-первых, гордыни людей, считающих возможным своими силами достичь неба и имеющих в качестве главной цели «сделать себе имя», и, во-вторых, неизбежности наказания за это и тщеты человеческого разума, не освященного Божественной благодатью. В даре сошествия Св. Духа в день Пятидесятницы рассеянное человечество получает некогда утраченную способность полного взаимопонимания. Антитезу





В. б. представляет чудо основания Церкви, к-рая соединяет народы Духом Святым (Деян 2. 4–6). В. б. также является прообразом совр. технократии.

Образ «города и башни» в кн. Бытие отразил целый комплекс мифологических универсалий, напр., идею «центра мира», к-рым должен был стать построенный людьми город. Исторически засвидетельствованные храмы Месопотамии действительно выполняли эту мифологическую функцию (*Oppenheim*. P. 135). В Свящ. Писании строительство В. б. описано с позиций Божественного Откровения, в свете к-рого оно есть прежде всего выражение человеческой гордыни. Др. аспектом рассказа о В. б. является указание на перспективы прогресса человеческой цивилизации, и в то же время в библейском повествовании присутствует отрицательное отношение к урбанизму месопотамской цивилизации (*Nelis J. T. Col.* 1864).

Образ В. б., несомненно, обнаруживает параллели с месопотамской традицией храмового строительства. Храмы Месопотамии (зиккураты) представляли собой ступенчатые сооружения из неск. террас, расположенных одна над др. (их число могло достигать 7), на верхней террасе находилось святилище божества (*Parrot*. P. 43). Свящ. Писание точно передает реалии именно месопотамского храмового строительства, где в отличие от большинства др. гос-в Др. Переднего Востока в качестве основного материала использовались высушенный на солнце или обожженный кирпич и смола (ср.: Быт 11. 3).

Во время активного археологического изучения Др. Месопотамии было сделано множество попыток найти т. н. «прообраз» В. б. в одном из раскопанных зиккуратов, наиболее обоснованным можно считать предположение о вавилонском храме Мардука (*Jacobsen*. P. 334), к-рый имел шумер. название «e-temen-an-ki» — храм краеугольного камня неба и земли.

Найти остатки В. б. пытались уже в XII в. Вплоть до кон. XIX — нач. XX в. с ней отождествляли 2 зиккурата, в Борсиппе и Аккар-Куфе, на месте древних городов, находившихся на значительном расстоянии от Вавилона (в описании Геродота город имел столь большие размеры,

что мог включать оба пункта). С зиккуратом в Борсиппе В. б. отождествляли раввин Бенджамин из Туделы, дважды посетивший Вавилонию (между 1160–1173), нем. исследователь К. *Нибур* (1774), англ. худож. Р. Керр Портер (1818) и др. В Аккар-Куфе В. б. видели немец Л. Раувольф (1573–1576), купец Дж. Элдред, описавший в кон. XVI в. руины «башни». Итал. путешественник Пьетро делла Валле, составивший первое подробное описание города Вавилона (1616), считал В. б. самым сев. из его холмов, к-рый сохранял древнее название «Бабил». Попытки найти В. б. в одном из 3 теллей — Бабиле, Борсиппе и Аккар-Куфе — продолжались до кон. XIX в.

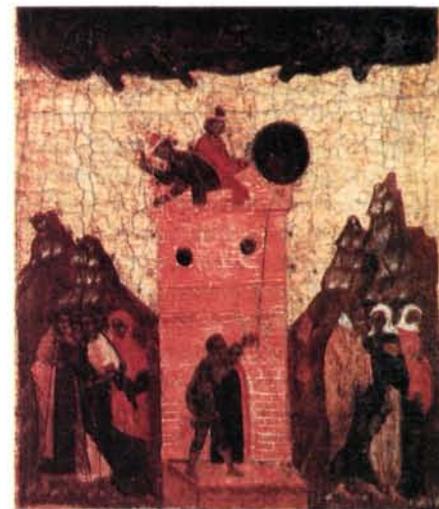
В нач. XX в. границы Др. Вавилона были выявлены и соседние города уже не воспринимались как его части. После раскопок К. Дж. Рича и Х. Рассама в Борсиппе (городище Бирс-Нимруд, 17 км юго-западнее Вавилона, II–I тыс. до Р. Х.) стало ясно, что в связи с В. б. речь не может идти о ее зиккурате, входившем в храм богини Набу (старовавилонский период — 1-я пол. II тыс. до Р. Х.; перестройка в нововавилонский период — 625–539). Г. К. *Ройлинсон* отождествил Аккар-Куф с Дур-Куригальзу, столицей царства касситов (30 км к западу от Вавилона, основан в кон. XV — нач. XIV в., уже в XII в. до Р. Х. оставлен жителями), что исключило возможность его зиккурат, посвященный богу Энлилю (раскопан в 40-х гг. XX в. С. Ллойдом и Т. Бакиром), считать В. б. Наконец, раскопки Бабиля, самого сев. из холмов Вавилона, показали, что он скрывает не зиккурат, а один из дворцов Навуходоносора II.

Найти В. б. внутри Вавилона было одной из задач, поставленных перед герм. экспедицией Р. *Кольдвейя* (1899–1917). В центральной части города были открыты остатки фундаментной платформы, к-рые в 1901 г. отождествили с основанием зиккурата Этеменанки. В 1913 г. Ф. Ветцель осуществил зачистку и обмеры памятника. Его материалы, опубликованные в 1938 г., стали основой новых реконструкций. В 1962 г. Ветцель завершил исследования памятника, а Х. Шмид провел детальный анализ собранных за столетие материалов и опубликовал (1995) новую, более обоснованную периодизацию и реконструкцию зиккурата Этеменанки.

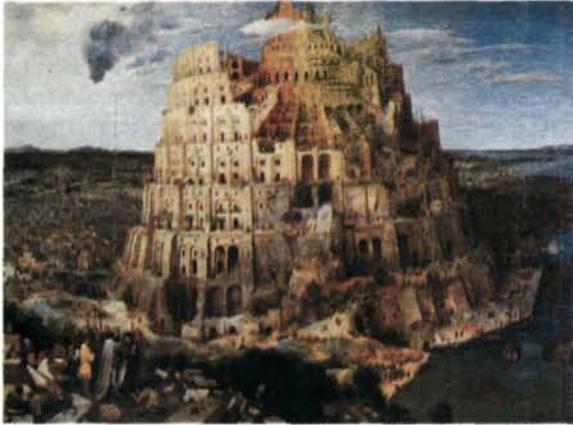
Иконография. Библейский рассказ о строительстве и разрушении В. б. был проиллюстрирован уже в раннехрист. период. Самое раннее сохранившееся изображение находится в лондонской рукописи кн. Бытие (*Cotton Genesis*. London. Otho. B. VI. Fol. 14, 14v, 15, кон. V — нач. VI в.). В ее миниатюрах и в повторяющихся их мозаиках ц. Сан-Марко в Венеции (XII в.) представлено также и разделение людей (разделение языков) после разрушения башни. В визант. иллюминированных Октатевхах, как правило, присутствует сцена разрушения В. б. (*Vat. gr. 747*. Fol. 33v, XI в.; *Vat. gr. 746*. Fol. 61v, XII в.). Наряду с иллюстрациями книг Свящ. Писания строительство В. б. («Столпотворение») как один из важнейших эпизодов всемирной истории изображается в миниатюрах средневек. сочинений исторического содержания: христианской топографии Космы Индикоплова, хронографах, палях, получивших широкое распространение в древнерус. книжности. В мозаиках Сан-Марко В. б. изображена в виде сооружения на прямоугольном основании; в лицевых списках Христианской топографии Космы Индикоплова (напр. РНБ. ОЛДП. F 91. Л. 25 об., нач. XVI в.) она имеет вид граненой башни с окошками и расширенным верхом; в иллюстрациях лицевой Псковской Пален (ГИМ. Син. 210. Л. 65, 65 об., 1477 г.) представлено строительство В. б. (в виде столпа) и разрушение ее. В этих сценах обычно изображаются строители с различными инструментами, несущие носилки с камнем, выверяющие по отвесу кладку.

Из книжной иллюстрации сцена сооружения В. б. попала на иконы «Св. Троица в деянии» (напр. икона сер. XVI в., ГРМ): башня имеет вид восьмигранника с открытым верхом, перед ней отдающий приказания строителям царь

Строительство Вавилонской башни. Клеймо иконы «Св. Троица в деянии» из Благовещенского собора в Сольвычегодске. XVI в. (СИХМ)



Нимрод, в небесном сегменте — Господь. В западноевроп. искусстве изображение В. б. встречается в иллюстрациях Библии, Псалтирей, мировых хрониках, на средневек. картах, в настенных росписях и витражах, а также в станковой живописи (напр., «Вавилонская башня» худож. П. Брейгеля старшего, 1563, Художественно-исторический музей, Вена). Помимо прямоугольной, многогранной или круглой формы В. б. может иметь вид ступенчатого сооружения



(напр., на фресках ц. Санта-Мария Новелла во Флоренции, сер. XIV в.) или спиралевидной пирамиды (как у П. Брейгеля).

Лит.: Unger E. Der Turm zu Babel // ZAW. 1927. Bd. 45. S. 162–171; Dombart T. Der Stand der Babelturmsproblem // Klio. 1927. Bd. 21. S. 135–174; Gressmann H. The Tower of Babel. N. Y., 1928; Wetzel F., Weisbach F. H. Das Haupttheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki. Lpz., 1938. (Osnabrück, 1967); Vincent L.-H. De la tour de Babel au temple // RB. 1946. T. 53. P. 403–440; Parrot A. Ziggurat et tour de Babel. P., 1949; Baur G. F., Mauville A. The Tower of Babel // Priestly Studies. 1953. Vol. 21. P. 84–106; Протасьева Т. Н. Псковская Палая 1477 г. // ДРИ. М., 1968. [Вып.:] Искусство Пскова. С. 97–108; Nelis J. T. Tour de Babel // Dictionnaire Encycl. de la Bible. Tournhout, 1987. Col. 1864; Jacobsen T. Babel // IDB. Vol. 1. P. 334; Oppenheim A. L. Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilisation. Chicago, 1977 (рус. пер.: Оппенгейм А. Л. Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1980); Vicari J. Les ziggurats de Tchoga-Zanbil (Dur-Untash) et de Babylone // Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques. Leiden, 1985. P. 47–57; Кленгель-Брандт. Вавилонская башня: Легенда и история: Пер. с нем. М., 1991; Allinger-Сsollich W. Birs Nimrud II: «Tieftempel» — «Hochtempel»: Vergleichende Studien Borsippa-Babylon // Babylonische Mitteilungen. 1998. Bd. 29. S. 93–330; Schmid H. Der Tempelturm Etemenanki in Babylon. Mainz, 1995; Albrecht S. Der Turm zu Babel als bildlicher Mythos: Malerei — Graphik — Architektur // Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne / Hrsg. J. Renger. Saarbrücken, 1999. S. 553–574.

С. М. Воробьев, Л. А. Беляев,
Н. В. Келивидзе

ВАВИЛОНСКАЯ РЕЛИГИЯ — см. Шумеро-аккадская религия.

ВАВИЛОНСКИЕ ОТРОКИ, традиц. наименование друзей прор. Даниила, к-рые были спасены Богом от сожжения в печи в период вавилонского плена при царе Навуходоносоре.

История В. о. в Ветхом Завете.

В библейском повествовании каждый из В. о. имеет парные имена:

Анания (Седрах) (евр. *hānanyā* — милость Яхве, евр. *šadraq* — повеление [бога] Аку (возможно, происходит от имени бога

Вавилонская башня.

1563 г. Худож. П. Брейгель

(Художественно-исторический музей, Вена)

Мардука — покровителя Вавилона), Мисаил (Мисах) (евр. *mišā'el* — кто как Бог; *mēšaḳ* — кто как Аку) и Азария (Авденаго)

(*āzaryā* — помощь Яхве; *ābed nēgō*, от аккад. *abad-nabu* — служитель, раб [бога] Набу). Употребление этих имен В. о. определено различной коммуникативной ситуацией в повествовании: вавилонские имена звучат либо из уст вавилонян — Ас-



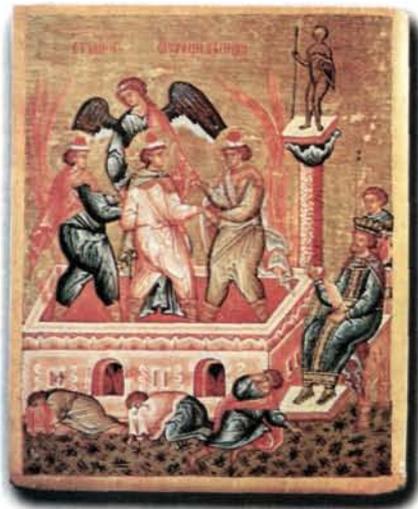
феназа (1. 7), Навуходоносора (1. 49; 3. 14, 26, 28, 29, 30), халдеев-доносчиков (3. 12), либо в контексте отношений с ними (2. 49; 3. 13, 16, 19, 20, 22), в то время как в связи с Даниилом (от лица повествователя) они называются евр. именами (1. 11, 19; 2. 17). Возможно, наиболее частое повторение вавилонских имен в рассказе о спасении в огненной печи является риторическим приемом (Р. Сохон). Искажение вавилонских форм имен скорее всего является намеренно-ироническим, с целью противопоставить вавилонскую религиозно-культурную традицию иудейской.

Анания, Мисаил и Азария вместе с Даниилом были избраны начальником евнухов Асфеназом из числа знатных иудеев (по преданию, они были потомками царя Езекии), и к ним относилось пророчество Ис 39. 7 (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 93b; Hieron. In Is. 39; Orig. In Math. 15. 5) о службе при царском дворе, когда они получили, как и Даниил, новые имена в знак зависимости от победителей-вавилонян и их божеств. В течение трехлетнего периода воспитания и обучения при дворе халд. (арам.) языку и книжности они воздерживались от употребления пищи с царского стола и, хотя вкушали лишь овощи и воду, красотой и здоровьем превосходили др. придворных отроков (Дан 1. 3–20). По окончании воспитания Даниил и В. о. стали служить при дворе Навуходоносора. Даниил накануне данного ему откровения о царском сне обратился к Анании, Мисаилу и Азарии, «чтобы они просили милости Бога небесного об этой тайне» (Дан 2. 17–19), а после того как Даниил открыл и истолковал сон, Навуходоносор по его просьбе поставил В. о. «над делами страны Вавилонской» (Дан 2. 49).

Повелев соорудить на поле Деир (Дурá — равнина на юго-востоке от Вавилона) золотого истукана, Навуходоносор задумал его тор-

«Три отрока в печи огненной». Клеймо двери в жертвенник из церкви с. Семёновское Московской обл. Нач. XVII в. (ЦМуАР)

жественное открытие, на к-ром должны были присутствовать все царские чиновники. При звуках муз. инструментов все жители страны под страхом ввержения в раскаленную печь должны были поклониться золотому идолу (Дан 3. 1–11). В. о. не исполнили царское повеление, открыто исповедили свою веру в Бога, отказавшись служить местным богам и поклониться золотому истукану. По приказанию царя они были связаны и брошены в раскаленную печь, при этом от огня погибли исполнители казни (Дан 3. 12–23). Спасенные сошедшим в печь ангелом, В. о. вместе с ним ходили среди огня несвязанными и неповрежденными (Дан 3. 91–92). Тогда Навуходоносор благословил



«Три отрока в печи огненной».
Икона. Нач. XVI в.
(НГОМЗ)

Бога Седраха, Мисаха и Авденаго и даже запретил Его поругание, назначив принятое для Вавилонии наказание за богохульство — смертную казнь и разрушение жилища, и возвысил В. о. в своей стране, поставив их начальствовать над всеми иудеями, жившими в империи (Дан 3. 95–97 по LXX).

В греч. тексте LXX и в переводе *Феодотиона*, послуживших источником для большинства др. церковных переводов, в т. ч. церковнослав. и рус. (в Синодальном издании), рассказ о В. о. более пространный, чем в евр. МТ: присутствуют 2 больших поэтических отрывка с предваряющими их прозаическими фразами и заключением (Дан 3. 24–90). Эти же отрывки содержатся и в сир. тексте Гекзапл Оригена. В нек-рых греч. рукописях они имеют особые надписания: «молитва Азарии» (греч. *Προσευχή Ἀζαρίου*) и «Песнь трех отроков» («Ὑμνος τῶν τριῶν παιδῶν» (напр., в Туринской Псалтири) или «Песнь отцов наших» («Ὑμνος τῶν πατέρων ἡμῶν») (напр., в *Александрийском кодексе*; см. также в сочинении арм. католикаса *Ованнеса III Одзнецца* (718 г.) (*Сопубеаре F. C. Rituale armenorum*. Oxf., 1905. P. 497)). В копт. традиции песнь В. о. известна как «гимн трех святых» (*Schneider*. S. 55).

Вопрос об аутентичности той части рассказа о В. о., к-рая содержится только в греч. тексте (Ер. ad Africanum. 2 // PG. 11. Col. 49–52), одним из первых затронул *Ориген*. Он так же, как и святители *Афанасий Александрийский* и *Кирилл Иеру-*

салимский, отстаивал подлинность фрагментов. Блж. *Иероним* включил их в свой перевод Библии, отметив, что они отсутствуют в евр. тексте (*Prologus in Danihele propheta // Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttg., 1994⁴. P. 1341). Полихроний, брат Феодора Мопсуестийского, отказался комментировать эти отрывки, поскольку они не входят ни в евр., ни в сир. Библию, однако позднее они были включены в текст *Пешитты*. Несторианская и малабарская христ. традиции также признают каноничность этих текстов; они вошли в саидский, эфиопский, старолатинский и др. переводы Свящ. Писания (*Daubney*. P. 71–72).

Вопрос о существовании этих вставок, как и об их первоначальном языке в домасоретском евр. тексте Книги пророка Даниила, остается открытым. Исходя из того, что повествовательный фрагмент, находящийся в переводах между поэтическими текстами, вполне «вписывается» в МТ после ст. 23, а ст. 24 относится скорее ко 2-му, чем к 1-му из них, и отчасти дублирует ст. 51, исследователи предположили, что молитва Азарии была вставлена в греч. текст позднее, чем песнь В. о. (напр., Г. Ян в свою реконструкцию первоначального евр. текста (Lpz., 1904) включил стихи 28 и 49–51 по тексту LXX). Вескими аргументами в пользу поздней вставки этих отрывков является отсутствие их в Кумранских рукописях (напр., 1QDan^b (1Q72), 50–68 гг. по Р. X.). Иосиф Флавий излагает историю В. о., не упоминая текстов, содержащихся в греч. версии (*Ios. Flav. Antiq.* X 10. 5). Их также нет и в толкованиях на Книгу пророка Даниила у нек-рых отцов Церкви (свт. Иоанна Златоуста, прп. Ефрема Сирина и др.).

Если в XIX в. одни исследователи (Й. В. Ротштайн, Г. Б. Суит) считали возможным семит. происхождение песни В. о., а др. (Б. Ф. Уэсткотт, Э. Шюрер, О. Фрицше) предпочитали говорить о греч. истоках этого текста, то совр. исследователи склоняются к мнению, что оба поэтических отрывка в Дан 3 переведены с неизвестных ныне евр. оригиналов (Дж. Коллинз).

Молитва Азарии по своей структуре является типичной для ВЗ (*Giraud* C. *La struttura letteraria della preghiera eucharistica*. R., 1981. P. 132, 156 (AnBibl.; 92)): ст. 26 содержит славословие имени Божия

(ср.: 1 Пар 29. 10; Пс 118. 12; Тов 3. 11; 8. 5, 15; 11. 14); стихи 27–32 представляют собой анамнетическую часть с исповеданием праведности путей Господних и покаянием за грехи; стихи 34–45 — эпиклетическая часть, содержащая прошение к Богу не оставлять Свой народ, воспоминание завета с Авраамом (в ст. 36), признание своей ничтожности и прошение принять духовную жертву, избавить страдающих, пристыдить врагов и прославить Свое имя (конечное славословие) (ст. 45). Переход между отдельными частями осуществляется с помощью формулы «И ныне» (стихи 33, 41). По содержанию молитва Азарии напоминает молитвы Соломона (3 Цар 8. 46–51) и Даниила (Дан 9).

Молитва Азарии, согласно мнению мн. исследователей, по своему характеру выходит за рамки ситуации, она скорее является не прошением о спасении самих В. о., а исповеданием и просьбой о милости для всего Израиля, встречающимися в др. местах ВЗ (Дан 9; Езд 9; Неем 9) и апокрифической литературе. Богословская идея этой молитвы близка по концепции к кн. Второзаконие (страдание есть следствие греха, а избавление — результат покаяния). В Книге пророка Даниила страдание является следствием верности и требует не столько покаяния, сколько терпения — Коллинз).

Песнь трех отроков в большей степени соответствует контексту повествования — это призыв ко всему творению благословить и славить Господа (ср. Пс 135), повелевающего и огню не опалить верных Ему. Она похожа на др. *библейские песни* (Исх 15, 1 Цар 2 и др.), по структуре напоминает Пс 136, по содержанию — Пс 148 и 150. Комментаторы XIX в. считали, что текст гимна является переработкой одного из указанных псалмов. Автора песни трех отроков могли вдохновить соответствующие стихи из др. книг ВЗ (Сир 43, Пс 19, Иов 38, Пс 104 и Быт 1. 1–2, 4). Песнь трех отроков состоит из многократных благословений (ст. 52–56), за к-рыми следуют еще более многочисленные призывы к разным чинам творения восславить Творца (ст. 57–90).

Основной смысл истории В. о. свидетельствует о возможности жить и достигать успеха, находясь под властью язычников и сохраняя верность Господу; по мнению нек-рых



исследователей, это может служить указанием на среду, в к-рой был создан рассказ (верхние слои иудейского общества в эллинистической диаспоре), имевший целью примером стойкости В. о. избавить верных от страха смерти (W. L. Humphreys). Даниил и В. о.— это те, к-рым Бог даровал особую мудрость (*maskilim*), а Даниилу — и особое знание, позволяющие правильно действовать в данной ситуации. О спасении В. о. от огня верой упоминают перед смертью свящ. *Маттафия* (1 Макк 2. 59), 4 Макк 16. 21, 18. 12, косвенно — автор Послания к *Евреям* (11. 34).

Нек-рые выражения в НЗ, вероятно, являются аллюзиями на тексты молитвы Азарии и песни В. о.: Мф 11. 29 (ср.: Дан 3. 87), 2 Тим 1. 18 (ср.: Дан 3. 38), Евр 12. 23 (ср. Дан 3. 86), Откр 16. 5, 7 (ср.: Дан 3. 27).

История В. о. у отцов Церкви. Упоминание о В. о. присутствует в сочинениях мч. Иустина Философа (I Apol. 46; ср.: Дан 3. 88), Климент Александрийский цитирует избранные стихи песни В. о. (в следующем порядке: 59, 58, 60, 61, 62, 63, 90), причем приводимый им текст отличается от версий LXX и Феодотиона (*Clem. Alex. Eclog. proph.* 1). По-видимому, песнь В. о. очень рано приобрела исключительно христ. звучание, в первую очередь, в связи с отождествлением ангела, сошедшего в печь к отрокам (ст. 25), с Сыном Божиим, что отразилось в переводах *Акилы* и Феодотиона, и ее текст во II–III вв. стал одним из аргументов в полемике с раввинистическим иудаизмом (см. *Teugels L. The Background of the Anti-Christian Polemics in Aggadat Bereshit // JSJ. 1999. Vol. 30. Fasc. 2. P. 178–209*). Среди христ. фресок в рим. катакомбах встречается изображение 3 юношей с воздетыми в молитве руками (*Carletti C. I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica. Brescia, 1975*; об иконографии В. о. см. *Три отрока в пещи огненной*).

Сщмч. *Ипполит Римский* посвятил В. о. 4-е видение своего Толкования на Книгу пророка Даниила (*Hipp. In Dan. II 14–38*). Он, в частности, говорит (*Ibid. II 18–19, 21*), что юноши, поддерживаемые Духом Святым, не только победили страх перед царем и наказанием, но и «не обольстились музыкальным искусством; не поддались наслаждению, получаемому от музыкальных инструментов» и «не увлеклись вави-

лонскими обольщениями». Сщмч. *Ипполит* антиномически сопоставляет усмирение огня в печи с рассечением железом Красного м. (Исх 18. 4, 8, 9) и с возвращением вспять Иордана при виде ковчега Завета (Пс 113. 3). Он сравнивает 3 отроков с прекрасными борцами (*ἀθληταί*), состязающимися ради награды (II 19, 22, 24), и, толкуя библейское повествование, подчеркивает, что Даниил «своими улыбками» и «выражением своей радости при мысли об их мученичестве» поддерживал и ободрял их (II 18). Слова о том, что «Навуходоносор исполнился ярости, и вид лица его изменился на Седраха, Мисаха и Авденаго» (Дан 3. 19), означают, что в нем, прежде боявшемся Бога, теперь стал действовать диавол (II 27). Неповрежденность в огне одежд, бывших в соприкосновении со святыми телами отроков (Дан 3. 94), служит, по *Ипполиту*, указанием на буд. воскресение нашего тленного тела, находящегося в соприкосновении со святой душой, а огонь вавилонской печи является символом вечного огня, к-рый не сможет одолеть святых и всех верующих в Бога (II 28). Молитву Азарии сщмч. *Ипполит* считает общей для 3 отроков хвалебной песнью, молитвой и исповедью в своих и отцовских грехах (II 29). Ангел, бывший с отроками в печи, — это Слово Божие, Которым Бог создал мир и Которое через отроков поведало об устройении вселенной (II 30–32). Через рассказ о В. о. и о мучениках-Маккавях *Ипполит* в условиях гонений призывает христиан быть стойкими в исповедании веры и готовыми принять мученичество ради Христа, что приведет, как и в случае с В. о. и Навуходоносором, к обращению язычников (II 35–37).

Ряд церковных писателей упоминают В. о. в своих сочинениях о молитве. Так, *Тертуллиан* приводит ее в качестве примера ветхозаветной молитвы, к-рая могла избавлять и от огня; в молитве 3 отроков, к-рую они совершали в печи, «в своих шароварах и тиграх» (*cum sarabaris et tigris suis*), говорится об ангеле, низводящем росу среди пламени (*Tertull. De orat.* 29).

Ориген сравнивает избавление отроков от пламени с победой над тяжкими искушениями с помощью молитвы; спасенный от влияния порчи человеческой жизни и от греха должен благодарить Бога не

меньше, чем отроки, почувствовавшие в огне прохлаждающую росу (*De orat.* 13). Молитва Азарии для *Оригена* является примером молитвы (*προσευχή* — прославления, хваления), одного из типов молитвы, о к-рых говорит ап. Павел в 1-м Послании к Тимофею (2. 1) (*De orat.* 14). Упоминания о В. о. встречаются также в толкованиях *Оригена* на Послание к Римлянам (*In Ep. ad Rom. I 10, II 9, VII 1*) и на Евангелие от Матфея (*In Math. 13. 2*).

Для сщмч. *Киприана Карфагенского* В. о.— праведники, исповедующие Бога даже среди пламени и огня, а их молитва — пример единодушного обращения к Богу (*Cypr. Carth. De orat. dom. 8 // PL. 4. Col. 524*). Они «и среди блистательных доказательств своих доблестей не переставали сохранять смирение и удовлетворять Господу» (*Cypr. Carth. De lapsis. 31 // PL. 4. Col. 490*).

Рассказ о В. о. также цитируют *Евсевий Кесарийский* (*Fragm. ad Dan.*), свт. *Афанасий Великий* (*Ep. pasch. X 3; Apol. contr. ar. II 71*), свт. *Кирилл Иерусалимский* (*Catech. II 18; IX 3*), свт. *Амвросий Медиоланский* (*In Luc. VII*), *Сулпиций Север* (*Chron. 2. 5. 3*), свт. *Иоанн Златоуст* (*De incompreh. V 7; In Is. VI; Ad popul. Antioch. Hom. IV, De Incarn. VI*), *Руфин Аквилейский* (*Apol. in Hieron. lib. II*), блж. *Феодорит Кирский* (*In Dan.; Ep. 146*), свт. *Епифаний Кипрский* (*Anacor. 24. 1; 25. 3–6; 117. 7*) и др.

Память В. о. В древней Церкви В. о. почитались как мученики. Известны проповеди IV–V вв. на память В. о. Псевдо-Златоуста (*PG. 56. Col. 593–600*), свт. *Кирилла Александрийского* (*PG. 77. Col. 1117*), *Феофила Александрийского* (рпк. *Vat. Copt. 62, 7*; изд.: *Homélie coptes de la Vaticane / Ed. H. de Vis. Copenhagen, 1922. Vol. 2. P. 121–157*).

В визант. традиции по крайней мере уже с V–VI вв. празднование в честь прор. Даниила и В. о. было связано с предрождественским циклом, поскольку чудесное спасение отроков понималось как прообраз Воплощения Сына Божия от Приснодевы Марии. Первоначально воспоминание В. о. совершалось в воскресенье (или за два воскресенья) перед Рождеством Христовым. Только в послейконоборческую эпоху память В. о. была закреплена за 17 дек. (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 386; но встречаются





и др. даты — напр., 19 дек. (ркп. Sinait. gr. 591 — Τσμεῖον. Σ. 129)). В др. литургических традициях (лат., копт., груз.) памяти прор. Даниила и В. о. приходится на 24 апр., 4 мая, 25 авг., 28 нояб., 11 дек., 16 дек., иногда разделены и не связаны с Рождеством Христовым (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 386). В наст. время память В. о. в правосл. Церкви совершается дважды — 17 дек. и (неявно) в *Праотец святых неделю* (за 2 воскресенья до Рождества Христова).

В кратком житии В. о. в Синаксаре К-польской Церкви сообщается, что отроки воскресли вместе со Христом, но со временем умерли (SynCP. Col. 319–320; ср. житие у Симеона Метафраста (PG. 115. Col. 372–404)). Архаичная терминология, использованная в этом тексте (праздник Рождества Христова назван «эпифанией»), может свидетельствовать о большой древности празднования в честь отроков.

При имп. Льве I (457–474) состоялось перенесение мощей из Вавилонии в К-поль. По др. преданию, гробницы прор. Даниила и В. о. находятся в Киркуке (Ирак).

Гимнография. Древнейшим визант. гимнографическим текстом, посвященным В. о., является написанный прп. Романом *Сладкопевцем* кондак 6-го гласа (акrostих: «Τοῦ θαλασσοῦ Ῥομάνου ὁ ψαλμὸς οὐτός»), состоящий из 30 иконов с припевом «Τάχυνον ὁ οἰκτίρων» (Ускори, Щедрый) (8-й кондак по изд.: SC. 45. P. 360–403). Судя по заглавию, кондак предназначался для службы в воскресенье перед Рождеством Христовым. От него в совр. минейной службе В. о. сохранился только 1-й проимий (кондак по 6-й песни канона — Χειρουργαφον εἰκόνα). Скорее всего, перу прп. Романа этот проимий не принадлежит, поскольку следом за ним идет 2-й проимий, т. е., как и в случае с *Акафистом* Пресв. Богородице, имеет место позднее добавление (Ibid. P. 344).

Память В. о. (17 дек.) в ранних рукописях Типикона Великой ц. (IX–X вв.) не имеет особых указаний, поскольку их последование пелось в Неделю святых отцов (воскресенье перед Рождеством Христовым — *Mateos*. Turisop. T. 1. P. 136); более поздние указывают тропарь 2-го гласа «Μεγάλα» (Βεῖλα:) и службу на литургии. В студийских и иерусалимских Типиконах под 17 дек. приводится соединение последований В. о. и прор. Даниила, устав службы сходен по различным Типиконам: на утрени поется «*Бог Господь*» с общим тропарем В. о. и прор. Даниила; ввиду приближения Рождества Христова на службе поется стихи-

ра Рождества; в остальной служба, как в проч. будние дни Рождественского поста. В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. ради праздника отменяются часы (ГИМ. Син. № 330, XII–XIII вв. Л. 106–107). В Евергетидском Типиконе есть замечание о стихословии 7-й библейской песни (т. е. гимна В. о.) на глас канона, если 17 дек. не приходится на воскресенье; кроме того, следует отметить наличие указаний о совершении службы, когда на 17 дек. приходится воскресный день (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 341). В московских печатных Типиконах XVII в., как и в ныне принятом в РПЦ, служба В. о. и прор. Даниила обозначена как шестеричная (см. *Знаки праздников месяцеслова*). Типикон допускает соединение 4 последований при совпадении 17 дек. с воскресеньем: на «Господи, возвах» из каждой группы подобнов В. о. и прор. Даниила по одной стихире переносится на литию; каноны пророка и В. о. поются вместе на 6 (в обычных условиях канон Минеи по уставу поется не менее чем на 4) — этот вариант применяется в Типиконе и в др. подобных случаях.

В совр. греч. Минее 17 дек. приведено еще одно последование — свт. Дионисия Нового, архиеп. Эгинского; все 3 последования (В. о., прор. Даниила, свт. Дионисия) соединены. Служба — с паремиями, литией на вечерне, степенным антифоном, прокимном и Евангелием на утрени; в конце утрени поется *великое славословие*.

Корпус песнопений, не претерпевший значительных изменений со времени введения Студийского устава, включает в себя: тропарь 2-го гласа: «Βεῖλα ἐν ἡμέραις ἰσπράβηται»; кондак 6-го гласа: «Ῥυκοπὴ σαβναγῶ Ἐβραδα νε ποχέτση»; канон 8-го гласа, творение Феофана, с акrostихом «Τρεῖς Παῖδες ὑμῶν, Δανιήλ τε τὸν μέγαν» (Три отрока твои, и даниїла великаго), ирмос: «Υὔραβ διδοεύσας ὡσεὶ ζῶραν» (Воды прошеды как живы), нач.: «Τὸν ἀναρχον Λόγον τὸν ἐκ Πατρὸς, πρὸ πάντων αἰώνων» (Безначальное слово, из оца прежде всех вѣкѣв); неск. подобнов. Канон В. о. употребляется также в Неделю св. праотец.

Служба на литургии — как в Неделю всех святых, кроме Евангелия (Лк 11. 47–12. 1). В Студийско-Алексиевском Типиконе служба на литургии иная (общая пророкам).

В гимнографических текстах образ В. о. толкуется как указание на подвиг веры (Не посяжѣши твоари вѣгомѣрѣи — ирмос 7-й песни канона на Благовещение Пресв. Богородицы), на тайну Боговоплощения (Чѣда преестѣственнаго — ирмос 8-й песни 1-го канона на Рождество Христово), на Личность Богоматери (Въ пещи отрочестѣи — ирмос 8-й песни 1-го канона на Рождество Пресв. Богородицы), как прообраз Пресв. Троицы (Трѣе отроцы въ пещи трѣцъ провѣрзавше —

ирмос 7-й песни 1-го канона понедельника 3-го гласа).

Молитва Азарии и песнь трех отроков в богослужении употреблялись с первых веков христианства. Хотя общая структура, жанровое своеобразие и содержание вполне соответствуют традициям межзаветного периода, сведений об использовании их в храмовом или синопотамском культе не сохранилось.

Отдельные стихи из песни В. о. встречаются в раннехрист. литургических текстах, напр., ст. 26 (или 52) входит в состав великого славословия, стихи 28–30 цитируются в молитве приношения иерусалимской *литургии ап. Иакова* (PO. T. 26. Fasc. 2. N 126. P. 194–195).

О литургическом употреблении гимнов В. о. говорит их включение в число библейских песен. В *Александрийском кодексе* Библии молитва Азарии и песнь трех отроков представлены как отдельные песни между молитвой *Манассии* и песнью Богородицы, в *Ватиканском кодексе* после песни Богородицы (Лк 1. 46–55) помещена только песнь трех отроков (ст. 52–90), в Туринском кодексе песнь В. о. разделена на 3 части (26–45, 52–56 и 57–90), к-рые находятся между молитвой Манассии и песнью прор. *Захарии* (отца Иоанна Предтечи), причем повествовательные фрагменты (ст. 24–25, 46–51) исключены.

Определенные свидетельства о пении гимнов В. о. за богослужением появляются со 2-й пол. IV в. По словам Руфина (345–410), песнь В. о. поется всей Церковью повсеместно и «преимущественно по праздникам» (Apol. in Hieron. lib. II 33, 35; ср. проповеди Кесария Арелатского (Serm. 69. 1. 19) и свт. Иоанна Златоуста (Quod nemo laeditur nisi a se ipso // SC. 103. P. 130–139)). Песнь В. о. фигурирует в соч. *Никиты*, еп. Ремесианского (V в.), одном из самых ранних перечней библейских песней, имевших литургическое применение, между песнью прор. Иеремии (Плач 5) и песнью Богородицы (De utilit. Hymn. 1. 9. 11 // JThSt. 1923. Vol. 23. P. 225–252; De psalmodiae bono 3 // PL. 68. Col. 373). Верекунд, еп. североафриканского г. Юнка († 552), в «Толковании на церковные песни» сообщает, что «принято петь по обычаю» песнь Азарии, к-рой нет в евр. тексте (Comment. super cantica ecclesiastica. 1. 1 // CSSL. Vol. 93. P. 3 ff.), причем в последующем построчном комментарии песнь трех отроков (ст. 52–90) им не рассматривается. К-польский Патриарх Прокл (434–446) пишет о том, что песнь В. о. поют ежедневно по всему миру (Orat. 5. 1 // PG. 65. Col. 716), а 4-й Толедский Собор (633 г.) отмечает, что пение на воскресных службах и на праздники мучеников песни В. о. является «древним обычаем», принятым во всем мире (Concil. Tolet. IV. can. 14 // PL. 85. Col. 297).





Песнь трех отроков на пасхальной службе, по-видимому, является одним из древнейших церковных установлений (см. праздничные послания свт. Афанасия Александрийского († 373) (Ер. 4. 1, 6, 11, 10. 3 // PG. 26. Col. 1377, 1388, 1398), проповеди свт. Кирилла Александрийского (Hom. pasch. 18. 2, 21. 4), свт. Зенона Веронского (IV в.) (De Dan. in Pasch. 1 // PL. 11. Col. 523)).

В Иерусалиме и К-поле вечером в *Великую субботу* с пением песни трех отроков в храм входили епископ и новокрещенные (Bertonière. G. The Hist. Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. R., 1972. P. 59–65, 127–132. (OCA; 193); PO. T. 36. Fasc. 2. N 168. P. 212–215, 304–307).

В богослужбной практике Иерусалима и К-поля песнь трех отроков использовалась в разных редакциях: в Иерусалиме в более краткой версии Феодотия (в рукописях Псалтири иногда обозначавшейся пометой «κατὰ τὸν ἀγιοπολίτην», т. е. по святоградскому [чину] — напр., Vat. gr. 752, Barber. gr. 285, XI в., и др.); в К-поле в версии LXX, называемой «κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικόν», т. е. по чину Великой церкви (Schneider. S. 433–451).

Гимны В. о. в составе утрени. Поскольку спасение отроков из печи рассматривалось как прообраз Воскресения Христа, песнь В. о. была включена в состав утренней службы, одной из тем которой является прославление Воскресения. Неизвестный автор соч. «О девстве» (ок. 370 г.), к-рое было написано в Каппадокии, но сохранилось под именем свт. Афанасия Александрийского, наставляет монахиню петь «Благословите вся дела Господня Господа» (Дан 3. 57) в предрасветный час между Пс 62 и утренним гимном «Слава в вышних» (De virginitate. 20 // PG. 28. Col. 276). Почти во всех литургических традициях песнь В. о. присутствует в составе праздничной утрени, обычно заменяя будничный (покаянный) Пс 50 (в амвросианском, галиканском, рим. обрядах, у маронитов (Mateos J. Les matines chaldéennes, maronites et syriennes // OCP. 1960. Vol. 26. P. 55–57; Taft. Liturgy of the Hours. P. 241), у несториан (Mateos J. L'office paroissial du matin et du soir dans la rite chaldéen // La Maison-Dieu. P., 1960. Vol. 64. P. 65–67) и эфиопов (Habtemichael-Kidane. L'Ufficio divino della chiesa etiopica. R., 1998. (OCA; 257). P. 341)). В эфиоп. обряде, а также в арм. и испано-мосарабском эту песнь принято петь и на службах малых часов. Исключение составляют лишь сиро-яковиты, в богослужбных книгах к-рых (напр., ркп. Laurent. Or. 58. Fol. 103v — 105, IX в.) песнь В. о., возможно по причине догматических расхождений, заменена на Пс 62 (Taft. Liturgy of the Hours. P. 241).

В к-польском *песенном последовании* часть песни В. о. (ст. 57–88) была антифоном входа (εἰσοδικόν) на утрени (Арранц М. Как молились Богу древние византийцы. Л., 1976. С. 78). Обряд входа подробно описан Симеоном Солунским († 1429): при входе держащий Крест иерей изображает ангела, сошедшего к отрокам, а архиерей — Самого Господа (De sacr. predicat. 349 // PG. 155. Col. 635; рус. пер.: Симеон Солунский. Соч. С. 489). Молитва Азарии и 1-я часть песни трех отроков (ст. 52–56), согласно песенному последованию, стихословились на утрени субботы. По Студийскому и Иерусалимскому (принятому ныне в правосл. Церкви) уставам молитва Азарии и песнь трех отроков составляют соответственно 7-ю и 8-ю песни гимнографического канона.

Поскольку схождение ангела являлось прообразом тайны Воплощения Сына Божия от Девы Марии, за песнью В. о. в правосл. традиции обычно следует песнопение в честь Пресв. Богородицы «Тебя, неборимую Стену» (в песенной утрени) или песнь Богородицы с припевом «Честнейшую» (на монашеской утрени). Самый ранний пример такого соединения сохранился в Файюмском папирусе VII в. (Pap. Ryland. 466), к-рый содержит 4-строфные тропари с подзаголовками «на Благословите» и «на Величье».

Припевы и тропари к гимнам В. о. Одно из первых упоминаний о припевах на песни трех отроков содержится в 47-й главе Жития св. Авксентия († 470), составившего для своих посетителей особое чинопоследование, в к-ром к песни В. о. припевался стих «Благословите» (PG. 114. Col. 1416). В Галлии, по свидетельству Григория Турского (540 — ок. 594), песнь В. о. (benedictio) пели с припевом «аллилуия» (alleluiaticum) (Vitaе patrum. б. 7). В восточносир. литургических книгах встречается припев «Пойте и превозносите во вся веки» (Mateos J. Lelya-Şapra: Essai d'interprétation des matines chaldéennes. R., 1959. P. 76).

В древней иерусалимской традиции пение Дан 3. 1–90 на праздники Рождества Христова, Богоявления и Пасхи сопровождалось небиблейскими рефренами (Conybeare. Rituale armenorum. P. 517, 523; Renoux A. Un manuscrit du Lectionnaire arménien de Jérusalem. Addenda et corrigenda // Le Muséon. P., 1962. Vol. 75. P. 386, 391). Эти припевы, хотя и несходны в различных рукописях, указываются после одних и тех же стихов. В рукописи арм. Лекционария (Jerus. Arm. 121) на Богоявление и Пасху они указаны после стихов 35а, 51 и 52 (PO. T. 36. Fasc. 2. N 168. P. 212–215, 304–307). В более поздних рукописях (Jerus. Arm. 30 и 454) текст припевов сопровождается муз. нотацией (PO. T. 35.

Fasc. 1. N 163. P. 61). По Типикону Великой ц. рефреном к песни являлся ст. 57б: «Пойте и превозносите во вся веки» (Mateos. Turicon. T. 2. P. 86).

В песенном последовании молитва Азарии и 1-я часть песни трех отроков пелись с припевом «аллилуия», а 2-я часть (входной антифон) с припевом «Благословите» (Athen. Bibl. Nat. gr. 2061, кон. XIV — нач. XV в.). По словам Симеона Солунского, песнь В. о. поется с припевом «Благословите», причем в конце произносятся «Благословим Отца, и Сына, и Святаго Духа, Господа, и ныне и присно» и прибавочный стих «Хвалим, благословим, воспеваем и поклоняемся Господу» (De sacr. predicat. 349 // PG. 155. Col. 635; рус. пер.: Симеон Солунский. Соч. С. 489), сохранившиеся и в совр. практике исполнения канона на утрени (на 8-й песни «Слава: И ныне!» заменяется на «Благословим Отца и Сына и Святаго Духа гда, И ныне!»), а после заключительного тропаря прибавляется: «Хвалимъ, бгословимъ, поклоняемса гдѣи, поюще и превозносаще во всѣ вѣки»).

Припевы, принятые в студийской традиции, указаны в Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. (ГИМ. Син. № 330. Л. 127 об., 259), в одном из приложений к Мессинскому Типикону 1131 г. (Arranz. Turicon. P. 295–296) и в Часослове студийского типа (РНБ. Соф. № 1052, Л. 40 об.): «Благословен еси, Господи» — к молитве Азарии и «Господа пойте дела и превозносите во вся веки» — к песни трех отроков. Сходные припевы вплоть до наст. времени печатаются в Следованной Псалтири (Т. 2. С. 65–82), но здесь они уже лишены богослужебного значения.

С развитием гимнографического канона припевы к гимнам В. о. в правосл. традиции были заменены ирмосами и тропарями 7-й и 8-й песней канона (ранний пример — уже упомянутый Файюмский папирус), обычно содержащими многочисленные аллюзии на чудо с В. о. След тесной связи песни трех отроков и песни Богородицы в совр. практике — неизменное присутствие и 8-й, и 9-й песней даже в усеченных канонах (двух-, три-, четырехпесенцах).

В рим. *Бревиарии* в конце песни В. о. заключительное славословие «Слава Отцу...» также не произносится и заменяется на «Благословим Отца и Сына со Святым Духом». По преданию, его ввел папа Дамас I (366–384) (он же перенес ст. 56 в конец песни).

Прокимны из песни трех отроков. В правосл. традиции отдельные стихи (Дан 3. 26–27) из песни трех отроков используются как прокимен (в Лекционариях обозначается как «Пѣснь Оцѣвъ») перед чтением Апостола на литургии в дни соборных памятей отцов — в 1-ю неделю (воскресенье) Великого поста (память св. пророков), в 7-ю неделю





«Три отрока в печи огненной».
Роспись Успенского собора Московского
Кремля. Кон. XV–XVII в.

по Пасхе (память отцов I Вселенского Собора — ср. в Типиконе Великой ц.: *Mateos*. Турисон. Т. 2. P. 132), в неделю после 11 окт. (память отцов VII Вселенского Собора), в неделю после 16 июля (память отцов 6 Вселенских Соборов), в Неделе св. праотцов и отцов перед Рождеством Христовым (уже в Типиконе Великой ц.: *ibid.* Т. 1. P. 136). Возможно, это связано с тем, что библейские песни, к числу к-рых относится песнь В. о., в древности рассматривались как 21-я кафизма Псалтири, из к-рой взяты все остальные прокимны. Такое использование песни В. о. имеет параллели и в др. обрядах (напр., в галликанском: «Правила для монахов» свт. Кесария Арелатского († 502) (Reg. 21 // PL. 67. Col. 1102), «История франков» Григория Турского (Hist. Franc. 8. 7), краткое толкование на литургию Псевдо-Германа (Expositio brevis // PL. 72. Col. 89–91); в мосарабском Смешанном Миссале (Missale Mixtum) фрагмент песни В. о. указан в качестве *тракта* в 1-е воскресенье Великого поста (PL. 85. Col. 297), а в Люксембургском Лекционарии — на Рождество Христово и Пасху).

Пещинное действо. Особую роль гимны В. о. имеют в чине *пещинного действа*, наглядно изображающем чудо с В. о., к-рый совершался как на Востоке (*Sym. Thessal.* Dial. contr. haer. 23 // PG. 155. Col. 113–114), так и в Русской Церкви вплоть до сер. XVII в. (см.: *Никольский*. Древние службы РЦ. С. 174).

Иконография см. ст. *Три отрока в печи огненной*.

Лит.: **библистика:** *Евсеев И. Е.* Кн. прор. Даниила в древнеслав. переводе. М., 1905; *Daubney W. H.* The Three Additions to Daniel. Camb., 1906; *Humphreys W. L.* A Life-Style for the Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel // *JBL*. 1973. Vol. 92. P. 211–223; *Moore C.* Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions. N. Y., 1977. P. 45–49; *Koch K.* Der «Martyrertod» als Sühne in der aramäischen Fassung des Asarja-Gebetes Dan 3. 38–40 // *Dramati-*



Царь Навуходоносор.
Роспись Успенского собора Московского
Кремля. Кон. XV–XVII в.

sche Erlösungslehre / Ed. J. Niewiadomski, W. P. laver. Innsbruck, 1992. S. 119–134; *Collins J.* Daniel, Book of // *ABD*. Vol. 2. P. 29–37; *Coxon P. W.* Shadrah, Meshah, Abaednego // *Ibid.* Vol. 5. P. 1150; *Eades K. L.* Azariah // *Ibid.* Vol. 1. P. 535–536; *Moore C. A.* Daniel, Additions to // *Ibid.* P. 18–21; *Cowe P.* The Caucasian Versions of the Song of the Three (Dan 3. 51–90) // VIII Congr. of the Intern. Organization for Septuagint and Cognate Studies. Atlanta, 1995. P. 309–333; Книга Даниила / Пер. и вступ. ст. Е. Б. Смагиной, коммент. Е. Б. Смагиной, М. Г. Селезнева. М., 2002. (Ветхий Завет: Пер. с древнеевр. и араб.) (См. также библиогр. к ст. *Даниила пророка книга*); **литургия:** *Cabrol F.* Benedicite et Benedictus es Domine (Cantique) // *DACL*. Vol. 2. Col. 660–664; *Mearns J.* The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in Early and Medieval Times. Camb., 1914; *Prophetologium* / Ed. C. Hørg, G. Zuntz. Copenhagen, 1939. Fasc. 1. P. 57–92; Fasc. 5. P. 434–494 (MMB, Ser. Lectionaria; 1,1); *Brou L.* Les «benedictiones» ou cantiques des trois enfants dans l'ancienne messe espagnole // *Hispania Sacra*. Madrid, 1948. Vol. 1. P. 21–33; *Schneider H.* Die biblischen Oden // *Biblica*. 1949. Vol. 30. N 1–4. P. 28–65, 239–272, 433–452, 479–500; *Steiner R.* The Canticle of the Three Children as a Chant of the Roman Mass // *Schweizer Jb. für Musikwissenschaft*. N. S. Bern, 1982. Bd. 2. S. 81–90; *Seeliger R.* Palai martyres: Die Drei Jünglinge im Feuerofen als Typus in der Spätantiken Kunst, Liturgie und Patristischen Literatur // *Liturgie und Dichtung* / Ed. H. Becker. St. Ottilien, 1983. Bd. 2.



Мон-рь вмч. Мины

(1734), говорится о хранящейся в монастыре чудотворной иконе вмч. Мины († 304), почитаемого на Кипре как целителя от маля-

S. 257–334; *Steiner R.* Antiphons for the Benedicite at Lauds // *J. of the Plainsong and Mediaeval Music Society*. [Wimborne, GB], 1984. Vol. 7. P. 1–17; *Rose A.* Les «benedictiones» dans les vigiles et l'office du Matin // *Les bénédictions et les sacramentaux* / Ed. A. Triacca. R., 1988. P. 241–253. (CSS; 34; 1987); *Rose A.* La prière de Azarias (Dan 3. 26–45) et les cantiques de Manassé dans la tradition chrétienne et dans la liturgie // *Liturgie, conversion et vie monastique: Conf. St.-Serge Semaine, 35^e* / Ed. A. Triacca, A. Pistoia. R., 1989. P. 293–305 (Ephemerides liturg.: Subs.; 48).

С. И. Никитин, А. А. Ткаченко,
А. А. Лукашевич

ВАВЛА, ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА МИНЫ [греч. Ἁγίος Μηνῆς τῆς Βάβλας], действующий, принадлежит Китийской митрополии *Кипрской Православной Церкви*, расположен между селами Като-Дрис и Вавла. Первоначально являлся муж. мон-рем. По преданию, основан в XV в. Древнейшее упоминание обители содержится в записи, сделанной иером. Леонтием в рукописи XII в. (Paris. gr. 609) о покупке им в 1562 г. книги для мон-ря. К периоду «франко-кратии» (правление франц. династии Лузиньянов) относится некая хранящаяся в мон-ре церковная утварь (дискос с изображением Адама и Евы). Согласно гипотезе, выдвинутой в кон. XIX в. франц. археологом К. Анларом, обитель может быть отождествлена с доминиканским мон-рем св. Епифания, существовавшим в XV–XVI вв.

Мон-рь оставался действующим и после завоевания Кипра турками в 1571 г. В печатном Евангелии (Венеция, 1606), принадлежащем мон-рю, содержатся записи (начиная с 1608) о событиях монастырской жизни. О строительной деятельности в XVII в. свидетельствует надпись на внешней стороне вост. стены подвального помещения церкви с датой ее сооружения (1670).

В описании мон-ря, составленном рус. путешественником В. Григоровичем-Барским



Вмч. Мина. Роспись собора мон-ря.
Мастер иером. Филарет. 1757 г.

рии и болотной лихорадки (в наст. время утрачена), и о многочисленных исцелениях, происходящих от нее. Сама обитель была небольшой и бедной, с малым числом иноков, к-рые занимались земледелием и виноградарством (Григорович-Барский В. Г. Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2. С. 241–242).

В 1754 г. монастырь был перестроен по инициативе игум. Парфения и при поддержке Макария I, митр. Китийского (1737–1776). Согласно преданию, значительная часть средств на строительство была выделена неким оттоманским сановником, являвшимся тайным христианином. В эти же годы соборный храм, окруженный с 4 сторон монастырскими корпусами, был распisan и в нем сооружен новый иконостас. Ряд икон и огромные фрески великомучеников Мины и Георгия, помещенные в нишах на сев. и юж. стенах ок. иконостаса, выполнены в 1757 г. кипрским иконописцем иером. Филаретом из мон-ря св. Ираклидия.

В XVIII в. мон-рь переживал период расцвета, но после 1837 г. был покинут иноками.

Возрождение обители началось в 1965 г. трудами 8 инокинь, переселившихся туда из мон-ря св. Георгия Аламана. Монастырские здания были отреставрированы и благоустроены. Рядом выстроены 2 небольших храма: первый — в честь прп. Стилиана (построен в 1973,

освящен в 1994), второй — во имя сщмч. Игнатия Богоносца и вмч. Георгия (1993). В наст. время обитель является одним из крупнейших жен. мон-рей на Кипре, в ней подвизается 12 монахинь, игуменья мон-ря — Кассиана. Монахини занимаются иконописанием, садоводством, пчеловодством и огородничеством. Святыни — частица мощей вмч. Мины. В монастырском саду находится источник, посвященный Пресв. Богородице, вода к-рого исцеляет кожные заболевания.

Престольный праздник — 11 нояб., день памяти вмч. Мины.

Лит.: *Κληρίδης Ν.* 25 Μοναστήρια στην Κύπρο. Λευκωσία, 1968. Т. 2. С. 66–68; *Der Parthog G.* Byzantine and Medieval Cyprus. L., 1994. P. 233; *Hein E., Jakovljević A., Kleidt B.* Cyprus: Byzantine Churches and Monasteries, Mosaics and Frescoes. Ratingen, 1998. P. 121; *Καλπαίης Δ.* Τα Μοναστήρια της Κύπρου. Λεμεσός, 1998. Σ. 90–93; *Ἐρέα Μονή Ἁγίου Μηνᾶ.* Λάρνακα, 2001.

О. В. Л.

ВАВРИК Василий Романович (21.03.1889, дер. Яснище Бродовского у., Галиция (совр. Львовская обл., Украина) — 5.07.1970, Львов), писатель, поэт, публицист, историк, правосл. общественный деятель. Окончил нем. гимназию в г. Броды, поступил на юридический фак-т Львовского ун-та. В 1914 г. арестован австр. властями за участие в галицко-рус. национальном движении (см. ст. *Галиция*), находился в заключении в Терезинской крепости (Чехия) и концентрационном лагере Талергоф. С окт. 1915 г. в австр. армии, летом 1916 г. на итал. фронте в Альпах попал в плен, весной 1917 г. освобожден, уехал во Францию и добровольцем вступил в Русский

В. Р. Ваврик.

Фотография. 60-е гг. XX в.



корпус франц. армии. В кон. 1917 г. приехал в Россию, в Ростове-на-Дону вступил в Добровольческую армию, в 1920 г. из Крыма эвакуировался с войсками в Сербию, переехал в Закарпатскую Русь, редактировал газ. «Русский вестник» в Ужгороде. В 1921–1925 гг. учился в Пражском ун-те, в 1926 г. за дис. «Яков Головацкий и его значение в галицко-русской словесности» получил степень д-ра слав. филологии, позднее на философском факультете Львовского ун-та защитил дис. «И. Н. Вагилевич, его жизнь и деятельность». С 1929 г. секретарь Ставропигийского ин-та во Львове, научный сотрудник об-ва «Галицко-русская матица». После присоединения Зап. Украины к СССР преподавал рус. язык в Львовском университете (1939–1941), с 1944 г. работал старшим научным сотрудником львовского Исторического музея. В марте 1946 г. участвовал в *Львовском Соборе*, в «Деяниях» Собора опубликовал ст. «Поворот на путь Владимира». В 1956 г. в Ин-те лит-ры АН УССР получил степень кандидата филологических наук, в том же году вышел на пенсию. Похоронен на львовском Лычаковском кладбище.

В.— один из основных исследователей галицко-русского возрождения XIX в. и геноцида галичан в 1882–1916 гг., активно участвовал в составлении «Талергофского альманаха» (Львов, 1924–1932. 4 вып.) и его переиздании в США под названием «Военные преступления Габсбургской монархии» (1964). Ученый написал большое число очерков, посвященных деятелям Галицкой Руси (Я. Ф. Головацкому, Д. И. Зубрицкому, И. Г. Наумовичу, И. И. Шараневичу и др.), ряд работ по истории львовского Ставропигийского ин-та. В львовском ж. «Православный вісник» были опубликованы статьи В. по церковной истории («Львовское Ставропигийское братство в борьбе с унией», «Гетман Петр Конашевич-Сагайдачный — защитник православной веры», «Свято-Успенский храм во Львове и Ставропигийское братство как оплот Православия в борьбе с унией» и др.). В. является также автором неск. сборников стихотворений.

Арх.: РНБ ОР. Ф. 1081. Архив В. Р. Ваврика [его исследования по истории, лит-ре, этнографии и библиографии; некрологи, речи, выступления, письма; биографические, мемуарные и исторические мат-лы].





Соч.: Трёмбита. Львов, 1921; Стихотворения. Львов, 1922; Карпатороссы в корниловском походе и Добровольческой армии. Львов, 1923; Красная горка: 3-й сб. стихотворений. Львов, 1923; Гаивки: 4-й сб. стихотворений. Львов, 1925; Львовское ставропигийское братство. Львов, 1926; Просветитель Галицкой Руси: Иван Г. Наумович. Львов; Прага, 1926; Львовский ставропигион в освещении исследований И. И. Шараневича. Львов, 1927; Народная словесность и сельские поэты. Львов, 1927; Черные дни Ставропигийского института. Львов, 1928; В перекрестных огнях: Повесть. Львов, 1929–1938. 5 ч.; Галицко-русская литература «Слова о полку Игореве». Львов, 1930; Старейшины и члены Ставропигийского института. Львов, 1932; Талергоф: Картины из жизни галицких мучеников в немецкой неволе. Львов, 1934; Литература и перевод на галицко-русское наречие. Львов, 1937; Члены Ставропигиона за 350 лет. Львов, 1937; Краткий очерк галицко-русской письменности. Лувен, 1973; Терезин и Талергоф. М., 2001.

Лит.: Шленецкий И. В. Р. Ваврик: К 80-летию со дня его рождения // Свободное слово Карпатской Руси. 1970. № 3/4. С. 10–13; он же. Светлой памяти д-ра В. Р. Ваврика // Там же. № 5/6. С. 13–14; *Минович Р., Аристова Т.* Доктор В. Р. Ваврик: Некролог // ЖМП. 1971. № 1. С. 18–19.

К. А. Фролов

ВАГАРШАПАТ [Валаршапат; арм. Վաղարշապատ], г. в 20 км к западу от Еревана (марз Армавир, Армения). В древности — город в исторической обл. Арагацотн, пров. Айрарат Вел. Армении, древнейшее название Вардгесаван, позднее Нор-Калак (Новый город; греч. Κάλυβόπολις), со времени строительства укреплений арм. царем Вагаршем I Аршакуни (117–140) назван В. и стал 2-й царской резиденцией Армении после Арташата. Здесь находится знаменитый мон-рь *Эчмиадзин*, к-рый сохраняет статус главного духовного центра арм. народа; в честь

него в 1945–1995 гг. В. назывался *Эчмиадзин*.

Сведений по истории и археологии языческой эпохи немного. На месте кафедрального собора Эчмиадзин предположительно существовал храм, посвященный верховной арм. богине Анаит-Артемиде, в связи с чем в раннем средневековье В. имел также название Артимед. Рядом с храмом располагался комплекс царского дворца, о чем свидетельствуют сообщения *Агафангела* (1983. § 279, 384) и обнаруженные в кон. XVIII в. к западу или к юго-западу от кафедрального собора остатки здания с обработанными блоками мрамора и напольной мозаикой (*Шаххатурияц*, 1842. С. 80–81), а также частично раскопанная в вост. части цитадели античная баня (*Тирацян*. 1977. С. 83–84). Стела с клинописью и фрагменты античного сооружения были заложены под алтарь кафедрального собора (IV в.) и подкупольные пилоны ц. прмц. *Рипсимии* (Рипсима) (618).

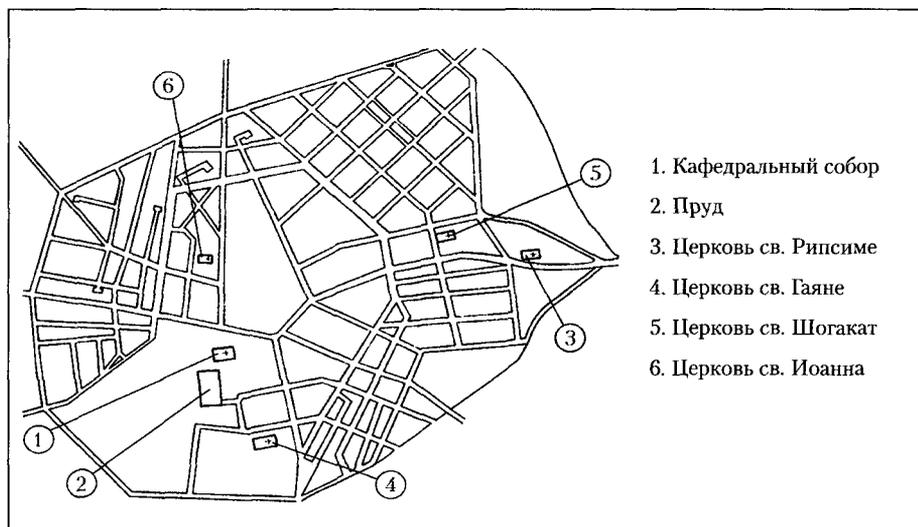
В. возвысился со времени принятия христианства в Армении (нач. IV в.), с ним связаны наиболее драматические события истории прмц. Рипсима и ее сподвижниц святых дев Рипсимид, а также миссионерской деятельности свт. *Григория Просветителя*. В описании событий рубежа III–IV вв. фигурируют царский дворец и винодавильня близ него, где обосновались девы, и местность, где они приняли мученичество. С дворцом В. и его окрестностями связаны образы Видения свт. Григория Просветителя («Агафангел»), в к-ром ангел указал ему на огненную колонну с золотой базой

и святащимся крестом — место, где в память о девах-мученицах следовало построить «дом молитвы» (с XIII в. толкование видения неск. изменилось: спустившийся с небес Единородный Сын Божий ударил золотым молотом о землю, определив место буд. церкви). Это место после строительства в В. мартриев святых Рипсимид свт. Григорий и царь Трдат III обнесли высокой стеной и установили «знамение спасительного креста». После посещения Кесарии Каппадокийской свт. Григорий выстроил на этом месте церковь, буд. кафедральный собор, получивший с XIII–XIV вв. название Эчмиадзин (арм. էջմիածին — Сошел Единородный). В IV в. в В. рядом с собором была основана резиденция католикоса, открыты греч. и сир. школы.

В 60-х гг. IV в. иран. войска, вторгшиеся в Армению, разрушили В. до основания (Фавстос Бузанд). Город был восстановлен при католикосах Нерсесе Великом (353–373) и Сааке Партеве (387/88–439), в правление к-рого на рубеже IV–V вв. страна испытала кратковременный подъем: ок. 406 г. усилиями этого католикоса, Месропа Маштоца и царя Врамшапуха (389–414) создана арм. письменность, в 406 г. в В. открылась 1-я арм. школа.

Близость храма Эчмиадзин к царскому дворцу сыграла важнейшую роль в утверждении патриаршей кафедры именно в В., так же как после упразднения царства (428 г.) пребывание марзпанов (правителей Армении в составе Сасанидского Ирана) в Двине привело к переезду католикоса в новую столицу в 461 г. Важная роль В. сохранилась, в 484 г. кн. Ваан Мамиконян с основания восстановил здание кафедрального собора, здесь сформировался крупный монастырский центр, объединивший собор и прилегающие к городу общины, а настоятель *Лазар Парпеци* учредил 1-ю в Армении 6-ку. KV–VI вв., вероятно, относятся руины 2 однефных церквей, одна к востоку от совр. ц. прмц. Рипсима, др. недалеко от ц. Шогакат. На протяжении VII в. строительство в В. велось попечением католикосов, по большей части халкидонитской ориентации. Католикос Комитас I Ахцеци в 618 г. возвел церковь-мартирий дев Рипсимид (см. ст. *Рипсима церковь*) и вновь восстановил собор, католикос Езр I Паражна-

План города Вагаршапат





Церковь св. Рипсиме. 618 г.

кертци (630–641) выстроил церковь-мартирий прмц. Гаiane (Гаианин), католикос Нерсес III Таеци (641–661/62) возвел круглый храм *Звартноц* и патриарший дворец вблизи В. на месте знаменательной встречи освобожденного из неволи свт. Григория и царя Трдата III.

Оккупация Араратской долины арабами, турками-сельджуками, монголо-татарами и др. кочевниками привела к разрухе и упадку В. Возрождение древних обитателей началось в 1441 г., когда решением Эчмиадзинского Собора резиденция католикоса из Сиса (Киликия) была перенесена в В. Покупка В. католикосом Григором X Джалалбекианцем (1443–1465/66) и превращение его в монастырское владение повысили значение церкви и способствовали развитию сельского хозяйства, во 2-й пол. XV в. производилось восстановление обветшалого кафедрального собора.

В нач. XVII в. иран. шах Аббас I велел разобрать собор Эчмиадзина и перевезти его в Исфahan, чтобы прервать нити, связывавшие с родиной тысячи армян-переселенцев, вывезенных в Иран. Мероприятие оказалось непосильным, что спасло храм от гибели. Католикос Мовсес III Татеваци (1629–1632) начал восстановление разоренных святынь В., монастырских и гражданских сооружений. С запада от собора была возведена монументальная арка, «Трдатовы ворота», под к-рыми ныне проходит процессия от католикосата в храм и обратно. Крупные работы по обустройству Эчмиадзинского мон-ря и реставрации храмов святых Рипсимии и Гаианин были произведены при католикосе Пилипосе I Албакеци (1633–1655), с 1640 г. воссоздана Эчмиадзинская школа, получившая название Варда-

петаран, в 1653–1658 гг. построена колокольня кафедрального собора. В кон. XVII в. собор Эчмиадзинского мон-ря был распisan изнутри.

В 1694 г. на средства кн. Агамала Шоротечи был возведен мон-рь Шогакат (арм. Շողակաթ — лучезарное сияние) в память о явлении, описанном в Видении свт. Григория Просветителя и первоначально ассоциировавшимся с кафедральным собором. Церковь мон-ря имела вид купольного зала.

При католикосе Абрааме III Кретици, в 1735 г., город получил нек-рые привилегии от Надир-шаха Афшара, посетившего В., в течение XVIII в. активизировались культурная жизнь и монументальное строительство, изменилась планировка центра города, территория мон-ря Эчмиадзин была окружена по периметру стенами (275×235 м) с 4 арочными воротами на каждой стороне. Приглашенный в В. Овнатан Овнатанян в 1769 г. вновь распisan собор. В 1776 г. в В. основано первое бумажное производство.

В. пострадал во время русско-персид. войны 1804–1813 гг. При отступлении в 1804 г. армии ген. П. Д. Цицианова Эчмиадзин и В. были разграблены, посетивший В. неск. дней спустя шах Фатали привел в порядок мон-рь и освободил В. от податей. После присоединения Вост. Армении к России, в 1828 г., В. по-прежнему считался монастырским владением, Церковь способствовала развитию городского хозяйства. В 1833 г. в мон-ре был установлен памятник рус. воинам, павшим в Ошаканском сражении 1827 г. Католикос Геворг IV в 1869 г. пристроил с востока к зданию собора обширную ризницу, превратившуюся затем в музей, в 1871–1874 гг. возвел здание духовной семинарии Геворгиян (за пределами монастырской ограды, к востоку от собора). В отличие от памятников XVII в., в архитектуре к-рых присутствуют элементы древневост., иран. зодчества, этим сооружениям свойственно соединение национальных особенностей зодчества с европ., в т. ч. рус., элементами.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. В. являлся одним из главных арм. культурных центров. В 1868 г. здесь было основано первое в Армении периодическое издание — офиц. орган Католикосата ж. «Арапат». В 70-х гг. XIX в. открылись новый

читальный зал б-ки, насчитывавшей 45 тыс. книг, Рипсимийская девичья школа, Эчмиадзинский музей. В советское время преподаватели семинарии Геворгиян составили костяк кадров Ереванского гос. ун-та, фонды б-ки легли в основу создания Национальной б-ки и Ин-та рукописей Матенадаран. В. оказался местом, где работали выдающиеся деятели культуры и исторической науки: Комитас, Р. Ачарян, Е. Татевосян, М. Екмалян, Г. Тер-Мкртчян (Миабан), Е. Тер-Минасян, Гарегин Овсепян (католикос Гарегин I) и др. Возрождение арм. классики, отчасти в рамках национального модерна, отразилось в монументальном строительстве В. нач. XX в.: новые здания католикосата (Вехаран), начатые в 1910 г. на средства А. Мантасяна (архит. П. Зурабян), и б-ки (Матенадаран) (архит. П. Зурабян), школы-интерната (10-е гг. XX в., архит. В. Мирзоян). Мон-рю Эчмиадзин в В. принадлежали больница (1902), лаборатория (1911), обсерватория (1911–1914) и др. постройки. Единство материала большинства построек (туф теплых тонов) и традиц. техники кладки обеспечило органичную связь между архит. сооружениями всех эпох на территории Эчмиадзина и В.

В годы первой мировой войны арм. добровольческие отряды получали в В. благословение католикоса перед уходом на фронт. Город стал центром национально-освободительного движения, в годы геноцида армян (1915 и след.) — местом приюта беженцев и организации помощи, в В. были основаны больницы, сиротские приюты, благотворительные об-ва. Жители В. и монахи Эчмиадзина приняли участие в судьбоносной для Армении Сардарапатской битве с турками в мае 1918 г.

Кратковременный подъем духовной и культурной жизни В. в период первой республики (1918–1920) сменился резким упадком и репрессиями в первые десятилетия после установления советской власти. В годы Великой Отечественной войны ощутимой была роль Эчмиадзина в деле репатриации армян и организации военной помощи. С 1944 г. начал издаваться офиц. ж. Католикосата «Эчмиадзин», наследник «Арапата»; в 1945 г. при католикосе Геворге VI открылась Эчмиадзинская ДС (семинария Геворгиян не действовала с 1917).



В 50–60-х гг. XX в. в В. (тогда — Эчмиадзине) была проведена основательная реставрация храмов св. Рипсиме, св. Гаяне, Шогакат. Особенно активная строительная деятельность развернулась при католикосе *Вазгене I* (1955–1994): было укреплено и отремонтировано здание собора, обновлены и дополнены его росписи (под рук. Л. Дурново), в 1962 г. завершено строительство нового дворца католикоса, отремонтированный старый дворец превращен в музей; возведена трапезная, др. постройки, в т. ч. памятные родники и хачкары. В 1982 г. была создана сокровищница (гандзатун) Алека и Мари Манукянов, благоустроена территория мон-ря и центральной части города, а также др. архитектурных памятников. Здесь работали такие зодчие, как С. Сафарян, Р. Израелян, С. Гурзядян, Л. Садоян, А. Галикян, К. Кафадарян, М. Мазманиян. Новое строительство в 4-й четв. XX в. было предпринято с учетом сложившейся историко-архитектурной ситуации, напр. жилая застройка главной улицы (архитекторы Я. Исаакян, Г. Рашидьян). Город, включая Звартноц, стал рассматриваться не только как религ., но и как единый культурно-туристический центр.

Недолгое правление католикоса *Гарегина I* (1995–1999) ознаменовалось активизацией духовной жизни. В., вновь получивший историческое название, стал местом издания церковно-богословской и научной литературы. Под юрисдикцию Армянской Апостольской Церкви было возвращено здание семинарии Геворгян. Начало правления католикоса *Гарегина II* (с 1999) совпало с подготовкой и празднованием юбилея 1700-летия принятия христианства (2001), в связи с чем было завершено восстановление ряда древних храмов и строительство новых. С запада к двору Эчмиадзинского мон-ря примкнула новая площадь с выходящим на нее Открытым алтарем Трдат Великий, вновь были отреставрированы росписи собора.

Ист.: *Агафангел*. История Армении / Пер. и коммент. А. Тер-Гевондяна. Ереван, 1983. § 731–755; *Мовсес Хоренаци*. История Армении / Пер., введ. и примеч. Г. Саркисяна. Ереван, 1990; *Лазар Парпеци*. История Армении. Послание Ваану Мамиконяну / Пер. с древнеарм. и коммент. Б. Улубабяна. Ереван, 1982; *Аракек Даврижеци*. Книга историй / Пер. с арм., предисл. и коммент. Л. А. Ханларян. Ереван, 1973.

Лит.: *Шаххатуняц*, О. Описание Эчмиадзинского собора и пяти гаваров (уездов) Арарата. Эчмиадзин, 1842. Т. 1; *Арутюнян В. М.* Эчмиадзин. Ереван, 1958; *Саинян А. А.* Первоначальный вид Эчмиадзинского кафедрального собора // ИФЖ. 1966. № 3. С. 71–94; *Khatchatrian A.* L'architecture arménienne du IV^e au VI^e siècle. P., 1971. P. 67–92; *Тирацян Г. А.* К вопросу о градостроительной структуре и топографии древнего Валааршапата // ИФЖ. 1977. № 2. С. 81 сл.; *Халтахчян О. Х.* Новые материалы по истории строительства Эчмиадзина // Архитектурное наследство. М., 1961. Вып. 13. С. 131–138; *он же*. Архитектурные ансамбли Армении. М., 1980; *он же*. Кафедральный собор Эчмиадзин в истории архитектуры Востока и Запада // Архитектурное наследство. М., 1996. Вып. 40. С. 7–17; *Григорян В. М.* Эчмиадзинский кафедральный собор // ВОН. 1986. Вып. 7. С. 77–85 (на арм. яз.); Вагаршапат // Христианская Армения: Энцикл. Ереван, 2002. С. 952–956 (на арм. яз.).

А. Ю. Казарян

ВАГАРШАПАТСКИЕ СОБОРЫ [Валааршапатские] (IV–V вв.) Армянской Апостольской Церкви. Созывались в столице Армении, *Вагаршапате*, для обсуждения вопросов вероучения и церковного устройства.

1-й (325), согласно Мовсесу Хоренаци, был созван свт. *Григорием Просветителем* после возвращения с I Вселенского (Никейского) Собора (325) его сына *Аристакеса*. На Соборе приняли Никейский Символ веры и каноны с дополнениями св. Григория Просветителя. 2-й Собор (366), о к-ром сообщает *Ованнес Драсханакертци* (X в.), состоялся по инициативе арм. царя Аршака II под председательством Католикоса *Нерсеса I Великого*. Он провозгласил независимость арм. Католикосата от кафедры Кесарии Каппадокийской, после чего арм. католикосы стали рукополагаться в Армении. 3-й Собор (402 или 403) был созван по инициативе *Месропа Маштоца* и католикоса *Саака I*. Собор постановил заменить использовавшиеся в Армении греч., сир. и персид. книги на арм. С этой целью царский посол Вахрич Хадуни был отправлен в Эдессу за т. н. *Данишловыми письменами* — древнейшим вариантом арм. письменности. 4-й Собор (426), также созданный Месропом Маштоцем и Сааком I, рассмотрел и утвердил каноны, принятые на 1-м Соборе, к-рые были записаны арм. письменами. Утвердил также Вселенское послание Католикоса Саака I, регламентирующее обязанности епископов, священников и монахов.

По мнению ряда историков, 5-й Собор (491) был созван Католикосом Бабгеном I для обсуждения и принятия «*Энотикона*» имп. Зинона. Согласно Ованнесу Драсханакертци, в заседаниях участвовали католикосы и епископы груз. и албан. Церквей. Мн. исследователи, однако, считают, что постановления, осуждавшие несторианство и халкидонский орос, были приняты не в 491 г. в Вагаршапате, а на *Двинском Соборе* 506 г., также созданном Бабгеном I.

Лит.: *Мхитарян А.* История Соборов Армянской Церкви. Валааршапат, 1874 (на арм. яз.); *Акопян В.* Армянская книга канонов. Ереван, 1964. Т. 1 (на арм. яз.); *Гарсоян Н. Г.* Был ли созван Собор в Валааршапате в 491 году? // ХВ. 2001. Т. 2 (8). С. 116–120.

Е. Д. Джагацян

ВАГНЕР Георгий Карлович (19.10.1908, г. Спасск Рязанской губ.—25.01.1995, Москва), доктор искусствоведения, исследователь культуры и искусства Др. Руси.

В 1926 г. В. окончил среднюю школу, в 1930 г. художественно-педагогический техникум в Рязани,



Г. К. Вагнер.
Фотография. 30-е гг. XX в.

преподавал изобразительное искусство и историю искусства до 1932 г. там же. С 1933 г. заведовал художественным отделом краеведческого музея в Рязани, с 1934 г. учился на заочном отд-нии искусствоведческого фак-та Высших музейных курсов Наркомпроса. Первый раз был арестован 21 янв. 1937 г., приговорен к 5 годам исправительно-трудовых лагерей. Срок отбывал на колымских золотых приисках «Мальдяк» и им. Водопьянова (УСВИТЛ), в мае 1938 г. отправлен в Н. Хатынгах (ныне пос. Хатынгнах Магаданской обл.). От гибели на открытых приисках его спасло то, что он мог





заниматься оформительской работой (писать лозунги, декорации для самодеятельного театра и т. д.); из-за запрещения выезда из мест поселения до окончания Великой Отечественной войны он продолжил свою деятельность художника-оформителя и после освобождения в 1942 г. В 1947 г. вернулся в Рязань, работал в областном художественном музее старшим научным сотрудником, преподавал в художественном уч-ще историю искусства. В 1949 г. был вновь арестован как прежде судимый и приговорен к пожизненной ссылке, к-рую отбывал в пос. Беллык Краснотуранского р-на Красноярского края, работал в геологических партиях техником-художником, чертежником. Освобожден в 1954 г.

В 1955 г. в составе Ангарской археологической экспедиции под рук. акад. А. П. Окладникова изучал народное искусство Вост. Сибири, опубликовал ряд статей. В том же году перебрался в Москву, поступил на работу в Ин-т истории материальной культуры (ныне Ин-т археологии РАН) на должность старшего лаборанта. В 1956 г. реабилитирован. В 1968 г. представил к защите канд. диссертацию, за к-рую по решению Ученого совета ин-та ввиду ее особой значимости ему была присуждена степень д-ра искусствоведения.

В. принадлежат исследования владими́ро-суздальской фасадной скульптуры, прежде всего Георгиевского собора в г. Юрьеве-Польском (1230–1234). Детальное изучение в течение неск. лет сохранившихся фрагментов древней пластики помогло реконструировать систему скульптурного декора, истолковать ее содержание и решить вопрос о мастерах-резчиках. В. также занимался изучением белокаменной скульптуры г. Владимира эпохи Андрея Боголюбского и Всеволода III (Успенский собор, ц. Покрова на Нерли, Дмитровский собор), ее иконографии. Исследования выходили отдельными монографиями, образуя своеобразный цикл работ, его завершением стала книга о рельефах собора Рождества Богородицы в Суздале (1222–1225).

Всесторонний анализ памятников домонг. искусства позволил В. обратиться к теоретическим проблемам истории древнерус. искусства, напр. к зарождению жанров и особенно-

стям их развития до XV в. Он собирал и систематизировал разрозненные памятники рус. пластики XIV — нач. XVI в., изучал их стиль, отыскивая корни статуарности, без к-рой, по его мнению, был невозможен переход к круглой скульптуре в эпоху Нового времени. Память В. о «малой родине», впечатления от путешествий по Рязанской земле воплотились в книгах о достопримечательностях этого края. В поздних трудах нашли отражение размышления об истоках духовности рус. культуры, последняя книга В. написана вместе с крупнейшими специалистами по истории и искусству Др. Руси и переведена на основные европ. языки. Работы В. были удостоены золотой медали АХ СССР и Гос. премии (1983).

Соч.: Скульптура Владимиро-Суздальской Руси: Юрьев-Польский. М., 1964; Скульптура Древней Руси: XII в.: Владимир, Боголюбово. М., 1969; Рязанские достопримечательности. М., 1974, 1989² (совместно с С. В. Чугуновым); Проблема жанров в древнерус. искусстве. М., 1974; Белокаменная резьба древнего Суздаля: Рождественский собор: XIII в. М., 1975; От символа к реальности: развитие пластического образа в рус. искусстве XIV–XV вв. М., 1980; Канон и стиль в древнерус. искусстве. М., 1987; Искусство мыслить в камне: (Опыт функции. типологии памятников древнерус. архитектуры). М., 1990; Russia: Storia ed espressione artistica dalla Rus' di Kiev al grande Impero. Mil., 1994 (совместно с Д. С. Лихачевым, Г. И. Вздорновым, Р. Г. Скрынниковым).

Лит.: Рыбаков Б. А., Даркевич В. П. Памяти Г. К. Вагнера // Рос. арх. 1995. № 3. С. 249–255 [Библиогр. / Сост. С. В. Меснякина]; Кызласова И. Л. История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси, 1920–1930 гг.: По маг-лам архивов. М., 2000. С. 391–397.

М. А. Маханько

ВА́ГНЕР [нем. Wagner] Петер Йозеф (19.08.1865, Кюренц, около Трира, Германия — 17.10.1931, Фрибур, Швейцария), нем. музыковед, медиевист. В муз. школе кафедрального собора в Трире обучался пению и игре на органе. В 1886 г. начал изучать классическую филологию в Страсбургском ун-те, затем музыковедение у Г. Якобсталя; там же в 1890 г. защитил диссертацию о светской музыке Палестрины. Стажировался в Берлине под рук. Г. Беллермана и Ф. Шпитты. В 1893 г. занял должность преподавателя истории музыки и церковной музыки во Фрибурском ун-те, где работал 38 лет до конца жизни. По благословению папы Льва XIII в 1901 г. основал в том же ун-те Григорианскую

академию. Папа Пий X назначил В. в Папскую комиссию по подготовке церковно-певч. книг для Ватиканского изд-ва (Editio Vaticana). В. был членом неск. научных об-в, в 1927 г. избирался первым президентом Международного музыковедческого об-ва.

Наиболее значительное соч. В. «Введение в григорианские мелодии» в 3 томах — первое фундаментальное исследование зап. хорала. В 1-м т. рассматриваются истоки и развитие церковного пения с кон. ср. веков; 2-й т. содержит сведения о палеографии церковно-певч. нотации; в 3-м т. исследуются муз. формы мелодий церковных песнопений. Среди др. публикаций В. выделяются кн. «История мессы» и статья о *григорианском пении*, опубликованная в «Руководстве по истории музыки» Гвидо Адлера (*Adler G. Handbuch der Musikgeschichte. Fr./M., 1924; В.; Wilmersdorf, 1930²; Münch., 1975¹*). Последние годы жизни В. посвятил изучению испано-мосарабского церковного пения и песнопений литургии ап. Иакова (*Codex Calixtinus*).

Соч.: Einführung in die gregorianischen Melodien. Freiburg, 1895. Bd. 1; 1905. Bd. 2; Lpz., 1921. Bd. 3. Hildesheim; Wiesbaden, 1962¹ (англ. пер.: *Introd. to the Gregorian Melodies: A Handbook of Plainson. Pt. 1. L., [1901²]. N. Y., 1986³*); *Geschichte der Messe. Lpz., 1913. Hildesheim, 1972⁴*; *Elemente des gregorianischen Gesanges: Zur Einf. in die vatikanische Choralausgabe. Regensburg; R.; N. Y., 1909, 1917²*; *Die Gesänge der Jakobusliturgie zu Santiago di Compostela aus dem sogenannten Codex Calixtinus. Freiburg, 1931.* Лит.: *Festschrift P. Wagner. Lpz., 1926, 1969¹.*

М. Велимирович

ВАДЖРАЯНА [санскр. vajrayāna — алмазная колесница, алмазный путь; др. названия — тантра, тантраяна, тантрийский буддизм, мантраяна], одно из 3 основных направлений буддизма наряду с *хинаяной* (или *тхеравадой*) и *махаяной*. Часто В. рассматривают как одну из школ махаяны (2-я — парамитаяна), не выделяя в самостоятельное направление. В Ведах слово «ваджра» (молния, алмаз) обозначает оружие бога-громовержца *Индры*, в рамках буддизма ваджра становится символом просветления (*бодхи*).

Концепция происхождения В. от индуистского *тантризма* большинством совр. исследователей отвергается: буддийский тантризм имеет древние истоки, уходящие в глубину инд. традиции. В. окончательно



оформилась к кон. I тыс. по Р. Х. и стала распространяться за пределами Индии (на Шри-Ланке, в Индонезии, Китае, Тибете, Японии), однако почти везде со временем исчезла, кроме Японии, где сохраняется и поныне в виде школы сингон, и Тибета, где достигла наивысшего расцвета. В VIII в. в Тибете начали возникать школы В.: ньингмапа, кагьюпа, кармапа, дугпа, сакьяпа, *кадампа*. За исключением кадампы, на основе к-рой в кон. XIV — нач. XV в. появилась гелукпа, все остальные школы сохранились до наст. времени.

Распространяясь на территории Тибета, Монголии, Бурятии, Калмыкии и Тувы, В. взаимодействовала с добуддийской культовой практикой местного населения (культ природы и предков, *шаманизм*, тибетская религия *бон*), в результате чего сформировался такой симбиоз верований, при к-ром буддийские философские идеи не мешали и не противоречили многовековой народной религ. практике, ее отдельные аспекты адаптировались к буддизму. Это привело к тому, что в регионе распространения В., как и в проч. странах буддийского мира, сложились национальные формы буддизма (тибет., монг., бурят., калм., тув.), в XIX в. получившие общее название «ламаизм» (от тибет. лама — высший, учитель-наставник). С 60-х гг. XX в. из европ. науки этот термин практически исчез, в российской науке продолжает существовать, однако все чаще его заменяют словом «буддизм» (бурят. буддизм, калм. буддизм и т. д.).

Разделяя основные общеподддийские концепции, В. почти не создала новых оригинальных философских идей; ее главное новаторство — в методах и практике. В отличие от др. направлений буддизма (кроме *дзэн*) В. считает возможным достижение состояния *будды* в течение одной жизни или даже мгновенно. Этой цели служит система особо эффективных (и потому опасных для некомпетентного адепта) методов, тщательно скрывааемых от непосвященных. На базовом уровне для практикующих адептов (садхакв) обязательными являются рецитация *мантр* (мистических слогов и фраз), созерцание *мандал* (сложных графических диаграмм) и воспроизведение *мудр* (особых магических жестов). Эти формы практики (сад-

хана), действуя соответственно на 3 уровнях восприятия (слух, зрение и осознание), помогают адепту трансформировать сознание, находящееся во власти *сансары*, и раскрыть заложенную изначально в каждом существе природу будды (*татхагатагарбха*). Важную роль в В. играет практика визуализации, называемая также «йогой божеств»: йогин либо воссоздает образ божества перед собой, либо мысленно отождествляет себя с божеством и т. о. проникается теми духовными качествами, к-рые воплощает данное божество. Согласно учению В., божества существуют лишь как явления в сознании (их истинная природа — пустота, шунья), поэтому визуализация есть особая форма психотренинга — «творческий процесс духовной проекции, посредством которой внутренний опыт переводится в видимые формы» (*Говинда*. С. 274).

Не являясь теистической религией, В. тем не менее имеет четко структурированный в своей иерархии пантеон. Буддисты В. почитают прежде всего единого изначально Ади-будду, 5 дхьяни-будд (Вайрочана, Акшобхья, Ратнасамбхава, *Амитабха* и Амогхасиддхи) и многочисленных *бодхисаттв* (*Авалоки-тешвара*, Манджушри, Ваджрапани и др.). Объектами практики визуализации служат чаще всего божества-покровители (тибет. идамы; санскр. ишта-девата — желанные божества), воплощающие различные аспекты учения. Следующий класс в иерархии — земные будды (*Будда Шакьямуни*, грядущий *Майтрея* и др.), учителя веры, прославленные проповедники и йогини-*махасиддхи* (такие, как *Падмасамбхава*, Атиша, Миларепа, *Наропа*, *Тилопа*, *Цзонхава*). В пантеоне В. много жен. персонажей: милостивые или гневные *Тары* (жен. ипостаси бодхисаттв); имеющие шокирующий облик дакини («воздушные» духи), раскрывающие избранному адептам тайны учения. Самый низший разряд — архаические местные божества и духи, к-рые вступили во взаимодействие с идеологической и культовой системой буддизма и получили статус *дхарманал* (божеств — защитников учения). Уникальной особенностью В. является отсутствующий в иных формах буддизма институт «живых богов» — реализованная на практике концепция перерождения и

воплощения персонажей пантеона в тела земных людей (напр., далай-лама — воплощение бодхисаттвы милосердия Авалокитешвары, панчен-лама — будды Амитабхи).

Священные тексты В. объединены в 2 крупных собрания: тибет. *Ганджур* — 108 томов, содержащих переведенные с санскрита тексты *Трипитаки*, и *Данджур* — 225 томов комментариев, трактатов и др. неканонических инд. и тибет. текстов. В этих собраниях наибольший упор делается на 2606 текстов, образующих 4 класса тантр: крия-тантра (тантры действия), чарья-тантра (тантры исполнения), йога-тантра (тантры йогической медитации), ануттарайога-тантра (тантры «отцовские», «материнские» и «недвойственные» — наивысший разряд йоги). Среди наиболее известных тантр последнего класса — Хеваджра-тантра, Гухьясамаджа-тантра, Калачакра-тантра.

В доктрине и ритуальной практике В. чрезвычайно развита религиозная символика, основанная на противопоставлении муж. и жен. начал. На культовых изображениях часто встречается иконографический тип «яб-юм» (тибет. мать-отец), представляющий бога и богиню в любовных объятиях; в качестве ритуальных предметов тибет. монахи используют объединенные колокольчик (жен. символ) и скипетр-ваджра (муж. символ). В священных текстах В. часто звучит тема постижения спасительной мудрости — праджни (жен. начало) с помощью особых искусных методов — упая (муж. начало). Согласно учению В., достичь просветления может тот адепт, в сознании к-рого понимание Пустоты бытия — *шуньята* (жен. начало) неразделимо с деятельным состраданием ко всем живым существам — *каруна* (муж. начало).

Лит.: *Sinnett A. P.* Le Bouddhisme Esoterique. P., 1890; *Bhattacharyya B.* Origin and Development of Vajrayana // *Indian Hist. Quarterly*. 1927. Vol. 3. № 4. P. 733–746; *Winternitz M.* Notes on the Guhyasamaja-Tantra and The Age of the Tantras // *Ibid.* 1933. Vol. 9. № 1. P. 1–10; *Dasgupta Sh.* An Introd. to Tantric Buddhism. Calcutta, 1950; *idem.* Obscure Religious Cults. Calcutta, 1969³; *Govinda A., lama.* Principles of Tantric Buddhism // 2500 Years of Buddhism. Delhi, 1956. P. 358–378; *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. Boston, 1987. 2 vol.; *Говинда А., лама.* Психология раннего буддизма: Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993; Тибетский буддизм: теория и практика. Новосиб., 1995.

Н. Л. Жуковская, А. А. Сорокина



ВАДИМ [Вадма; греч. Βάδμιος] († ок. 374/376), прмч. Персидский, архим., пострадал при *Шапуре II Великом* вместе с 7 учениками (пам. 9 апр.; зап. 8 апр.). В. род. в IV в. в персид. г. Вифлапат (Бет-Лапат, Месопотамия). С юных лет был просвещен христ. учением. Оставив богатых и знатных родителей и продав свое наследство, ушел в пустыню, где основал мон-рь и вел подвижническую жизнь. Персид. шах Шапур II приказал посадить в темницу В. вместе с 7 монахами. Их подвергали мучениям, но В. и его ученики твердо держались христ. веры.

В той же темнице содержался один из приближенных Шапура Нирсан (Нарсес), правитель г. Ария (Арнун, Аревана) в обл. Витгерми (Бет-Гармейской). Будучи христианином, он не желал поклоняться солнцу, однако не выдержал испытаний и отрекся от христ. веры. Обещав ему освобождение, Шапур потребовал, чтобы Нирсан собственноручно отсек голову В. Увещевания святого смутили палача, но он взялся исполнить приказ. В. принимал удары меча один за другим и только 4-м испуганный Нирсан смог казнить преподобного, к-рый до последнего стоял неподвижно. После мученической кончины В. Нирсан, терзаемый угрызениями совести, бросился на меч. Мощи В. были с благоговением похоронены христианами. 7 его учеников пребывали в темнице еще 4 года и были освобождены только после смерти Шапура. Согласно *Никодиму Сятогорцу*, они были усечены мечом вместе с В.

Сохранился сир. текст жития В., согласно к-рому святой пострадал 13 февр., а также анонимное греч. житие, составленное на греч. языке, вероятно, на основе подлинных мученических актов.

Ист.: ВHG, N 210; ВНО, N 131; ActaSS. Dec. T. 1. Col. 824–825, LXXXV–LXXXVI; Nov. T. 4. Col. 421; SynCP. Col. 593; *Bedjan*. Acta. T. 2. P. 347–351; *Assemani*. BO. T. 1. P. 193, T. 3/2. P. 421; *idem*. Acta sanctorum martyrum orientalis. R., 1748. P. 166–167; *Delehaye H.* Actes des martyrs persans // PO. 1907. T. 2. Fasc. 4 (N 9). P. 408–414, 475–477.

Лит.: Мученичество св. архим. Вадима // ХЧ. 1827. Ч. 28. С. 110–114; *Labourt J.* Le cristianisme dans l'empire perse. P., 1904. P. 62, 80; *Lantschoot Arn. Van. Badema* // DHGE. T. 6. Col. 148; ОНЕ. Т. 3. Σ. 559; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 68; ЖСв. Апр. С. 149–152; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 135.

М. В. Васильева, Л. А. Бугаевская

ВАДИМ (Лазебный Владимир Анатольевич; род. 14.10.1954, г. Губкин Белгородской обл.), архиеп. Иркутский и Ангарский. Из семьи рабочего. В 1972 г. поступил в Одесскую ДС, к-рую окончил в 1977 г. В 1974–1977 гг. служил в Советской Армии. В 1981 г. окончил МДА со степенью канд. богословия за соч. «Реформа духовного образования в Римско-католической Церкви в свете решений II Ватиканского Собора». В 1978 г. архиеп. Курским и Белгородским *Хризостомом (Мартишкиным)* рукоположен во диакона, через год ректором МДА и ДС архиеп. *Владимиром (Сабоданом)*



Вадим (Лазебный), архиеп. Иркутский. Фотография. 2002 г.

пострижен в монашество с именем Вадим, в 1980 г. архиеп. Хризостомом рукоположен во иеромонаха. С мая 1978 г. состоял референтом, затем зав. канцелярией ОВЦС. В окт. 1981 г. зачислен в клир Всехсвятского храма в Курске. В авг. 1984 г. назначен настоятелем Александроневского храма в г. Ст. Оскол и благочинным храмов Старооскольского округа. С февр. по окт. 1985 г. исполнял обязанности секретаря Иркутского епархиального управления. С нояб. 1985 г. являлся настоятелем Никольского храма во Владивостоке и благочинным храмов Приморского округа. В 1987 г. возведен в сан игумена, в 1988 г.— в сан архимандрита. В июле 1988 г. назначен настоятелем Крестовоздвиженского храма в Иркутске, благочинным храмов Иркутского округа и исполняющим обязанности секретаря Иркутского епархиального управления.

25 янв. 1990 г. определен к хиротонии во епископа Иркутского и Читинского; хиротония, к-рую возглавил митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Поярков)*, со-

стоялась 4 февр. 1990 г. в *Богоявленском соборе* в Москве. С 26 янв. по 18 авг. 1990 г. В. одновременно управлял также Новосибирской и Барнаульской епархией, благословил начало строительства храма Всех святых, в земле Российской просиявших, в Академгородке Новосибирска. С 31 янв. по 25 мая 1991 г. управлял также новообразованной Магаданской и Камчатской епархией, с 31 янв. по 27 дек. 1991 г.— Хабаровской и Благовещенской епархией. Решением Свящ. Синода РПЦ от 21 апр. 1994 г. в связи с образованием Читинской и Забайкальской епархии В. определено носить титул «Иркутский и Ангарский». 25 февр. 2000 г. В. был возведен в сан архиепископа.

Благодаря усилиям В. 2 сент. 1990 г. в Иркутск из Ярославля были возвращены нетленные мощи Иркутского еп. св. *Иннокентия (Кульчицкого)*. В епархии восстанавливаются старые храмы и возводятся новые (в Иркутске на месте авиакатастрофы, происшедшей в дек. 1997 г., в городах Ангарске и Зима на территориях исправительных учреждений). Осенью 1993 г. была возобновлена иноческая жизнь в *иркутском жен. мон-ре в честь иконы Божией Матери «Знамение»*. В 1995 г. с целью поощрения правосл. литераторов, живописцев, деятелей науки и искусства по благословению В. была учреждена ежегодная премия во имя свт. Иннокентия (Кульчицкого), с того же года по инициативе В. регулярно проводятся декабрьские «Иннокентьевские вечера». В 1996–1997 гг. Иркутская епархия совместно с Архитектурно-этнографическим музеем г. Тальцы к 200-летию рождения Московского митр. св. *Иннокентия (Вениаминова)* провела реставрацию домика свт. Иннокентия в с. Анга Качугского р-на, в сент. 1997 г. состоялось освящение и открытие этого музея. В. награжден орденом св. блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени и гос. орденом Дружбы, является почетным гражданином Иркутска.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1990. № 4. С. 5; Почетный архиепископ Иркутска // Сегодня в Иркутске. 2001. № 37 (155), 25 мая; О награждении гос. наградами Российской Федерации // Вост.-Сибир. правда. 2000. 22 авг.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Вадима (Лазебного) во еп. Иркутского и Читинского // ЖМП. 1990. № 7. С. 35–36; *Яковлев Г., свящ., Сирип А. Д., проф.* Нетленные мощи свт. Иннокентия возвращены в Иркутск //



ЖМП. 1991. № 2. С. 24–27; *Цытин*. История РЦ. С. 726.

Прот. Борис Пивоваров

ВАДИ-МУРАББААТ, часть большого вади (сухие долины, заполняющиеся водой после сильных дождей; русла пересыхающих рек), начинающегося в Иудейской пустыне и достигающего Мёртвого м. Группа из 5 пещер в склонах В.-М. (ок. 18 км от *Кумрана*, 25 км юго-восточнее Иерусалима) является памятником библейской археологии, к-рый исследовали в 1952 и 1955 гг. Р. де Во, Л. Хардинг и Ж. Д. *Бартелеми*.

Археологи обнаружили ценные материалы, датируемые IV тыс. до Р. Х. (средний энеолит), когда длительное время пещеры были заселены; до VIII в. по Р. Х. они использовались только как временные убежища. Наибольшее значение имеют находки, относящиеся к эпохе рим. господства. В сер. I в. в пещерах скрывались местные жители, возможно, во время 1-го иудейского восстания (66–70 гг. по Р. Х.; дата подтверждена монетами 42–59 гг. и керамикой, аналогичной слоям *Кумрана II*) (см. ст. *Иудейская война*). О том, что во время 2-го иудейского восстания (132–135 гг.) в пещерах укрывались семьи евр. вождей, свидетельствуют найденные 9 монет этого периода, 2 письма предводителя восставших *Симона Бар-Кохбы* к обитателям пещер, 2 офиц. документа восставших (131 и 133 гг.), предметы домашнего хозяйства и остатки дорогой одежды. По-видимому, укрытие было захвачено римлянами — найдены наконечники стрел и рим. копий, личная печать с лат. надписью и др. Патрули римлян посещали пещеры вплоть до кон. II в.

Особое значение имеют эпиграфические находки. Во всех пещерах были обнаружены рукописи на евр., греч., араб. языках (всего ок. 100). Среди них: один из важнейших текстов библейского периода, первый папирус на древнеевр. языке, т. н. палимпсест *Мураббаата* (Mug. 17; VIII–VII вв. до Р. Х.); обрывки пергамента с текстом *Пятикнижия*; отдельные тексты на филактериях; рукопись текста *Двенадцати малых пророков*, в к-рой текст расположен в последовательности, позднее принятой в масоретской *Библии*, книги пророков *Осии* и *Малахии* отсутствуют, а *Книга пророка Захарии* сохранилась лишь во

фрагментах. Сопоставление библейских текстов В.-М. с текстами *Масады* и *Нахал-Хевера* привело де Во и мн. др. исследователей к выводу, что в эпоху 2-го восстания текст ВЗ уже получил общепринятую редакцию, близкую масоретской, в отличие от кумранских текстов нач. I в. до Р. Х., когда их варианты существенно разнились. Хотя тексты В.-М. и содержат ряд отличий от масоретской редакции, все же их связь несомненна.

Особое значение тексты В.-М. и соотносимые с ними материалы (манускрипты «Пещеры писем» в *Нахал-Хевере* (Вади-Хевере), *Нахал-Сеелиме* (Вади-Сейяле), обнаруженные в 60-х гг. XX в., и др.) имеют для восстановления истории 2-го иудейского восстания, ономастики Палестины, развития экономики, законодательства и религии Палестины во II в. по Р. Х. Арам. и древнеевр. языки в документах В.-М. отличаются от языка как кумранских рукописей, так и более поздней раввинистической лит-ры.

Лит.: *Orlinsky H.* The Origin of the Kethib-Qere System: A New Approach // *Congress Vol. Oxf.*, 1959. *Leiden*, 1960. P. 184–192. (VTS; 7); *Benoit P., Milik J. T., Vaux R. de.* Les grottes de Murabba'at. Oxf., 1961. 2 vol. (Discoveries in the Judean Desert; 2); *Fitzmyer J. A.* The Bar Cochba Period // *The Bible in Current Catholic Thought: Gruentbauer Memorial Vol.* N. Y., 1962. P. 133–168; *Yadin Y.* Bar-Kokhba. L., 1971; *Isaac B., Oppenheimer A.* The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship // *JJS.* 1985. Vol. 36. P. 33–60.

Л. А. Беляев

ВАДИХ ИБН РАДЖА [араб. *الواضح ابن رجا*] (ок. 1000), копт. монах, богослов и писатель; священник из *Скута*. Перешел в христианство из ислама, приняв имя *Павел*. Сведения о нем содержатся в «Житиях патриархов», составленных Михаилом, еп. Тиннисским, откуда следует, что В. и Р. был другом *Севира ибн аль-Мукаффы* и разделял его интерес к апологетической литературе. Там же сообщается, что они вместе изучали Свящ. Писание и часто спорили, пока не нашли правильный подход к толкованию священных книг. После этого В. и Р. написал на араб. языке 2 трактата, где содержалась полемика с *Кораном*. Из его богословского наследия сохранились 4 работы: «Книга ясности», «Редкие места для переводчика», «Разоблачение противоречий в хадисах», «Раскрытие скрытого».

Лит.: *Frederick V. Wadih ibn Raja, al-* // *CoptE. Vol. 7. P. 2311; Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 318–319.*

А. А. Войтенко

ВАДИ-ЭН-НАТРУН — см. *Скут*, монастырский комплекс в Египте.

ВАДСКАЯ, ФЕЛЯКСКАЯ И КЛУЖСКАЯ АРХИЕПИСКОПИЯ [румын. *Archiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului*], Румынской Православной Церкви (жудецы *Клуж* и *Бистрица-Нэсэуд*). Входит в митрополию Трансильвании, *Кришаны* и *Марамуреша*. Учреждена 18 июля 1921 г. с кафедрой в г. *Клуж-Напока*. На территории архиепископии в XVI–XVII вв. находилась правосл. епархия с кафедрой в с. *Вад*, основанная еще св. господарем *Стефаном III Великим* для управления приходами, находившимися в его владениях в Трансильвании (*Чичеу*, *Четатя-де-Балтэ*, *Бистрица*, *Родна* и *Унгураш*). В кон. XV — 1-й пол. XVI в. в *Феляке* (близ *Клужа*) находилась кафедра Трансильванской митрополии. Еще до воссоединения Трансильвании с Румынией 20 июля 1919 г. была образована православная консистория *Клужа*, председателем к-рой стал архим. *Николай (Иван)*. 18 июля 1921 г. была учреждена *Вадская, Фелякская и Клужская епископия* с кафедрой в г. *Клуж-Напока*, 11 июня 1973 г. епархия возведена в ранг архиепископии. В епархии 8 протопопатов (благочиний), объединяющих 621 приход (563 приходские церкви и 107 приписных), 525 священников (2201 г.). Открыты 20 мон-рей (11 муж. и 9 жен.). В муж. мон-ре *Никула* (соборный храм Успения *Божией Матери*), в окрестностях *Герлы*, основанном в 1552 г., находится чудотворный образ *Божией Матери Одигитрии* (1681), написанный свящ. *Лукой* из *Иклода*. В престольный праздник в мон-рь для поклонения святому образу совершают паломничество десятки тысяч православных. В мон-ре есть музей икон, в т. ч. написанных на стекле. В университете г. *Клуж-Напока* существует факультет православного богословия. Первый еп. *Николай (Иван)* (1855–1936) многое сделал для становления епархии. Благодаря его подвижническим трудам были возведены кафедральный собор Успения *Божией Матери* в *Клуж-Напоке* (1923–1933, архит. *Дж. Кристинел*),



ц. свт. Николая (1931–1932), открыт Богословский ин-т (1 окт. 1924; 1925–1948 – Богословская академия), обустроена епископальная резиденция, основана типография, в 1923 г. начат выпуск офиц. издания «Рена тегеа» (Возрождение). Он содействовал постройке храмов в Тыргу-Муреше, Аюде, Турде, Бистрице, Совате, Борсеке и др. Оказывал содействие работе культурных ассоциаций Трансильвании («АСТРА», «Культурная лига»). За свою плодотворную деятельность еп. Николай был избран почетным членом румын. АН. Похоронен в кафедральном соборе. Наследовавший ему еп. Николай (Колан; 1893–1967) продолжил просветительско-издательскую деятельность своего предшественника. С 1993 г. епархию возглавляет архиеп. Варфоломей (Анания).

Епископы: Николай (Иван; 19 дек. 1921 – 3 февр. 1936), Николай (Колан; 29 июня 1936 – 23 мая 1957; до дек. 1957 временно управляющий), Феофил (Хериняну; 22 дек. 1957 – 3 нояб. 1992; с 9 сент. 1973 архиеп.), архиеп. Варфоломей (Анания; с 7 февр. 1993).
Лит.: *Păcurariu*. IBOR. Vol. 3.

ВАЗАРИ [итал. Vasari; прозвание – Аретино] Джорджо (30.07.1511, Ареццо – 27.06.1574, Флоренция), итал. живописец, архитектор, писатель. Обучался (ок. 1522) в Ареццо у франц. худож.-витражиста Гийома де Марсилья; с 1524 г. во Флоренции занимался в мастерских Андреа дель Сарто и Микеланджело. В этот период вошел в круг семейства Медичи, его покровителями вполн. стали кард. Инполито и герц. Алес-

сандро (в 30-е гг. состоял у него на службе). Во время кризиса 1527 г. возвратился в Ареццо, где его наставником был художник Фьорентино Россо; в 1529 г. неск. месяцев обучался во Флоренции ювелирному искусству у Баччо Бандинелли. После осады Флоренции переехал в Пизу; с 1531 г. жил в различных городах Италии, выполняя многочисленные заказы, дважды посетил Рим (1532, 1538), где копировал произведе-

ния мастеров Возрождения (копии в Лувре, Париж); в 1555 г. вернулся во Флоренцию. Один из основателей Академии рисунка (1563).

Стиль В., живописца и архитектора, сформировался под влиянием Микеланджело, что типично для мастера эпохи маньеризма. В. принадлежит большое число религ. произведений, среди к-рых росписи церкви Камальдоли близ Ареццо (1537) и трапезной монастыря Сан-Микеле ин Боско в Болонье (1539), работа «Непорочное зачатие» для ц. Санти-Апостоли во Флоренции (1541) и др. Среди его наиболее известных работ – фрески в Палаццо Веккьо во Флоренции (с 1555) и Зале Реджа в Ватикане (1571–1573), ансамбль Уффици во Флоренции (1560–1585; совместно с Б. Буонталенти).

Однако В. более известен как составитель сочинения, ставшего первым опытом системного изложения истории итал. изобразительного искусства и содержащего сведения о жизни и творчестве художников эпохи Возрождения, – «Жизнеописание знаменитейших итальянских живописцев, ваятелей и зодчих от Чимабуэ до наших дней» («Le vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani da Cimabue insino a' tempi nostri»). Firenze, 1550; 2-е изд. с прил. портретов художников и автобиографией там же, 1568; рус. пер.: Лпц., 1864. 4 т.; М., 1993–1994. 5 т.). Идея создания «Жизнеописаний» принадлежала кард. Алессандро Фарнезе и историку Паоло Джовио. Книга разделена на 3 части, каждая представляет определенный «возраст» развития итал. искусства:

от его становления (Чимабуэ – конец Треченто), возрастания, или «юношества» (Якопо делла Кверча – конец Кватроченто), до «зрелости» (Чинквеченто), восходя, т. о., к вершине развития – творчеству Микеланджело. В этой работе В. впервые был предложен термин «Возрождение» (Rinascita); недооценка им как критиком периода средневековья проистекала из общей концепции искусства того времени, в к-ром главной ценностью являлось совершенствование технических приемов (прямая перспектива, объемная трактовка) для передачи реальной картины мира, чему отдавалось предпочтение в сравнении с символическим, условным ее изображением.

Лит.: *Rouchette J.* La Renaissance que nous a léguée Vasari. P., 1959; Всеобщая история архитектуры. М., 1967. Т. 5. С. 238–244; *Boas T. S.* Giorgio Vasari: The Man and the Book. Princeton, 1979; *Baldini U.* Giorgio Vasari, l'homme des Medicis. P., 1995.

Э. В. III.

ВАЗГЕН I [Васкен; арм. Վազգեն I] (в миру Левон-Карапет Палчян (Балджян)) (20.09.1908, Бухарест – 18.08.1994, Эчмиадзин), Святейший Верховный Патриарх и Католикос всех армян. Начальное образование получил в арм. школе в Одессе, куда в годы первой мировой войны переехали его родители. После возвращения в Румынию продолжил учебу в бухарестском лицее Мисакян-Кесимян, затем в Бухарестском высшем торговом уч-ще (1924–1926). Окончил литературно-философский факультет Бухарестского ун-та (1936) и отделение практической педагогики (1937). В 1929–1943 гг.

Католикос всех армян Вазген I.
Портрет. 1959 г. Худож. М. Сарьян
(Музей собора Эчмиадзин)



преподавал в арм. школах Бухареста. В 1937–1938 гг. редактировал и издавал в Бухаресте научный ж. «*Հրիվ*» (Пашня). В 1942 г. рукоположен во священника в Афинах предстоятелем Греческой епархии Армянской Апостольской Церкви (ААЦ) архиеп. Карапетом (Мазлумяном). Обучался на богословском фак-те Бухарестского ун-та (1943–1944). В 1943 г. получил степень *вардапета* и принял имя В. Был назначен местоблюстителем (1943), а затем предстоятелем (1947) Румынской епархии ААЦ. 23 мая 1948 г. в Эчмиадзине католикос *Геворг VI* присвоил В. степень верховного вардапета, а в 1951 г. он был хиротонисан во епископа. В 1952 г. В. был избран в румын. Комитет защиты мира. С 1954 г. член Верховного духовного совета св. Эчмиадзина. В дек. 1954 г. получил в управление также и Болгарскую епархию ААЦ. 30 сент. 1955 г. на Национально-церковном Соборе тайным голосованием В. был избран Верховным Патриархом и Католикосом всех армян, 2 окт. в Эчмиадзинском кафедральном соборе состоялась его интронизация.

И в Румынии, и позднее в Эчмиадзине В. прилагал много сил к объединению арм. диаспоры, к укреплению духовных и культурных связей с родиной. Он совершил 30 пасторских посещений епархий ААЦ в разных странах, в рамках межцерковного общения встречался с главами различных конфессий, был участником Всемирных конференций религ. деятелей в Москве (1977, 1982), Берлине, Хельсинки. При нем ААЦ стала членом ВСЦ (1962) и Конференции европейских Церквей. Награжден золотыми медалями Всемирного совета мира им. Жюлио Кюри (1962) и Советского комитета защиты мира (1968), «Звездой Республики» Румынии (1952), орденом «Знак почета» (1968), орденом Дружбы народов (1978), а также орденом прп. Сергия Радонежского 1-й степени (1983).

Уже в первом офиц. послании (кондаке) от 1 дек. 1955 г. он особо подчеркивал необходимость восстановления арм. храмов и мон-рей. В его Патриаршество были восстановлены кафедральный собор и мон-ри св. Рипсима, св. Гаяне и Шогакат в Эчмиадзине, мон-ри Гегард и Хор-Вирап, церкви св. Саргиса, Зоравар и св. Ованнеса в Ереване, св. Месропа Маштоца в Оша-

кане, арм. храмы в Баку, Москве, Ростове-на-Дону и Армавире. В Эчмиадзине были построены гостиница и сокровищница, памятники св. мученикам и Хримяну Айрику, оснащена совр. техникой типография при кафедральном соборе. Благодаря усилиям В. были найдены, собраны и приумножены памятники духовной и материальной культуры Армении. В Ин-т древних рукописей им. Месропа Маштоца (*Матенадаран*) в Ереване были переданы рукописи и документы, среди к-рых единственная рукопись «Истории дома Арцруни» Товмы Арцруни, Зейгунское и Малатийское Евангелия, иллюминированные *Торосом Рослином*, и др. Благодаря деятельности В. статус ААЦ в общественном сознании в АССР был достаточно высок, власти проявляли лояльность к Церкви, антирелиг. пропаганда не приобретала слишком откровенных форм.

В. благословил обретение независимости Арменией. Его заботами в 1989 г. были восстановлены Арцахская, Сюникская и Гугаркская епархии. В. принадлежит ряд философских, богословских и публицистических работ, первые из к-рых были опубликованы еще в 30-е гг. в Париже и Бухаресте. Он был избран почетным членом АН Армении (30 апр. 1991). Ему первому была присвоена высшая награда страны — звание Национального героя и орден Отечества (29 июля 1994). В. неизменно пользовался всенародной любовью и авторитетом в Армении и среди армян за ее пределами. Несомненно его заслуга в укреплении дружеских связей между ААЦ и РПЦ. Соч. (на арм. яз.): Уроки психологии. Эчмиадзин, 1961; Жизнеописание, послания, проповеди, речи, выступления. Эчмиадзин, 1958–1983. 4 кн.; Глядя в будущее. Эчмиадзин, 1988, 1993. 2 кн.; Наша литургия. Эчмиадзин, 1990.

Лит. (на арм. яз.): Христианская Армения. Ереван, 2002. С. 946–994; *Штикян С.* Библиография Вазгена I, Католикоса всех армян. Эчмиадзин, 1995; *Коланджян С.* Жизнь и деятельность, успение и погребение Католикоса всех армян Вазгена I. Лос Анджелес, 1996.

Е. Д. Джагацян

ВАЗЕЛОН [греч. *Βαζελών*], Патриарший ставропигиальный мон-рь во имя Иоанна Предтечи; назывался также императорским как одна из наиболее известных обителей в Византийской и позднее Трапезундской империи. По преданию, осно-

ван ок. 270 г. Расположен в Юж. Причерноморье в 48 км к юго-западу от Трапезунда (совр. Трабзон), в лесу, на горе, на высоте ок. 1200 м над уровнем моря. Его название происходит от древнего названия горы Завулон (*Ζαβουλών*, в память Завулона, сына ветхозаветного патриарха Иакова).

В VI в. подвергся нападению персов и был разрушен, затем отстроен при имп. *Юстиниане I* у подножия труднодоступной скалы вокруг св. пещеры. Сохранились часовня скита во имя прор. Илии кон. XIII–XIV в. с фресками кон. XVII в., развалины келий и монастырских построек кон. XIX в. В. обладал значительными земельными владениями в обл. Мацука. Большие дарения мон-рю были сделаны трапезундскими императорами, особенно *Алексеем III* и *Мануилом III*. В. — один из немногих мон-рей Понта, действовавших и пользовавшихся налоговыми привилегиями в Османской империи с 1461 г. Получал значительные пожертвования от рус. царей и императоров, особенно от *Иоанна V* и *Петра I* Алексеевичей, а также от *Александра I*. В 1742 г. ему были назначены регулярные выплаты из рус. казны, по 175 р. каждые 5 лет.

В. был закрыт и пришел в запустение после первой мировой войны. В б-ке мон-ря сохранились копиянные книги (кодики) его грамот — т. н. Вазелонские акты XIII–XVIII вв., содержащие имп. хрисовулы, земельные описи, завещания, дарственные, др. ценнейший материал по истории землевладения, просопографии духовной и социальной жизни Византии.

Ист.: *Успенский Ф. И., Бенешевич В. Н.* Вазелонские акты: Мат-лы для истории крестьянского и монастырского землевладения в Византии XIII–XV вв. Л., 1927.

Лит.: *Κυριακίδης Ε.* Περί τῆς κατὰ τὴν Τραπεζούντα ἱερᾶς μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Βαζελώνος // Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. 1900. Т. 27. С. 358–369; *Χρύσανθος (Φιλίππιδης), μητρ. Τραπεζούντος.* Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζούντος // ΑΠ. 1933, 1973. Т. 4/5. С. 484–499; *Janin.* Églises et monastères. P., 1975. P. 283–286; *Bryer A., Winfield D.* 19th Century Monuments in the City and Vilayet of Trebizond: Architectural and Hist. Notes // ΑΠ. 1970. Т. 30. С. 289–300; *idem.* The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Wash., 1985. 2 vol.

С. П. Карпов

ВАЗОН [Вазо, Газо; лат. Waso; франц. Guazo] (985–1048), свт. (пам. зап. 8 июля), еп. г. Льеж (лат.



Leodium). Получив образование в мон-ре Лоб при аббате Херигере, В. преподавал с 1007 г. в школе при кафедральном соборе в Льеже. С 1015 г. член соборного капитула, с 1017 г. декан собора. Ок. 1030 г. из-за конфликта с препозитом собора Иоанном В. был вынужден удалиться из Льежа в мон-рь Ставло. В 1031 г. по рекомендации еп. Льежского Регинхарда имп. Конрад II назначил В. своим духовником. В 1033 г. В. возвратился в Льеж, где стал архидиаконом и препозитом кафедрального собора, с 1042 г. епископ Льежа.

Сохранилось 4 послания В., в одном из к-рых святой проявил себя как миротворец, убеждая кор. Франции Генриха I отказаться от похода на Лотарингию в 1046 г. С подобными призывами к миру В. обращался к Готфриду Бородатому и герм. имп. *Генриху III*, конфликтовавшим между собой. В. выступал против утверждения епископов светской властью, отстаивая идею церковной инвеституры, что отразилось в его послании к Генриху III. Еще одно послание адресовано еп. г. Шалон-сюр-Марн (лат. Catalauni) Рогерию II и посвящено борьбе с *манихейством*.

Первое упоминание о В. находится у Ансельма Льежского (2-я пол. XI в.) в его продолжении хроники Херигера «Деяния епископов Леодия». Позднее льежский каноник Александр присоединил к этому сочинению написанное им житие В. Соч.: *Carta Vasonis pro ecclesia Collegiata s. Bartolomei* // PL. 142. Col. 763–765. Ист.: *Vita Vasonis scripta ab Anselmo et Alexandro, canonicis Leodiensibus*, inter *Gesta Leodiensium episcoporum* // PL. 142. Col. 725–763. Лит.: *Wesseling K.-G. Wazo* // *BVKL*. Bd. 13. Sp. 394–398.

Д. В. Зайцев

ВАИЙ НЕДЕЛЯ — см. *Вход Господень в Иерусалим*.

ВАЙАН [франц. Vaillant] Андре (3.11.1890, Суасон, Франция — 23.04.1977, Париж), франц. языковед-славист, исследователь и издатель памятников древней слав. письменности. Закончил Высшую педагогическую школу (École normale supérieure), ученик палеослависта и византолога А. Мейе. Интерес к слав. языкам обнаружился у В. в годы первой мировой войны. Исследования по славистике обеспечили ему получение профессорской кафедры в Национальном уч-ще жи-

вых вост. языков, позднее В. руководил научной работой в области средневеков. слав. языков и лит-ры в Высшей практической школе (École pratique des hautes études), в 1952 г. перешел в Коллеж де Франс. Долгое время являлся редактором (совм. с А. Мазоном) ж. «Revue des Études des slaves». Член Болгарской АН (1974).

Особенное внимание в своих трудах В. уделял лит. и переводческой деятельности учеников и ближайших последователей святых *Константина—Кирилла и Мефодия*, а также раннему периоду древнеболг. лит-ры и лит-ре Киевской Руси. Он первым серьезно обосновал гипотезу (1935) о том, что «русские письмена», упоминаемые в гл. 8 Пространного жития Константина—Кирилла, представляют собой сир. алфавит («сурьские письмена»). В. удалось определить содержание Зографских листков, к-рые он опубликовал в 1930 г. совместно с П. А. Лавровым как отрывок монашеских правил св. *Василия Великого*. Относительно *Македонского кириллического листка*, к-рый считался вариантом пролога *Иоанна Экзарха* к его переводу «Богословия» св. Иоанна Дамаскина, В. убедительно доказал (1948), что этот текст является фрагментом предисловия Константина—Кирилла к переводу Евангелия апракос. Предисловие, по мнению В., было написано первоучителем по-гречески, позднее переведено др. лицом на слав. и использовано Иоанном Экзархом без указания имени автора. В. много занимался творчеством Константина, еп. Преславского, издал перевод Константина Первого слова свт. Афанасия Александрийского против ариан по рус. рукописям XV в. (1954), исследовал *Учительное Евангелие* (издал в 1967 текст 4-й беседы с разночтениями, франц. переводом и греч. источниками компиляции). В 1932 г. В. выдвинул гипотезу, что Поучения огласительные (Катехизы) св. *Кирилла*, еп. Иерусалимского, сохранившиеся в старослав. *Хиландарских листках* и в полном рус. списке кон. XI — нач. XII в. (ГИМ. Син. № 478), также являются переводом Константина Преславского. Целый ряд работ В. посвящен текстологическому и языковому анализу *Прогласа Евангелия*, *Анонимной гомилии* в составе *Сборника Клоца*, гомилии Епифания на соше-

ствии Христа во ад в том же сборнике и в *Супрасльской рукописи*, Паренесиса прп. Ефрема Сирина, глаголического *Синайского Евхология* и др.

В. опубликовал большое число древнеслав. текстов (преимущественно переводных) с их исследованием и переводом на франц. язык: «О девстве» Василия Великого (1943), Беседу Козьмы Пресвитера против богумилов (1945), гомилию Епифания на сошествие Христа во ад (1958), апокрифические Книгу Еноха (1952) и Евангелие Никодима (в древнейшей пространной редакции — 1968) и др. Из публикаций поздних слав. текстов особого внимания заслуживает издание В. (совм. с Мазоном, 1938) перевода 1863 г. Евангелия на нижневардарский диалект болг. (македон.) языка, т. н. Колакийское Евангелие (см. ст. *Библия*).

Вкладом В. в изучение лит-ры Киевской Руси являются его статьи о влиянии сочинений св. *Григория Богослова* на творчество *Кирилла Туровского* (1950) и о греч. источниках «Поучения» *Владимира Мономаха* (1949). В работах, посвященных старослав. и древнеболг. тематике, он наглядно продемонстрировал значение рус. списков для изучения и реконструкции древнейшей слав. книжно-письменной традиции. Наиболее крупный обобщающий труд В., заверченный им в конце жизни, — «Сравнительная грамматика славянских языков» (1950–1977. Т. 1–5). Его перу принадлежит также «Руководство по старославянскому языку» в 2 т. (1948, 1964²: т. 1 — грамматика, т. 2 — тексты и словарь), переведенное в 1952 г. на рус. язык. Ряд мнений В. по кирилло-мефодиевской проблематике (напр., что пространные жития первоучителей были написаны в кон. IX в. по-гречески и переведены в «латинской зоне западного старославянского языка» или что Анонимная гомилия была первоначально написана на греч. языке) не получили признания в славистике.

Соч.: *Les Règles de St. Basile en vieux slave: Les Feuilles du Zograph* // RES. 1930. Vol. 10. P. 8–35 (совм. с П. Лавровым); *Les «lettres russes» de la Vie de Constantin* // Ibid. 1935. Vol. 15. P. 253–302; *La préface de l'Évangélaire vieux-slave* // Ibid. 1948. Vol. 24. P. 5–20; *Manuel du vieux slave*. P., 1948, 1964² (рус. пер.: *Руководство по старославянскому языку*. М., 1952); *Cyrille de Turov et Grégoire de Nazianze* // RES. 1950. Vol. 26. P. 34–50; *Grammaire comparée des langues slaves*. P., 1950–1977. 5 vol.; *Une poésie vieux slave:*



La Préface de l'évangile // RES. 1956. Vol. 33. P. 7–25; Une source grecque de Vladimir Monomaque // BSl. 1949. T. 10. P. 11–15; (Полн. список соч.: КМЕ. Т. 1. С. 335–336).

Изд.: Le «De Autexusio de Méthode d'Olympe»: Version slave et texte grec: Éd. et trad. en fr. // PO. 1930. T. 22, fasc. 5 (no. 111); La traduction vieux-slave des Catéchèses de Cyrille de Jérusalem: La deuxième catéchèse // BSl. 1932. Vol. 4. P. 253–302; «De virginitate» de St. Basile: Texte vieux slave et trad. en fr. P., 1943; Le traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre. P., 1945; Le livre des Secrets d'Henoch: Texte slave et trad. en fr. P., 1952; Discours contre les Ariens de St. Athanase: Version slave et trad. en fr. P., 1954; L'homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ: Texte vieux-slave, texte grec et trad. en fr. // Radovi Staroslavenskog instituta. 1958. Vol. 3. P. 5–101 (отд. изд.: Zagreb, 1958); Une homélie de Constantin le Prêtre: Text; Trad.; Sources grecques // BSl. 1967. Vol. 28. P. 68–81; L'évangile de Nicodème: Texte slave et latin. P.; Gèn., 1968.

Лит.: Mélanges A. Vaillant. P., 1964. P. 244–252. (RES; 40) [Библиогр. до 1964]; Минчева А. Ваян // КМЕ. Т. 1. С. 333–336.

А. А. Турилов

ВАЙЛЕР [нем. Weiler] Рудольф (род. 12.03.1928, Вена), католич. теолог, прелат. Окончил католич. богословский и юридический фак-ты Венского ун-та. Рукоположен во пресвитера в 1951 г. Преподавал основы религии в школах и средних специальных учебных заведениях. В 1964 г. доцент, с 1966 г. проф. католич. богословского фак-та Венского ун-та. В. занимался проблемами этики, в т. ч. этики международных отношений; вопросами, связанными с социальной доктриной католич. Церкви, в основном концепцией «естественного права». В Венском ун-те стал ближайшим сотрудником Й. Месснера. После ухода последнего с преподавательской работы возглавил Ин-т этики и социальных наук Венского ун-та. В. на протяжении мн. лет редактировал журналы «Венский журнал изучения мира» (Wiener Blätter für Friedensforschung), «Общество и политика» (Gesellschaft und Politik), «Социальная этика и общественная политика» (Sozialethik und Gesellschaftspolitik). Его исследования были отмечены высшей католич. научной премией Австрии им. кард. Теодора Иннитцера.

В 1980–1984 гг. В. руководил философским «Европейским обществом по изучению этики» (Societas Ethica). В наст. время возглавляет созданное им «Общество Йоханнеса Месснера» при Венском ун-те, в котором изучается концепция «естественного права». В СССР В. стал

известен с 70-х гг. XX в., когда начались регулярные встречи европ. христ. и советских ученых для обсуждения актуальных вопросов изучения и укрепления мира в форме «диалога христиан и марксистов о мире». Со стороны католич. Церкви организация их была поручена В. Ватиканским секретариатом по делам неверующих и возглавлявшим его кард. Францем Кенигом. В 1988 г. в составе офиц. делегации Римско-католической Церкви В. принял участие в праздновании 1000-летия христианства на Руси.

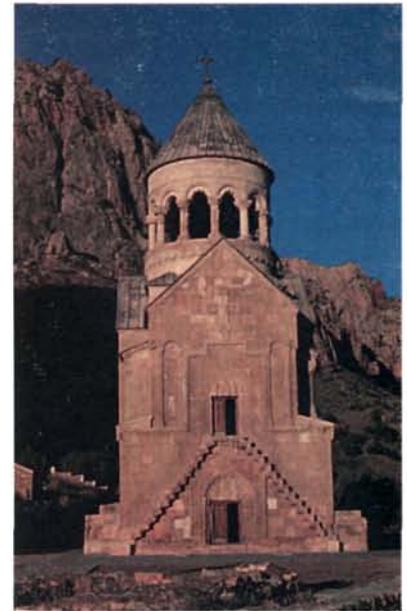
Соч.: Wirtschaftswachstum und Frauenarbeit. W., 1962; Wirtschaftliche Kooperation in der pluralistischen Gesellschaft. W., 1964; Die Frage des Menschen. Köln, 1968; Internationale Ethik. B., 1986–1989. 2 Bde; Einführung in die katholische Soziallehre. Köln, 1991; Sportethik: Aufrufe zu Gesinnung und Bekenntnis. Graz, 1996; Herausforderung Naturrecht: Beitr. z. Erneuerung und Anwendung des Naturrechts in der Ethik. Graz, 1996; Naturrecht in Anwendung: J. Messer-Vorlesungen, 1996 bis 2001. Graz, 2001.

Лит.: Frieden und Gesellschaftsordnung: Festschr. f. R. Weiler / Hrsg. A. Klose. B., 1988; Demokratie als Herausforderung: Christliche Perspektiven mit Schwerpunkt Mittel- und Osteuropa: Festschr. f. R. Weiler / Hrsg. I. Gabriel. W., 1998; Величко О. И. Венский диалог христиан и марксистов // Многоликая Европа: Пути развития. М., 2002. С. 398–406.

О. И. Величко

ВАЙОЦ-ДЗОР, художественная школа в средневек. Армении, представленная памятниками архитектуры, резьбы по камню и иллюминированными рукописями; получила название по одноименной области в пров. Сюник, южнее оз. Севан. Сложилась во 2-й пол. XIII в., была одним из наиболее значительных очагов христ. культуры в Закавказье, развивавшейся в мусульм. окружении до сер. XIV в.

Активному монументальному строительству в В.-д. способствовала деятельность 2 княжеских семей, Прошянов (Хахбакянов) и Орбелянов. Памятники архитектуры этого периода представляют собой развитие уникальных композиций: 2-ярусная церковь-усыпальница, увенчанная сквозной ротондой (напр. ц. Богородицы мон-ря Норавак, 1331–1339); церковь, состоящая из алтарной части, выходящей на площадь под открытым небом (напр. ц. Зорац (Войсковая) в Ехегисе, 1320); гавиты (притворы) со сталактитовыми сводами на скрепчивающихся арках (напр. церкви в мон-рях Норавак, Аратес). Свой-



Церковь Аствацацин мон-ря Норавак. Вид с запада. 1331–1339 гг.

ственные провинциальному зодчеству небольшие размеры построек, камерный характер образов сочетаются с виртуозностью исполнения.

Памятники В.-д. XIII–XIV вв. — яркие образцы традиц. для Армении синтеза архитектуры и фасадной скульптуры. Скульптуры выполнены в технике высокого или низкого рельефа, объемные изображения выделены на фоне резьбы, напоминающей кружево, органически сочетаются орнаменты и надписи. Композиции рельефов с изображениями Христа и Богородицы на фасадах не имеют аналогий в архитектуре, их расположение свидетельствует о существовании иконографической программы и гармонично связано с конструкцией и декором постройки. В ц. Аствацацин мон-ря Норавак изображение Богородицы (тип Одигитрия) присутствует на тимпане нижнего входа, изображение Христа с апостолами Петром и Павлом — на тимпане верхнего входа, куда ведут консольные лестницы зап. стены, из колонок ротонды выступают фигуры, составляющие композицию с образами ктиторов, на др. фасадах представлены геральдические образы животных. Тимпан входа в гавит мон-ря Норавак также украшен образом Одигитрии, выше, на тимпане окна, представлена Св. Троица (кон. XIII или 1-я четв. XIV в.). В ц. Богородицы в Арени (1321) наряду с образом Одигитрии на тимпане присутствуют образы евангелистов на 4 парусах. Одухотворен-



Тимпан над окном зап. фасада притвора ц. св. Карапета. Мон-рь Нораванк. XIII в.

ностью и величием отличается образ Богоматери «Умиление» в церкви мон-ря Спитакавор (1321).

Среди талантливых мастеров В.-д. были строители Сиранес, Ваграм, но наиболее был известен зодчий, скульптор-монументалист и художник-миниатюрист *Момик* (рубеж XIII–XIV вв.). Кроме архитектуры и скульптурного убранства церкви в Арени, 2 чачкаров в мон-ре Нораванк (один датирован 1308), в исполнении к-рых проявились его мастерство и любовь к геометрическим мотивам, а также иллюминированных Евангелий 1292 и 1302 гг. (Матен. 2848; 6792) ему приписывают ряд др. произведений.

Крупнейшим центром рукописной книги В.-д. являлся мон-рь Гладзор, где ок. 1282 г. был создан ун-т. Кроме Момика здесь творили др. известные художники, в т. ч. *Торос Таронаци*, чьи произведения отличаются яркими насыщенными красками, динамичным рисунком фигур, образами фантастических животных и орнаментом (Евангелие Есаи Нчеци, 1307 г.— Венеция, б-ка мон-ря Сан-Ладзаро, № 1917; Библия Есаи Нчеци, 1318 г., и Евангелие, 1323 г.— Матен. 206, 6289). Выходцем из Гладзора был Авак, бродячий художник, долгое время живший в Иране (Евангелие, 1329 г.— Матен. 7650). В разной мере в творчестве этих художников В.-д. отразилось влияние киликийской школы, искусства Византии и лат. Запада. Традиции художественной школы мон-ря Гладзор во 2-й пол. XIV в. были продолжены в мон-ре Татев на юго-востоке обл. Сюник; развитие зодчества В.-д. прервалось почти на 3 века.

Лит.: *Лалаян Е.* Вайоц-дзор: Знаменитые мон-ри // Азгагракан андес. Тифлис, 1906. Кн. 26 (на арм. яз.); *Овсепян Г. Е.* Хахбакяны или Прошяны в истории Армении. Антилиас, 1969 (на арм. яз.); *Аветисян А.* Гладзорская школа армянской миниатюры. Ереван, 1971 (на арм. яз.); *Халтаччян О. Х.* Архитек-

турные ансамбли Армении. М., 1980. С. 137 сл.; *Мнацаканян С. Х.* Сюникская школа армянского зодчества. Ереван, 1966 (на арм. яз.); *Матевосян К. А.* Момик. Ереван, 1999 (на арм. яз.).

А. Ю. Казарян

ВАЙРАГЬЯ [санскр. vairāgya, букв. обесцвечивающее, от vi (часть со значением разделения) + rāga — краска, страсть], в религ. традициях Индии понятие, выражающее бесстрашие, равнодушие, отсутствие желаний, отвержение мира. В. стоит в одном семантическом ряду с такими аскетическими терминами инд. культуры, как санньяса, тьяга, паритьяга. Но, в отличие от них, прежде всего означает не физическое воздержание или уход от мира, а такое внутреннее состояние человека, при к-ром сознание, постигнув бренность земного существования, полностью отстраняется от чувств и объектов этой реальности (становится «эмоционально неокрашенным»). Человек, достигший состояния В. (вайрангика, вайраги), с одинаковым бесстрашием воспринимает как счастье, так и несчастье; покой и умиротворенность в его сознании не могут быть нарушены никакими внешними или внутренними событиями.

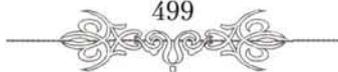
Идея В. зарождается в период поздних *Упанишад* (2-й пол. I тыс. до Р. Х.), когда на смену ведийскому идеалу благосостояния в земной или посмертной жизни приходит идеал познания подлинной реальности (см. *Брахман*), не связанной с этим миром. Свое дальнейшее развитие идея В. получает в *Бхагавадгите*. Здесь В. понимается как метод самоконтроля, способ укрощения мятущегося ума, необходимый для освобождения (VI 35; XIII 8). Но в отличие от ведических текстов, где В. рассматривается как шаг к выходу из этого мира, в Гите это, напротив, идеал существования в этом мире. Устами Кришны пропагандируется концепция «незаинтересованного деяния», согласно к-рой человек может продолжать активную повседневную жизнь, оставаясь при этом не затронутым ею, внутренне дистанцируясь от всех переживаний. Сохраняя, т. о., состояние В. в обычной жизни, выполняя свой общественный и религ. долг (см. *Дхарма*), человек становится неподвластным закону перерождения (см. *Карма, Сансара*) и достигает конечного освобождения (см. *Мокша*).

Патанджали в трактате «Йога-сутра» включает В. в значении «свобода от всего видимого и слышимого» (I 15) в свою методологию йоги. Это состояние человека наряду со специальной йогической практикой и медитацией должно привести адепта к прекращению активности ложного индивидуального «Я», связанного с материей.

Согласно мнению *Шанкары* (ок. 788–820), человек может принять состояние В. по 2 причинам (Шаташлоки, 14. 1): на основе жизненного опыта, претерпев несчастья и познав тленность мира, или вслед. изначально дарованного ему божественного знания, откровения. Последователь Шанкары Видьяранья (XIV в.) считал В. переходным этапом на пути к санньясе — окончательному уходу от мирской жизни.

Яркое художественное выражение идея В. получила в творчестве известного поэта и ученого-грамматиста Бхартрихари (приблизительно V–VII вв.). В его поэтическом сб. «Три сотни» (Шатака-траям), 3 части к-рого посвящены соответственно житейской мудрости (нити), любви (шрингара) и отвержению мира (В.), композиционно воспроизводится религиозно-философская концепция триварги — учения о 3 целях в жизни индуиста: артхи (политика и выгода), камы (удовлетворение чувств) и дхармы (религ. учение). Показывая, насколько превратны и недолговечны радости любви и богатства, поэт призывает устраниваться от мирской суеты и насладиться счастьем умиротворенной жизни аскета-отшельника, созерцающего Высший Дух — Брахман. Лирика Бхартрихари, чрезвычайно популярная в средневек. Индии, оказала сильное влияние на религ.-реформаторское мистическое движение *сиддхов* и *наттхов* (IX–X вв.) Одним из лидеров последних был Бхаратхари, ученик Горакханатха, царь Удджайни, к-рый писал стихи аскетического содержания, подражая «Вайрагья-шатаке» Бхартрихари, и организовал движение «Вайрагья-пантх» (путь отвержения), отличающееся радикальным неприятием мирской жизни.

Ист.: The Yoga of Patanjali / Intro., transl. and notes by M. R. Yardi. Poona, 1979. Бхартрихари. Шатакатраям / Пер. с санскр. И. Д. Серебрякова. М., 1979. С. 47–57; Бхагавадгита / Предисл., введ., пер., примеч., слов. и библиогр. акад. Б. Л. Смирнова. СПб., 2000.



Лит.: Dumont L. World Renunciation in Indian Religion // Contributions to Indian Sociology. 1960. Vol. 4; Волкова О. Ф. «Вайрагья» у Бхартрихари // КСИНА. 1961. Т. 58; Bhagat M. G. Ancient Indian Asceticism. New Delhi, 1976. P. 28–50; Серебряков И. Д. Бхартрихари. М., 1983. С. 91–106; Feuerstein G. Encyclopedic Dict. of Yoga. N. Y., 1990. P. 381.

А. А. Сорокина

ВАЙС [чеш. Vajs] Йозеф (17.10.1865, Дольни-Либоз под Прагой — 2.07.1959, Прага), католич. свящ., богослов; чеш. филолог-славист, палеограф, исследователь старослав. текстов, слав. литургии и глаголических памятников. Действительный член Чехословацкой АН и искусств, чл.-кор. Югославянской АН и искусств в Загребе, почетный член Славянского комитета (Прага) и Кркской академии; почетный каноник Сплитского, Загребского и Кркского капитулов.

Закончил гимназию в Праге, богословское образование получил в Риме. С 1890 г. занимал церковные должности как в Праге, так и в др. местах, одновременно изучал слав. филологию в Карловом ун-те в Праге под рук. Я. Гебауэра и Ф. Пастернака. Начиная с 1897 г. исследовал глаголические памятники на о-ве Крк в Хорватии. С 1902 г. работал в Кркском диоцезе, принял участие в основании там Старославянской академии (1902) и стал одним из активных ее членов. Результатом его деятельности в 1902–1906 гг. была подготовка научного издания ряда библейских и богослужебных текстов по глаголическим спискам и учебника старослав. языка. В 1905 г. В. издал глаголический Миссал (переизд. в 1927 в лат. транслитерации) для использования за богослужением.

После возвращения в Прагу читал лекции о старослав. переводе Свящ. Писания и слав. литургике на богословском фак-те Карлова ун-та (с 1918 профессор), по палеографии в Архивной школе, постоянно сотрудничал со Старославянским ин-том в Загребе (преобразован из Старославянской академии в 1952). Издал краткую грамматику с примерами из глаголических памятников (1909 и 1917).

В центре научных интересов В. находилась кирилло-мефодиевская проблематика, к к-рой он подходил с т. зр. хорватоглаголической традиции и исследовал роль последней в сохранении древнейших слав. биб-

лейских переводов. Его работы охватывали все аспекты глаголитизма: палеографию, кодикологию и текстологию рукописных и старопечатных памятников, литургику. В. внёс большой вклад в пропаганду слав. литургии не только в Хорватии, но и в Чехии, боролся за ее восстановление в Эммаусском мон-ре, в Праге.

В. много занимался разысканием и изучением хорватоглаголических рукописей в хранилищах Вены, Загреба, Лондона, Любляны, Оксфорда, Парижа, Праги и Рима. На основе этих исследований он написал книги «Nejstarší Breviar hrvatskohlaholský» (Praha, 1910) и «Najstariji hrvatskoglagolsky misal s bibliografskim opisom svih hrvatskih misala» (Zagreb, 1948), к-рые до наст. времени являются наиболее исчерпывающими трудами в этой области. Изданные им глаголические, гл. обр. хорват., памятники, особенно тексты ВЗ (Книги пророков, Екклесиаст, Псалтирь и др.), снабжены критическим аппаратом и имеют большое значение для исследования лит. наследия святых Кирилла и Мефодия. В 1929 г. в соавторстве с Й. Курцем В. издал *Ассеманиево Евангелие*. Учебник глаголической палеографии (Rukovet' hlaholske paleografije. Praha, 1932), в к-ром В. всесторонне рассматривает происхождение и развитие глаголического письма, глаголических памятников, дает их палеографическое описание, до наст. времени остается единственным пособием в этой области. В 1957 г. совместно с Й. Вашицей В. опубликовал полное описание кириллических и глаголических рукописей, хранящихся в Народном музее в Праге. В последние годы жизни участвовал в разработке концепции и определении круга источников многоименного Словаря старославянского языка.

Лит.: Kurz J. Život a dílo J. Vajse // Slovanské studie. Praha, 1948. P. 11–16; Mareš F. Vajsova redakce české církevní slovanštiny // Studia palaeoslavica. Praha, 1971. S. 221–225; Vaierová H. Prophetiae minores v charvátskohlaholských breviarech ve Vajsově edici Glagolitica // Slovo. 1986. № 36. S. 217–226; Ribarova Z. Vajsova proučavanja prijevoda Malih o proroka iz Brevijara Vida Omišljanja // Ibid. 1994–1996. № 44–46. S. 27–31; Mareš F. Djelo J. Vajsa i njegovo značenje za staroslavensku liturgiju Rimskoga obreda u naše doba // Ibid. 1996. Prilozi. S. 347–352.

Библиогр.: Kurz J. Soupis prací J. Vajsa // Slovanské studie. Praha, 1948. S. 17–34; Pantelić M. Bibliografija izvornih radova J. Vajsa s područja hrvatske glagoljske književnosti // Slovo. 1957.

№ 6–8. S. 10–22; Деянова М. Вайс И. // КМЕ. Т. 1. С. 316–318.

С. О. Вялова

ВАЙЦЕККЕР [нем. Weizsäcker] Карл Фридрих фон (род. 28.06.1912, г. Киль), нем. физик, философ и политический деятель.

В. принадлежит к семье, давшей Германии известных ученых, военных и политических деятелей. Несмотря на интерес к философии (посещал семинары Н. Гартмана и особенно интересовался философией М. Хайдеггера), В. занимался изучением теоретической физики в Берлине, Гёттингене, в Копенгагене у Н. Бора и в Лейпциге у В. Гейзенберга (1929–1933). В 1933–1936 гг. — ассистент кафедры физики в Лейпцигском ун-те. В 1936–1942 гг. читал лекции по физике в Ин-те кайзера Вильгельма (Берлин). Во время второй мировой войны вместе с Гейзенбергом работал над созданием ядерного оружия для Третьего рейха (т. н. проект «Уран»). В 1946–1957 гг. возглавлял кафедру физики в Ин-те Макса Планка (Гёттинген); в 1956 г. вместе с группой ученых выступил с т. н. Гёттингенским заявлением, в к-ром говорилось об отказе принимать участие в разработке, изготовлении и испытании ядерного оружия. В 1957–1969 гг. профессор философии Гамбургского ун-та; в 1970 г. директор Ин-та Макса Планка по исследованию условий жизни в научно-техническом мире. С 1980 г. почетный профессор Об-ва Макса Планка. В. — автор работ «Физическая картина мира» (1943), «История природы» (1948), «Ответственность науки в атомную эпоху» (1957), «Атомная энергия и атомный век» (1957), «Значение науки» (1964), «Мысли о нашем будущем» (1966), «Последствия войны и предотвращение войны» (1970), «Единство природы» (1971), «Сады человеческие» (1978), «Структура физики» (1985), «Изменение сознания» (1988) и др.

Как физик В. внес существенный вклад в изучение энергетических процессов в атомном ядре; теоретически объяснил явления изомерии, одновременно с Х. Бете, применив методы ядерной физики в астрофизике, открыл источник энергии, излучаемой солнцем и звездами; уточнил гипотезу Канта-Лапласа о возникновении солнечной системы доплением о решающей роли в



первоначальной эволюции турбулентности. В. рассматривал космологию как науку, пограничную между естествознанием, философией и теологией, до наст. времени сохранившую свое значение для человечества.

В 1947 г., после цикла лекций «История природы», прочитанных в Гёттингенском ун-те, одним из направлений его научной деятельности становится изучение процесса эволюции. Работы «История природы» и «История истории природы», т. е. философия истории и история зап. мысли в целом, приводят В. к размышлениям о судьбах цивилизации, о совр. науке, о противоречиях революции в естествознании и последствиях развития техники. Соотношение науки и религии рассматривается В. в контексте проблемы «наука и современный мир». Совр. эпоха — это время науки, совр. мир — мир техники, и, с т. зр. В., значение науки противоречиво, а вера в науку является господствующей религией современности. Он полагает, что отношение человека к науке очень схоже с его отношением к вере, построенной на откровении. В религ. вере В. выделяет в качестве ведущего элемента не определение истинности к.-л. утверждений, а доверие, т. к. оно не ограничено только мышлением, а охватывает всю личность человека целиком. Не интеллектуальная гарантия истинности, но экзистенциальная надежность доверия дает, с т. зр. В., религ. вере ее силу, делает ее незаменимой в жизни человека. Наука же в совр. мире вызывает у многих такое же доверие, как и вера откровения с ее чудесами, благодаря достижениям медицины, химии, физики и т. д. Хотя наука и не является религией, но тем не менее имеет своих профессиональных служителей («жрецов») — ученых. В. называет их «посвященными»: они узнают друг друга, потому что признают истинным одно и то же. Т. о., В. пытается показать, что наука играет в жизни совр. общества ту роль, к-рую до ее появления играла религия, но в наст. время наука не способна занять место религии. Наука — оружие, к-рое может стать опасным в преступных или неопытных руках; последствия ее неоднозначны: решая одни проблемы, она создает др., еще более сложные. Наука, говорит В., не может заменить религию, но

должна быть органически связана с христ. убеждениями. Люди, занимающиеся наукой, должны нести моральную ответственность за свои действия.

В 1959–1966 гг. В. прочел цикл лекций в ун-те в Глазго (Шотландия), уделив основное внимание процессу секуляризации, его сущности и последствиям для христианства. Совр. мир, считает В., является продуктом секуляризации, но многим он обязан христианству. Только в христианстве человек становится по-настоящему свободным: Бог дает ему эту свободу и называет сыном; как сын Божий он обретает власть над миром. В своем понимании секуляризма В. опирается на Ф. Гогартена и заключает, что теологически секуляризм можно рассматривать как ересь, т. к. часть истины вырывается из целостной истины христианства и абсолютизируется. Однако продолжающаяся секуляризация общества требует, с т. зр. В., новой интерпретации христианства, т. е. придания ему формы, в к-рой оно было бы приемлемо для мышления, формируемого наукой. Христианство должно быть объяснено в понятиях, доступных научному мышлению, но в то же время наука должна быть критически осмыслена и с помощью христианства должна преодолеть притязания на обладание абсолютной истиной в тот или иной момент развития. В. считает, что религия возможна там, где за пределами обыденной жизни выявляется величие Божие, теология же требуется там, где физика доходит до своих пределов, т. е. до границ понятийного мышления, и тем самым полагает апофатическое богословие. Совр. естествознание стало возможным только на почве христ. веры; вся наука, включая совр. технику, была подготовлена теологией. Если для христианина, говорит В., все создано Богом, то и человек, сотворенный по его образу и подобию, может постичь сотворенные вещи и материальный мир в целом. Так, вера в законообразный характер природных процессов оказывается у В. связанной с христ. верой в сотворение мира Богом и приводит его к утверждению, что основная задача науки состоит в том, чтобы выявлять величие Божие.

Ист.: Zum Weltbild der Physik. Lpz., 1943; Die Geschichte der Natur. Stuttg., 1948; Die Einheit der Natur: Stud. Münch., 1971; Wege

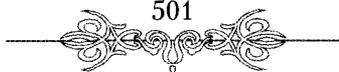
in der Gefahr: Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung. Münch., 1977⁵; Wahrnehmung der Neuzeit. Münch., 1983; Zeit und Logik bei Leibniz: Stud. zu Problemen der Naturphilosophie, Mathematik, Logik und Metaphysik Stuttg., 1989; Физика и философия // ВФ. 1993. № 1. С. 115–125. Лит.: Physik, Philosophie und Politik: Festschr. f. C. F. v. Weizsacker z. 70 Geburtstag. Münch., 1982; *Гараджа В. И.* Религиозная вера и научное знание // От Лютера до Вайцеккера: Великие протестантские мыслители Германии. М., 1994. С. 252–263; Time, Quantum, and Information: Dedicated to C. F. von Weizsacker in Commemoration of his 90th Birthday. B.; N. Y., 2003.

В. И. Гараджа

ВАЙЦМАН [нем. Weitzmann] Курт (7.03.1904, Клайнальмероде близ Касселя, Германия — 7.06.1993, Принстон, США), историк визант. искусства. Изучал историю искусства и археологию в ун-тах Мюнстера, Вюрцбурга и Вены; докт. диссертацию защитил в Берлинском ун-те, где помогал А. Гольдшмидту в издании свода средневеков. *авориев* Зап. Европы и Византии (Byzantinische Elfenbeinskulpturen d. X–XIII Jh. B., 1930–1934, 1979¹). В нач. 30-х гг. посетил Россию и Афон, где изучал визант. памятники (в особенности рукописи) по гранту Германского археологического ин-та. Как и мн. др. ученые, в годы фашизма был вынужден прервать сотрудничество с этим ин-том и оставить Германию (1934). Переехав в США, стал членом принстонского Ин-та развития науки и преподавателем Принстонского ун-та на кафедре истории искусства и археологии.

В. в основном исследовал восточнохрист. иконографию в ее связях с античностью, раннехрист. и католич. зап. искусством, а также изучал духовное наследие Православия в целом. Событием мирового значения в области византистики и изучения искусства III–VII вв. была выставка «Век духовности» (1977–1978, Метрополитен-музей) и приуроченный к ее открытию симпозиум в Нью-Йорке, материалы к-рых были изданы под ред. В. (Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, 3rd to 7th Cent. N. Y., 1977 (Кат.); 1980 (Мат-лы симпозиума).

Самым крупным исследовательским проектом В. была экспедиция в мон-рь вмц. Екатерины на Синае (1956–1965). Он руководил работой по фотофиксации памятника, изучением миниатюр из собрания рукописей, реставрацией мозаик в апсиде церкви, описанием объектов





изобразительного искусства и составлением каталога обширного собрания икон. Результаты экспедиций отражены в работе В. «The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai» (Princeton, 1976), касающейся вопросов о месте иконописания (с VI в.) в истории искусства.

В. принадлежат многочисленные публикации визант. рукописей (Byzantinische Buchmalerei d. 9. und 10. Jh. В., 1935. W., 1996²), исследования по проблемам связи раннехрист. и визант. искусства с искусством классической древности, по взаимоотношению искусства лат. Запада и правосл. Востока, особенно Византии. Он внес огромный вклад в организацию и развитие византиноведческих исследований XX в. на Западе, в утверждение ценности и важности изучения правосл. иконописи и миниатюры для совр. культуры.

Соч.: Frühe Ikonen: Sinai, Griechenland, Bulgarien, Jugoslawien. W.; Münch., 1965; Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination. Chicago, 1971; Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: the Church and the Fortress of Justinian: Plates. Ann Arbor (Mich.), 1973 (совм. с Н. Forsyth); Illustrated Manuscripts at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Collegeville, 1973; The Monastery of S. Catherine at Mount Sinai: The Icons. Princeton, 1976. Vol. 1: From the 6th to the 10th Cent.; The Icons: Holy Images of the 6th to 14th Cent. N. Y., 1978; Byzantine Liturgical Psalters and Gospels. L., 1980; Classical Heritage in Byzantine and Near Eastern Art. L., 1981; Art in the Medieval West and its Contacts with Byzantium. L., 1982; Studies in the Arts at Sinai: Essays. Princeton, 1982; Adolph Goldschmidt und die Berliner Kunstgeschichte. B., 1985; Sailing with Byzantium from Europe to America: the Memoirs of an Art Historian. Münch., 1994; The Byzantine Octateuchs. Princeton, 1999.

Лит.: Illuminated Greek Manuscripts from American Collections; an Exhibition in honor of K. Weitzmann. Princeton, 1993; Byzantine East, Latin West: Art-hist. Studies in honor of K. Weitzmann. Princeton, 1995 (Bibliogr.: p. XV–XXIV); Palmer A. N., Van Ginkel J., Weitzmann Kurt // Dictionary of Art. L.; N.Y., 1997. Vol. 30; Sauser E. Weitzmann Kurt // BBKL. Bd. 13. S. 705–706.

Л. А. Беляев

ВАЙШЕШИКА [санскр. vaiśeṣika, от viśeṣa — особенное, отличное], инд. философская школа, одна из 6 ортодоксальных *даршан*. Признавая авторитет *Вед*, В. развивает свои доктрины на независимых основаниях. Наиболее известна своей системой категорий (падартха) и учением об атомах.

Основополагающий текст «Вайшешика-сутры» (ранние части — ок. I в. по Р. X.) — собрание афоризмов

в 10 книгах, приписываемых легендарному мудрецу Канаде (или Канабхудже — санскр. поедающий зерна/атомы), за к-рым следовал ряд комментариев и трактатов. Одно из ранних изложений оригинального учения В. содержится в соч. Чандрамати (V в.) «Даша-пада-артхашастра» (Наука 10 категорий), сохранившемся в кит. переводе. Систематическое изложение, к-рое в дальнейшем стало считаться классической доктриной В., принадлежит Прашастападе (ок. VI в.), автору «Пада-артха-дхарма-санграхи» (Собрание характеристик категорий).

Согласно учению В., все, что есть во вселенной, можно свести к 6 категориям: субстанция (дравья), качество (гуна), движение (карман), общее (саманья), особенное (вишеша) и присущность (самавая). Позднее к ним добавляется 7-я — небытие (абхава). Категории реально существуют; они познаваемы и именуемы. Видимая вселенная образуется комбинацией 4 типов вечных субстанций-атомов (земли, воды, огня и ветра) и 5 всепроникающих субстанций (эфир (акаша), направление-место (дик), время (кала), индивидуальная духовная субстанция (*атман*) и внутренний орган, координатор чувственных способностей (манас)). Качества сложных вещей образуются соединением качеств вечных субстанций, видимые движения — дискретными актами соединения и разъединения движущегося предмета с пространственными точками. Категория саманья («общее») содержит универсалию бытия (сагга) и универсалии «среднего звена», воспринимаемые вместе с вещами (напр., «субстанциальность», «земляность», «горшечность»); категория вишеша («особенное») — конечные различающие факторы (ангья-вишеша). Последняя категория — присущность (самавая), устанавливая фундаментальную связь между 5 вышеперечисленными категориями, позволяет воспринимать объект как единое целое. Вводя категорию присущности, В. постулирует инаковость целого по отношению к сумме его частей и тем самым полемизирует с буддийской концепцией нереальности целого.

Особенность онтологии В. — в бесконечном разнообразии первичных субстанций, атомов, отсюда проис-

ходит и название школы (вишеша — различие). Помимо атомов материальных стихий (бхуты) в В. выделялись «атомы» пространства (пространственные точки — прадеша), времени (моменты — кшана), движения — соединение и разъединение движущегося тела с точками пространства и др. Однако атомизм В. значительно отличался от буддийской теории абсолютно дискретных элементов — *дхарм*. В противоположность буддийским дхармам атомы В. неизменны и самотождественны в пространстве и времени, к-рые, хотя делятся в практических целях на точки и мгновения, в действительности представляют собой неизменные субстанции.

Согласно антропологии В., тело человека состоит только из атомов земли, органы чувств — из атомов соответствующих стихий (зрение — из атомов огня, вкус — из атомов воды, обоняние — из атомов земли, осязание — из атомов ветра, слух — из части акаши). Основной действующий орган психики — манас, согласно учению В., является атомом, поэтому психическая жизнь индивида понимается как последовательность атомарных процессов. В отличие от школ *веданты* сознание в В. является не сущностью атмана, а лишь его временным (на период воплощения) атрибутом. Лишившись тела, атман становится бессознательным (оппоненты В. уподобляли его куску камня). Разработанная в В. концепция освобождения индивидуальных атманов от *сансары* (оно понималось исключительно как избавление от страданий) напоминала буддийскую *нирвану*.

В. периода «Вайшешика-сутр» обходится без космогонии. Появление последней у Прашастапады ознаменовано введением Ишвары (Господа) в роли божественного зодчего. Последующие авторы приложили много усилий для развития теистической доктрины В.

С самого раннего периода своего развития В. была близка др. рационалистической философской системе — *ньяя*, с к-рой в дальнейшем образовала синкретическую школу *ньяя-вайшешика*, ставшую главным оппонентом буддизма в философском дискурсе со стороны индуистской ортодоксии.

Ист.: The Vaiśeṣika Sūtras of Kanāda: With the Comment. of Sankaramisra and Extracts from the Gloss of Jayanarayana; with Notes from



the Comment. of Candrakanta. Allahabad, 1911; Vaisesika Sūtras: With the Comment. of Candrananda / Ed. Jambuvijaya. Baroda, 1961; Word Index to the Prasastapadabhasya: A Compl. Word Index to the Print. Ed. of the Prasastapada / Ed. by J. Bronkhorst, Y. Ramseier. Delhi, 1994; *Прашастанада*. Собрание характеристик категорий с коммент. Шридары «Древо метода» / Изд. подгот. В. Г. Лысенко. М. (в печати).

Лит.: *Гостеева Е. И.* Философия вайшешика. Ташкент, 1963; *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of The Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* / Ed. by K. H. Potter. Princeton, 1977. (Encyclopedia of Indian Philosophies); *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии: Атомизм школы вайшешика. М., 1986; *она же.* Универсум вайшешики. М., 2003; *Halbfass W.* On Being and What There Is: Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany, 1992.

В. Г. Лысенко

ВАКОНЬЯ Иван Ульянович (1883, Рига — 27.12.1965, там же), деятель старообрядческого *поморского согласия*, наставник. В раннем детстве остался сиротой. Учился в уч-ще при Рижской старообрядческой общине, затем в Петроградском



И. У. Вако́нья. Фотография.
50-е гг. XX в.

городском уч-ще. С 11 лет состоял в причте *Гребеницковской старообрядческой общины*, сначала как хорист-любитель, затем как штатный певчий; прошел степени стихарного и чтеца. В 1904 г. был призван в армию. С 1906 г. служил народным учителем в Казанской и Тамбовской губерниях, позднее в школах Латвии, в т. ч. в Суббатском казенно-приходском старообрядческом уч-ще. Поддерживал тесные контакты с московскими поморцами. Был участником 1-го Всероссийского съезда поморцев-старообрядцев в Москве 9–12 мая 1909 г., на к-ром прочитал доклад «О старообрядческих училищах и учителях» и представил образовательную программу для старообрядцев. В июле 1911 г. принимал участие в 1-м Всероссийском съезде

по народному образованию христиан-старообрядцев в г. Двинске (совр. Даугавпилс) с докладом «Как вести обучение церковному чтению». В. был сторонником звукового метода обучения церковнослав. грамоте и предлагал начинать обучение с гражданской азбуки (это было нетрадиц. для старообрядцев, у к-рых принято обучение чтению по слогам; см. ст. *Буквари церковнославянского языка*). В. преподавал основные предметы на старообрядческих 2-годичных курсах по педагогической подготовке вероучителей в Вильно.

В 1936 г. В. стал наставником в Елгавской общине, в 1944–1950 гг. являлся наставником в общинах Даугавпилса — Королевщинской и Бондаревской. 1 апр. 1950 г. стал наставником в Гребеницковской общине, в 1951–1956 гг. был председателем общины. Способствовал развитию и упорядочению общинной жизни, был известен своей учительной деятельностью. Осенью 1964 г. ушел на покой. Похоронен на старообрядческом кладбище в Риге.

В. является автором многочисленных статей, опубликованных в журналах «Старая Русь» (Рига, 1912), «Родная старина» (Рига, 1928–1928), «Вестник Высшего старообрядческого совета в Польше» (Вильно, 1932–1934), «Град Китеж» (Рига, 1933), «Наставник» (1937–1939; В. являлся редактором данного издания), в Старообрядческих церковных календарях за 1929–1959 гг. Основной темой публикаций являлся призыв к единению старообрядцев различных согласий. В. составил певч. богослужебные сборники: «Ирмосы наонного распева с годовым указателем и канонном на св. Пасху» (вместе с Т. Ф. Макаровым) (Рига, 1912), одобренные 2-м Всероссийским съездом старообрядцев-поморцев (Москва, 1912), а также «Песнослов» (Рига, 1929).

Ист.: Тр. 1-го Всерос. съезда по народному образованию старообрядцев // *Щит веры*. Саратов, 1912. Кн. 4. С. 27–42; Старообрядческие ирмосы наонного распева с годовым указателем и канонном на св. Пасху // Там же. Саратов, 1912. Кн. 9/10. С. 853–854.

Лит.: Вако́нья И. У. // Старообрядческий церк. календарь на 1967 г. Рига, 1967. С. 154–155.

Е. А. Агеева

ВАКУ́Л [Бакул; лат. *Vaculus*] (VII в. ?), исп. (пам. зап. 29 янв.), еп. г. Сорренто (Италия). Житие и

служба святому, где его имя пишется как Вакулл (Vacculus), представлены в старинном манускрипте из Сорренто. Согласно житию, опубликованному в нач. XVIII в. Ф. Угелли, В. род. в Неаполе, происходил из знатного рода Бранкачча. Время его жизни — сер. VII в., день кончины — 27 янв. или авг., год не известен. В. стал почитаем сразу после смерти, его мощи были перенесены в ц. св. Феликса в г. Нола. Вместе со святыми Ренатом, Валерием и Афанасием В. считался небесным покровителем Сорренто в войнах с мусульманами. Критическое исследование жития не позволяет установить время жизни и епископского правления В., поэтому отнесение их к VII в. условно (Lanzoni).

Ист.: *Acta SS. Jan. T. 3. P. 565–566; BHL, N 894, 895.*

Лит.: *Ughelli F.* Italia sacra. Venetiis, 1720². T. 6. Col. 603–607; *Cappelletti.* Le Chiese d'Italia. 1864. T. 19. P. 686–693; *Gams P.* Series episcoporum. 1873, 1957¹. P. 926; *Lanzoni F.* Le diocesi d'Italia. Faenza, 1927. P. 247–248; *Versteylen A.* Baculus // *DHGE.* T. 6. Col. 94.

А. И. Макаров

ВАКФ, регламентируемое в соответствии с законами ислама неотчуждаемое религ. пожертвование; в широком смысле — все завоеванные мусульманами земли, с к-рых платится дань.

Передача собственности в В. осуществляется навсегда. Как только что-нибудь становится вакуфным имуществом, оно больше не является собственностью пожертвователя и «переходит к Аллаху», т. е. не может быть оспорено, продано или передано кому бы то ни было. Имущество должно употребляться только для цели, ради к-рой был осуществлен В., и не может быть использовано иным способом.

В. может быть передан как отдельному дееспособному лицу, так и группе лиц и предназначен на определенные благотворительные цели: для учреждения или поддержки школ для неимущих, приютов, сирот, предприятий коммунального хозяйства, средств для паломников. Он может реализовываться в форме инвестиции или сдачи здания в аренду, доход от к-рой должен использоваться на благотворительные цели.

В. управляют распорядители, отвечающие за то, как расходуются поступающие средства. Как правило, они идут на финансирование

мечетей и др. религ. учреждений, поэтому В. иногда рассматривают как часть мечети или мусульм. орг-ции. Ничего из принадлежащего мечети, напр. кирпичи, глину, известь, лесоматериалы, камни и т. д., независимо от степени износа и стоимости, нельзя употребить на личные нужды. Однако оно может быть продано, если полученные деньги будут целиком использованы для мечети.

Вообще В. на мечеть вступает в силу после того, как даритель дает разрешение молиться в ней и после того как первый молящийся отправит там молитву.

В мусульм. обществе для богатых семейств вопросы регулирования наследства представляли серьезную проблему, поскольку собственность принадлежала только ее владельцу, но не его потомкам. После смерти владельца она переходила правителю, поэтому состоятельные мусульмане, имевшие наследников, передавали свое имущество в В., а своих детей оформляли в качестве его опекунов. Опекунам назначалось жалование, обычно составлявшее ок. 10% от доходов В., тем самым через институт В. потомкам было гарантировано определенное благосостояние. В Османской империи для обеспечения гарантированного дохода существовала практика назначения опекуном самого себя (учреждение В. в свою пользу невозможно). С XI в. в связи с открытием большого количества медресе, строительством культовых зданий и накоплением у них дарений В. становится важной категорией собственности. Примерно с XII в. В. превращается в основной источник существования культовых учреждений, что способствовало профессионализации и консолидации лиц, связанных с мусульм. культом, в особую социальную группу — мусульм. духовенство. В XIX в. в Османской империи примерно $\frac{1}{3}$ всех земель относилась к категории В. Верховный надзор за правильностью расходования средств В. осуществлял верховный судья или специальный попечитель. В Египте уже при Фатимидах (X–XI вв.) возникают особые ведомства, ведающие В. в масштабах страны.

В наст. время в мусульм. странах В. остается одним из основных средств финансирования мечетей и религ. школ; в них функционируют специализированные органы, управляющие В., — министерства, депар-

таменты, диваны и т. п. Специфической особенностью В. является то, что он имеет постоянный характер, а наличные деньги в большинстве случаев не находятся в обороте. Будучи однажды учрежденным, В. не оставляет никаких возможностей для изменения условий, на к-рых он был установлен. Исключения составляет ситуация, когда к-н. из действовавших в В. лиц нарушает соглашение, а также если основатель или распорядитель В. отходит от ислама.

Лит.: *Cattan H. The Law of Waqf // Law in the Middle East / Ed. M. Khaddouri, H. J. Liebesney. Wash., 1955, 1984; Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966; Makdisi G. The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinb., 1981; Периханян А. Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983; Barnes J. R. An Introd. to Religious Foundations in the Ottoman Empire. Leiden, 1986; Исламский Энцикл. словарь. М., 1991. С. 45.*

В. С. Рыбалкин

ВАКХ, мч. (пам. 6 мая) — см. в ст. *Варвар воин, В., Каллимах и Дионисий*, мученики.

ВАКХ, мч. (пам. 7 окт.) — см. в ст. *Сергий и В.*, мученики.

ВАКХ — см. *Дионис*.

ВАКХИЙ [греч. Βακχεῖος], греч. муз. теоретик. Под этим именем во мн. греч. рукописях представлены 2 трактата (учебники по муз. теории) с названием «Введение в искусство музыки старца Вакхия» (Ἐἰσαγωγή τέχνης μουσικῆς Βακχεῖου τοῦ γέροντος): 1-й написан в повествовательной манере и следует традициям пифагорейской науки о музыке; 2-й представлен в большинстве рукописей в форме вопросоответника и во многом совпадает с идеями, к-рые связаны с именем Аристоксена (ученика Аристотеля).

В 1-й пол. XIX в. И. Ф. Беллерман, впервые опубликовавший повествовательное сочинение В., обратил внимание на то, что после изложения обоих трактатов в рукописи XV в. Near. gr. 259 (III. С. 1) присутствует эпиграф: «Старец Вакхий перечислил лады, мелос и консонансы (τόνους τρόπους μέλη τε καὶ συμφωνίας) музыки. Вместе с ним пишущий [эти строки] Дионисий величайшего владыку мудрого Константина показывает почитателем

искусств, ибо тому, кто явился изобретателем и дарителем всяческих мудрых дисциплин, никак не подобает быть чуждым ей (т. е. музыке)». Впосл. тот же текст был обнаружен и в др. рукописях (Marc. gr. app. cl. VI/10 (coll. 1300), XII–XIII вв.; Salamantinensis Univers. gr. 2748, XV в. и др.). Беллерман считал, что по поручению имп. *Константина I Великого* некий Дионисий создал компендиум из работ авторитетных авторов, включив в него вопросоответное сочинение В., а сам написал еще один трактат в повествовательной форме. Вслед за Беллерманом ученые стали датировать повествовательный трактат («Псевдо-Дионисия») IV в., а вопросоответный («Вакхия») — более ранним временем. Впосл. утвердилось т. зр., что в эпиграфе речь идет о *Константине VII Багрянородном* (945–959), что увеличило амплитуду возможных датировок сочинений.

Во 2-й пол. XIX в. было обнаружено, что в ряде рукописей (Palat. gr. 281. Fol. 181, 1040 г.; Vat. gr. 192. Fol. 195v, XIII в., и др.) присутствуют 6 фрагментов из вопросоответного трактата, написанные в повествовательной форме. Эти выдержки содержат теоретические положения о количестве консонансов в «совершенной системе», об областях звучания и состоянии мелодии, о модальной системе определения лада, о видах консонансов в нотации, о количестве тонов и полутонов в каждом из консонансов (в вопросоответном варианте — § 11, 12, 44–49). Было сделано предположение, что в конце античного или в самом начале визант. периода сочинение, дошедшее до нас в вопросоответной форме, было написано в повествовательной манере и что впосл. визант. дидакалы, желая приспособить «Введение» для своих учебных нужд, переделали текст в вопросоответник в соответствии с популярными в то время образцами. Однако сравнительный анализ текстов показывает, что отрывок является производной и сокращенной версией вопросоответного текста. Т. о., вопрос о датировке сочинений «Старца Вакхия» остается открытым.

1-я часть повествовательного трактата (§ 1–18) посвящена дискретности всех чувств, от зрения до слуха, как инструментов познания. На слух невозможно с точностью устанавливать муз. интервалы и да-



же верно настраивать инструмент, поэтому требуется особый инструмент, показания к-рого могли бы служить верным ориентиром. Во 2-м разд. (§ 22–31) не только описаны консонансы (кварта, квинта, октава, дуодецима, двойная октава) как важнейшие интервалы древней муз. теории, но и включено их определение на монохорде — однострунным инструменте, дающем возможность демонстрировать пропорциональные выражения интервалов: октава — 2:1, квинта — 3:2, кварта — 4:3, дуодецима — 3:1, двойная октава — 4:1. Деление струны канона и трактовка группы консонансных интервалов (из к-рых исключена ундецима) осуществляются по пифагорейской методике.

Вопросоответный трактат, очевидно, состоит из 2 некогого механически объединенных сочинений. В § 1–66 содержится ряд важнейших положений гармонике, начиная от определений музыки и звука до подробного объяснения, что такое системы и модуляции. 2-й разд. (§ 67–101) вновь открывается изложением основных правил гармонике: характеристики муз. звука, описаний категорий консонансов, систем, тетрахордов, мелоса и т. д., причем все это сделано с аристоксеновских позиций и даже ундецима (8:3) причислена к консонансным интервалам. Лишь в заключительном разделе представлены основные правила ритмики, отсутствующие в 1-м разд. трактата. Мн. теоретические положения проиллюстрированы примерами, записанными древнегреч. нотацией.

Т. о., до наст. времени сохранились не 2 сочинения «старца Ваххия», а 3: повествовательное «пифагорейское» и 2 вопросоответных «аристоксеновских».

Изд. и пер.: *Bellermann Fr.* Anonymi Scriptio de musica. В., 1841. S. 101–108; *Vincent A. J. H.* Notice sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique. P., 1847. P. 64–72; *Jan C., von.* Musici scriptores graeci. Lpz., 1895, 1995¹. P. 283–316; *Ruelle Ch.-E.* Collection des auteurs grecs relatifs à la musique. Vol. 5. P., 1895; *Steinmayer O.* Bacchius Geron's Introd. to the Art of Music // *J. of Music Theory.* 1985. Vol. 29. N 2. P. 1–27. Лит.: *Ruelle Ch.-E.* Rapports sur une mission littéraire et philologique en Espagne // *Le Bibliographie musicale.* 1875. N 22. P. 375–386; *Pöhlmann E.* Bakcheios, Pseudo-Bakcheios, Anonymi Bellermann // *MGG.* Bd. 15. Suppl. Sp. 422–424; *Герцман Е.* Античное муз. мышление. Л., 1986. С. 61–69; *он же.* Византийское музыкознание. Л., 1988. С. 44–45.

Е. В. Герцман

ВАХХИЛЛ [греч. Βάκχυλλος], еп. Коринфа (кон. II в.). Упоминается Евсевием как один из знаменитых епископов, от к-рых дошли правосл. писания; особо отмечено составленное В. послание в поддержку папы Римского *Виктора I* в связи с вопросом о праздновании Пасхи (196 г.). В послании к еп. *Поликрату* Эфесскому папа настаивал на праздновании Пасхи по рим. обычаю — в первое воскресенье после 14 нисана, в то время как в малоазийских Церквях Пасха отмечалась 14 нисана вне зависимости от дня недели. Большинство епископов, в т. ч. В., высказались в пользу рим. традиции (см. ст. *Пасхальные споры*).

Ист.: *Euseb.* Hist. eccl. V 22–23; *Hieron.* De vir. illustr. 4.

П. И. Жаворонков

ВАХХ НОВЫЙ [греч. Βάκχος ὁ Νέος] (ок. 779/780 — 16.12.787/8), мч. (пам. греч. 15 дек., 16, 17 и 18 дек. и 11 апр.). Происходил из г. Маюма близ Газы в Палестине, к-рая в то время находилась под властью арабов. Он был 3-м из 7 братьев и носил имя Дахак, что, как отмечает агиограф, соответствует греч. имени Геласий (от γέλως — смех). Его отец был некогда христианином, но обратился в мусульманство и воспитывал сыновей в духе этой религии, мать оставалась верна христианству и тайне умащала детей приносимым из церкви миром. Когда отец стал женить сыновей на мусульманках, Дахак отказался вступать в брак, желая стать христианином и принять монашеский постриг. Боясь отца, он скрывал свое намерение и почитал Христа тайно. После смерти отца Дахак открылся матери, к-рая настаивала его в вере. В Иерусалиме, куда отправился Дахак, чтобы принять Крещение, он встретил некоего монаха из лавры св. *Саввы Освященного*, к-рый и привел его к игумену своего мон-ря. После долгих уговоров игумен согласился удостоить Дахака св. Крещения, дав ему имя Вахх, а затем не без колебаний из-за его юного возраста постриг в монашество.

В. Н. сразу же отличился в посте и бдении и выделялся среди братии тихим нравом, кротостью и смирением. Поскольку крещение мусульманина рассматривалось араб. властями как тягчайшее преступление, карающееся смертной казнью и сожжением церкви или мон-ря, где оно

совершилось, игумен, боясь регулярно проводившихся арабами розысков, посоветовал В. Н. переходить из одного мон-ря в др., что тот и исполнил. В. Н. обходил палестинские мон-ри, всюду отыскивая для себя образцы для подражания. Его мать, прибыв в Иерусалим на праздник Воздвижения Креста Господня, посетила сына в пустыне и, вернувшись в Маюм, рассказала своим сыновьям о его образе жизни и о том огорчении, к-рое доставляло В. Н. пребывание его братьев в зловерии. Тогда братья продали свое имущество и уехали из Маюма, чтобы принять христианство вместе с семьями. Жена одного из них, фанатичная мусульманка, донесла властям об их намерениях. Некому вероотступнику заплатили за то, чтобы он, выдав себя за христианина, узнал местонахождение В. Н. (по др. сведениям, это был родственник той самой невестки). В. Н. был опознан в Иерусалиме, когда входил в церковь Св. Воскресения, и доставлен к эмиру города. Эмир приказал забить его в колодки и отправить к правителю (стратигу) Палестины Хартаме. В. Н. оказался в тюрьме вместе с преступниками, они издевались над ним, понося за отступничество от мусульманства, но В. Н. хранил молчание. Через неск. дней состоялось судебное заседание; в присутствии множества мусульман, самаритян, иудеев и христиан правитель допрашивал В. Н., но мученик вместо ответа воспевал хвалу Богу. Судья обещал ему большие почести за возвращение в ислам, но святой был непреклонен. Тогда судья предложил В. Н. произнести только одну фразу: «Я не верую так, как веруют христиане», чтобы получить свободу, но В. Н. ответил: «Напротив, как веруют христиане, так и я верую». Судья и эмир передали его палачу, чтобы обезглавить, хотя самаритяне и иудеи требовали предать В. Н. более мучительной казни. На месте казни В. Н. встал на колени и подставил шею под меч. Палач, желая запугать мученика, ударил его мечом по шее плащом, затем рассек воздух мечом, но В. Н. не проявлял ни малейших признаков страха, а только торопил палача исполнить приказ судьи. Наконец, палач одним ударом обезглавил святого. Присутствовавшие христиане, видя славный конец В. Н., бросились отрывать куски материи от одежды



мученика и собирать землю, на к-рую пролилась его кровь. Однако похоронить тело они смогли, только когда правитель получил ложное известие о бедуинском набеге и выступил в поход. Святого погребли с подобающими почестями в храме Космы и Дамиана.

Мученичество В. Н. (ВНГ, N 209) написано, вероятно, современником (он называет мученика «украшением нашего поколения») и является важным источником по истории христиан Палестины под мусульм. правлением, а также по литургической практике своего времени, т. к. в тексте подробно описано Крещение обливанием. Фрагменты последования святому опубликованы в статье Ф. Димитракопулоса.

Изображения В. Н. имеются в *Минологии Василия II*, где в противоречии с данными мученичества он представлен с бородой, и на фресках 2-й пол. XVI в. в Милешево (Сербия).

Ист.: *Combefis F.* Christi martyrum lecta trias: Hyacinthus Amastrensis, Bacchus et Elias novi martyres. P., 1666. P. 61–126 [мученичество]; *Δμητράκοπουλος Φ. Α.* Ἅγιος Βάκχος ὁ Νεός // Ἐπιστημονικὴ Ἐλευτηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. 1979. Т. 26. Σ. 331–333, 344–350 [пространный синаксарь]; Σ. 351–361 [последование].

Лит.: *Лопарев X. M.* Греческие жития святых VIII–IX вв. Пг., 1914. Ч. 1. С. 403–405; *Janin R.* Bacchus (3) // DHGE. Т. 6. Col. 50; *Σαφρόντιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 68–69. Иконогр.: MenolBas. Tav. 253; LCI. Bd. 5. S. 302; Millet, Frolov. Bd. 1. Tf. 75. 4.

Д. Е. Афиногенов

ВАЛА [Достопочтенный; Wala Venerabilis, Uualah] (755–836), прп. Корбийский (пам. зап. 31 авг.). Брат св. *Адальгарда* и прп. *Бернария*, двоюродный брат имп. *Карла Великого*, при дворе к-рого В. занимал видное положение. С приходом к власти *Людвика Благочестивого* семья В. в результате интриг попала в немилость, и в 815 г. В. был вынужден отказаться от придворной карьеры и принять постриг в мон-ре Корби, где до своей ссылки настоятелем был *Адальгард*. После возвращения из ссылки в 822 г. *Адальгард* и В. основали мон-рь *Корвей Новый* на р. Везер (Германия). В 826 г. после смерти *Адальгарда* В. стал аббатом Корби. В 828 г. на гос. ассамблее в Ахене он выступил с критикой церковной политики *Людвика Благочестивого*, осудив практику назначения в мон-ри светских аббатов. Во время борьбы *Людвика* со своим сыном

Лотарем I примкнул к партии *Лотаря*, выступавшего за сохранение единства империи. В 831 г. В. был смещен *Людвиком* с поста настоятеля Корби и вынужден искать убежище в мон-ре *Боббио*, где с 833 г. был настоятелем. Житие В. было написано в IX в. *Пасхазием Радбертом* в форме диалогов.

Ист.: *Paschasius Rabertus.* Epitaphium Arsenii, seu vita venerabilis Walaе abbatis Corbiensis in Gallia // PL. 120. Col. 1557–1649.

Лит.: *Weinreich L.* Wala, Graf, Mönch und Rebell: Die Biografie eines Karolingers. Lübeck, 1963; *Felten F.* Laienäfte in der Karolingerzeit: Ein Beitrag z. Problem der Adels Herrschaft über die Kirche // Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau / Hrsg. v. A. Borst. Sigmaringen, 1974. S. 397–431; *Geuenich D.* Gebetsgedenken und anianische Reform: Beobachtungen z. den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen // Monastische Reformen im 9. u. 10. Jh. / Hrsg. v. R. Kottje, H. Maurer. Sigmaringen, 1989. S. 79–106; *Ganz D.* Corbie in the Carolingian Renaissance. Sigmaringen, 1990.

Д. В. Зайцев

ВАЛААМ [евр. בלעם, *bil'ām*; греч. Βαλαάμ], языческий провидец и прорицатель, благословивший народ Израиля и предсказавший приход *Мессии*. В Числ 24. 3, 15 он описывается как «муж с открытым оком... слышащий слова Божии, который видит видения Всемогущего; падает, но открыты глаза его». Время жизни В. относится библейским повествованием к периоду, когда народ Израиля после *Исхода* из Египта (XIV в. до Р. Х.) и получения Божественных откровений на Синае

Валаам. Фрагмент композиции «Явление Ангела Господня Валааму». Роспись собора Св. Софии в Киеве. 1037–1045 гг.



вновь начинает свой путь в Ханаан (Числ 10). Однако идумеи не позволяют евреям пройти через их территорию (Числ 20. 14–21). Стремясь обойти земли Едома, израильтяне вступают в войну с аморрейским царем Сигоном и васанским царем Огом и захватывают их земли (Числ 21).

Еще один враг народа Божия, моавитский царь Валак, заключив союз с мадианитянами, посылает своих слуг к В., чтобы, заручившись его магическим проклятием, лишить Израиль поддержки свыше и победить его военной силой (Числ 22. 6, 11). Однако ночью В. получает откровение от Бога, что он не должен идти с посланниками Валака, ибо народ Израиля благословен (Числ 22. 12). Посланники возвращаются без В. Валак вновь посылает их к прорицателю с обещаниями великой награды, но В. повторяет, что он не сможет ничего сделать без повеления Яхве (Числ 22. 18). На этот раз Господь, явившийся В. во сне, разрешает ему идти вместе с посланниками, но делать он должен только то, что скажет Бог. Вслед за этим сказано, что Господь гневается на В. и посылает Своего ангела, чтобы воспрепятствовать ему. Только ослица, на к-рой едет В., видит ангела, сам же провидец ничего не замечает, пока Господь не открывает ему глаза; *ангел Господень* говорит В., что он не должен ничего пророчествовать, кроме того, что скажет ему Бог (Числ 22. 22–35). В. повторяет эти слова самому Валаку: он будет пророчествовать только то, что «вложит Бог в уста» ему (Числ 22. 38). После торжественного жертвоприношения В. должен, наконец, проклясть Израиль, но вместо этого, чудесно вдохновленный Богом, он произносит 4 *благословения*. В 1-м благословении Израиль назван народом, к-рый живет обособленно от др. народов (Числ 23. 9); во втором восхваляется Израиль как народ, подобный льву (Числ 23. 24: «Вот, народ как львица встает и как лев поднимается; не ляжет, пока не съест добычи и не напьется крови убитых»; ср. Быт 49. 9). Это сравнение встречается также в 3-м благословении, начинающемся словами восхваления земли Израиля: «Как прекрасны шатры твои, Иаков, жилища твои, Израиль! ...Благословляющий тебя благословен, и проклинающий тебя проклят!» (Числ 24.



нами, т. к., согласно Числ 31. 16, именно по его совету мадианитянки «были для сынов Израилевых поводом к отступлению от Господа».

Явление Ангела Господня Валааму. Роспись римских катакомб. IV в.

В др. местах ВЗ личность В. оценивается преимущественно негативно. Единственный библейский текст, в котором гово-

5, 9). В 4-м, к-рое произносится вопреки прямому запрету Валака, В. пророчески предрекает приход могущественного владыки Израиля, к-рый победит Моава («Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова, и восстает жезл от Израиля, и разит князей (евр. כְּנָזִים, букв. «виски»; Синодальный перевод следует Септуагинте) Моава, и сокрушает всех сынов Сифовых» (Числ 24. 17)). Следующая глава (Числ 25) начинается с сообщения о том, что израильтяне, к-рым только что было предсказано, что они победят моавитян, «блудодествуют» с моавитянками и даже молятся их богам (Числ 25. 1, 2). Это замечание имело большое значение для развития дальнейшей традиции о В. Хотя в Числ 24. 25 утверждается, что В. вернулся в свой город, в Числ 31. 8 сообщается, что израильтяне убили В., сына Веорова, вместе мадианитя-

рится о В. в положительном смысле,— это Мих 6. 5, где есть напоминание о правильном ответе В. на злой замысел Валака (ср. Числ 22. 38). В. здесь упоминается в одном ряду с *Моисеем*, *Аароном* и *Мариам* (Мих 6. 4), названными в Свящ. Писании пророками прежде В. История с В., т. о., служит доказательством того, что Бог может использовать и языческого провидца для спасения Израиля.

В др. местах Библии В. упоминается явно отрицательно: во Втор 23. 4–6 говорится, что В., нанятый моавитянами и амонитянами, действительно проклинал Израиль, но Бог «не восхотел слушать Валаама и обратил... проклятие его в благословение» (ст. 5); почти дословно слова из Втор 23. 5 приводятся в Нав 24. 9–10. В Книге Иисуса Навина (13. 22) сообщается, что В. был убит вместе с царем Сигоном и мадианскими вождями. Виной В., очевидно, было то, что он был «прорицателем» (כֹּסֵם, *kosem*), ибо, согласно Втор 18. 12, «мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего» (ср. Числ 23. 23). Только факт того, что В. занимался предсказанием, ставит его в один ряд с врагами, к-рых уничтожают. Последнее в ВЗ упоминание В., нанятого чужеземцами, встречается в Неем 13. 2 (цитата из Втор 23. 5–6). Чтение этого текста перед народом становится достаточным основанием для того, чтобы отделить «все иноплеменное от Израиля» (Неем 13. 3) и позднее очиститься «от всего чужеземного» (Неем 13. 30). В. здесь становится прототипом опасного чужеземца.

Негативная оценка В. присутствует и в НЗ, где он понимается как

ветхозаветный прототип лжеучителей, чьи слова опасны для христ. общин: как В. соблазнил израильтян своим советом к отпадению от Господа, так еретики *николаиты* соблазняют христиан к идолослужению (употреблению мяса животных, принесенных в жертву) и распущенности (Откр 2. 14); лжеучители распространяют свое разрушительное учение, одержимые, подобно В., жаждой наживы (Иуд 11; 2 Петр 2. 15–16).

Несмотря на преобладающую отрицательную оценку личности В., уже достаточно рано в иудаизме воспринимается прежде всего его пророчество о звезде, личность же самого провидца остается в тени. Так, в Кумране В. упоминается среди лжепророков (4 Q339), но его пророчество о восхождении звезды от Иакова почти дословно цитируется в «тестимониях» — небольшом собрании ветхозаветных мест, к-рые считались в общине мессианскими (4Q Test 11–13). Предсказание, очевидно, имело в Кумране большое значение, т. к. оно цитируется еще в CD 7, 18–19 и 1QM 11. 6–7, правда, уже без упоминания имени В. Мессианское толкование Числ 24. 17 получает распространение начиная с перевода 70 толковников (LXX), где в отличие от евр. текста говорится не о «жезле от Израиля», а о человеке, к-рый сокрушит «князей» (ἀρχηγούς) Моава. В апокрифических «Завещаниях патриархов» также цитируется Числ 24. 17 без упоминания имени В. (Test. Jud. 24. 1; ср.: Test. Lev. 18. 3).

В НЗ с его верой в исполнение ветхозаветных мессианских пророчеств в Иисусе Христе аллюзии на исполнение пророчества о звезде, восходящей от Иакова, можно видеть в рассказе евангелиста Матфея о *волхвах*, к-рых звезда привела в Вифлеем поклониться Младенцу Иисусу (Мф 2. 1–12). Греч. слово «восход» (ἀνατολή) может означать как восход небесного тела, так и прорастание растений. У пророков *Захарии* (3. 8; 6. 12) и *Иеремии* (23. 5) слово «росток» (евр. פֶּטֶל) означает «Отрасль Давидову», т. е. Мессию. В греч. же тексте оно передается как ἀνατολή, так что это слово могло восприниматься как указывающее на Мессию (ср. Лк 1. 78). Аллюзии на пророчество о звезде Мессии, очевидно, есть также в 2 Петр 1. 19 и Откр 22. 16.

Валаам. Фрагмент иконы «Похвала Богородице» из Георгиевской ц. в Вологде. Кон. XVI в. (ВИАХМЗ)





Мессианский характер пророчества В. признается ранними христ. писателями. Звезда, упомянутая в пророчестве В., отождествлялась с Вифлеемской звездой. Согласно св. Иустину Мученику и Оригену, волхвы, пришедшие в Вифлеем, знали пророчество В., к-рое исполнилось в Рождество Иисуса Христа (*Iust. Dial.* 106. 4; 1 *Apol.* 32. 12; *Orig. Contra Cels.* 1. 60; *Euseb. Demonstr.* IX 1. 1, 16; *Iren. Adv. haer.* III 9. 2), и даже были потомками самого В. (*Ioan. Chrys. In natale domini nostri Jesu Christi* // PG. 61. Col. 766). В церковных песнопениях Иисус Христос воспевается как звезда от Иакова: «Нынѣ ѿз іакова, іакоже валаам рече, раждаѣтся хѣъ» (3-й тропарь 5-й песни канона предпразднства Рождества Христова); «Волхѡва свѣз-дочѣтца валаама гаданна нынѣ исполна ютса: возсія бо свѣзда ѿ іакова, и на стави къ бланцѣ славы, дары носачица волхѡвѣ, ѿ персиды цѣи» (3-й тропарь 3-й песни, там же); «Волхѡва древле валаама словесы оученики мѡдры, свѣздоблюс-тители радости исполниах еси, свѣзда ѿ іакова, возсіяв, вѣко, іазыков начѣток вво-димый, приах еси іавѣ» (2-й тропарь 4-й песни 1-го канона на Рождество Христово).

Хотя в иудейской традиции пророчество В. о звезде от Иакова продолжает считаться мессианским (Таргум Псевдо-Ионатана (Числ 24. 17); Таргум Онкелоса (Числ 24. 17); ср.: *Billerbeck.* Bd. 1. S. 76–77), преобладающая оценка личности В. оставалась здесь негативной. *Филон Александрийский* признает, что В. составил «превосходнейшие из гимнов» (ὑπερβάλλοντας ᾄδων), но самого В. считает безбожным и проклятым (ἀσεβής καὶ ... ἐπάρατος), т. к. он был на стороне врагов (*Philo. De Abr.* 113), а благословение Израиля произнесено сошедшим на В. пророческим духом против его воли (*Philo. De vita Mois.* I 277). *Иосиф Флавий* более сдержан в суждении о В. Это может объясняться тем, что автор стремился предложить римлянам положительный образ иудейства и его отношения к язычникам (*Ios. Flav. Antiq.* IV 100–158). У раввинов встречается много примеров осуждения В. Его имя понималось как «blo' 'am» (без народа), «bala' 'am» (пожиратель или губитель народа) (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 105а; Таргум Псевдо-Ионатана (Числ 22. 5). В агаде В. вместе со своими сыновьями представлен как

родоначальник магии. Вместе с сыновьями он был среди егип. жрецов, к-рые пытались толковать сон фараона (Таргум Псевдо-Ионатана (Исх 1. 15; 7. 11; Числ 22. 22)), он дал совет бросить в Нил евр. младенцев муж. пола (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 106а; Сота 11а). Он действительно имел желание проклясть израильтян (Вавилонский Талмуд, Таанит 20а; Сота 5. 8, 20d) и хотел убедить Бога предпочесть Израилю поклонение со стороны 70 языческих народов (Мидраш Бемидбар Раба 20. 18).

Однако в нек-рых ранних текстах В. предстает как пророк языческих народов, не меньший по значимости, чем Моисей (мидраш Сифре Дварим 357). Тенденция этих текстов апологетическая, их адресатом, видимо, было языческое (грекорим.) окружение иудейства.

Предметом научных дискуссий был вопрос о родине В. Упомянутый в Числ 22. 5 г. Пефор (евр. פפור) «на реке» отождествляли с Питру близ г. Кархемиша на В. Евфрате, известным по ассир. эпиграфическим источникам. В древних переводах нет единства в том, понимать ли это слово как географическое указание или как описание статуса В. (лат. *ariolus* — пророк (Вульгата); ср. евр. פור — истолковывать). Локализация родины В. на В. Евфрате согласуется с указанием Числ 23. 7 и Втор 23. 4 о том, что он пришел из Арама (Месопотамии); это не позволяет также отождествить В. с идумейским царем «Белой, сыном Веоровым» (Быт 36. 32; Грессманн и др.). Дополнительное указание Числ 22. 5 о том, что Валак посылает к В., в землю *bēnē-‘ammō* (сынов народа его), в Вульгате, Пешитте и самаритянской традиции передавалось как «в землю Аммона», т. е. к *аммонитянам* (эта локализация имеет сторонников — см. *Grey. Numbers.* P. 325). В любом случае все предлагаемые локализации родины В. относятся к району севернее р. Арнон, т. е. В. приходит к Валаку с севера. Это находит подтверждение в араб. надписи из Дейр-Аллы (ок. 700 г. до Р. Х.), где упоминается пророк В. Возможно, здесь речь идет о фрагментах неск. рассказов о В. (*Aramaic Texts.* P. 268 ff.), к-рые, однако, не имеют непосредственного отношения к ветхозаветной традиции и свидетельствуют о том, что ок. 700 г. до Р. Х. в Сев. Заиорданье существовала

независимая от библейской традиция повествования о В.

Тема воплощения Бога, имевшая особое значение в раннехрист. искусстве, обусловила распространение изображений В. уже в самый ранний период. В росписях катакомб и на рельефах саркофагов встречаются 2 типа изображений: В., указывающий на звезду (катакомбы Петра и Марцеллина, Рим, 2-я пол. III–1-я пол. IV в.), и явление ангела В. (катакомбы на Виа Латина, Рим, IV в.). Рядом с В. изображена ослица, перед ним ангел в виде юноши в белых одеждах с жезлом, в небесах — звезда. В поздневизант. период изображение В. включается в композицию «Похвала Богоматери». Так, он представлен в числе пророков, окружающих Богоматерь на иконе «Похвала Богоматери с акафистом» (XV в., ГРМ).

Лит.: *Gressmann H.* Mose u. seine Zeit. Gött., 1913; *Karpp H.* Bileam // RAC. 1954. Bd. 2. S. 362–373; *Vermes G.* The Story of Balaam // *idem.* Scripture and Tradition in Judaism. Leiden, 1961. P. 127–177; *Aramaic Texts from Deir Alla* / Ed. J. Hoftijzer et al. Leiden, 1976. (DMOA; 19); *Braverman J.* Balaam in Rabbinic and Christian Traditions: Festschr. f. J. Finkel. N. Y., 1974. P. 41–50; *Schmidt L.* Bileam // TRE. Bd. 6. S. 635–639; *Baskin J. R.* Origen on Balaam: The Dilemma of the Unworthy Prophet // *VChr.* 1983. Vol. 37. P. 22–35; The Balaam Text from Deir — Alla Re-evaluated: Proc. of the Intern. Symp. Held at Leiden, 21–24 Aug. 1989. Leiden, 1991; *Feldman L. H.* Josephus' Portrait of Balaam // *Studia Philonica Annual.* 1993. Vol. 5. P. 48–83; *Greene J. T.* The Balaam Figure and Type before, during, and after the Period of the Pseudepigrapha // *JSP.* 1991. Vol. 8. P. 67–110; *Moore M. S.* The Balaam Traditions: their Character and Development. Atlanta, 1990; *Rösel M.* Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde: Tradition und Rezeption der Bileamgestalt // *Biblica.* 1999. Vol. 80. № 4. P. 506–524.

ВАЛААМСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чудотворный образ, получивший название по месту своего явления в *Спасо-Преображенском Валаамском муж. мон-ре* в 1897 г.

История обретения зафиксирована в «Сказании об обретении образа Пресвятой Богородицы, именуемого Местная Валаамская» и связана с чудом исцеления от ревматизма крестьянки Тверской губ. Корчевского у. дер. Зорино Н. А. Андреевой, проживавшей в С.-Петербурге, в богадельне Брусницына. Андреевой во сне явилась Богородица и повелела ехать в Валаамский монастырь, где она получит исцеление от Ее иконы. Приехав на Валаам, Анд-





Валаамская икона Божией Матери.
1900 г. (Церковь во имя преподобных
Сергия и Германа Валаамских
Валаамского мон-ря)

реева нашла икону и, вернувшись в С.-Петербург, почувствовала значительное облегчение. Во 2-е свое посещение Валаамского мон-ря летом 1896 г. Андреева не увидела иконы, висевшей прежде в Успенском храме на колонне с левой стороны. Ризничий мон-ря о. Пафнутий не нашел образ и решил, что икону отправили в С.-Петербург; в Валаамскую часовню на Васильевском о-ве, но и там иконы не оказалось. Приехав на Валаам в 1897 г., в день памяти преподобных Сергия и Германа, Андреева в тонком сне увидела место пребывания иконы, указала на него, и В. и. была обретена. Перед образом была возжена неугасимая лампада и отслужен водосвятный молебен, Андреева получила исцеление. С явлением В. и. связывают духовное свидетельство Божией Матери о Ее Покрове Валааму как Сев. Афону.

Икона была написана в 1878 г. валаамским иером. Алипием (Константиновым), имевшим художественное образование и нареченным в монашестве в честь преподобного Киево-Печерского иконописца. Богородица на иконе изображена в рост, стоящей на золотом облаке, перед собой Она обеими руками держит Младенца Христа (левой рукой поддерживает Его снизу, правой — спереди). Облачена в красный мафорий и темно-синий хитон,

не скрывающий Ее босых стоп. Богородица изображена фронтально в желтом хитоне, правой высоко поднятой рукой благословляет, в левой — держава, увенчанная крестом. В художественном стиле иконы сочетаются академическая живописная манера и иконописная традиция Афона кон. XIX в. В нижнюю часть иконы игум. Гавриилом была вложена частица ризы Божией Матери.

Во время своего посещения Валаама, в июне 1914 г., на «царском месте» близ В. и. молился вел. кн. Николай Николаевич. Позже для него была сделана рукописная копия Сказания (АФВМ. 1915. № 23. Л. 6–16) и в иконописной мастерской Валаама выполнен список В. и., посланный в С.-Петербург через духовника вел. князя иеросхим. Ефрема (Хробостова). После вступления России в первую мировую войну вел. кн. Николай Николаевич в дек. 1914 г. пожертвовал мон-рю тысячу рублей «с тем, чтобы капитал этот оставался неприкосновенным, а проценты от него были употребляемы на вечное возжжение лампады перед образом Пресвятыя Богородицы Валаамския» (АФВМ. 1915. № 23. Л. 2–5).

В. и. пребывала на Валааме, отошедшем в 1917 г. к Финляндии, до 1940 г., когда после присоединения Ладоги к СССР иноки, вынужденные покинуть о-в Валаам, перенесли образ в мон-рь Новый Валаам, в Преображенском соборе к-рого (за левым клиросом) В. и. находится в наст. время.

Одно из последних чудес от В. и. зафиксировано со слов настоятеля Финляндского Валаамского мон-ря архим. Сергия: в 1996 г. получил исцеление сын греч. свящ. Илии, прошившего молитв братии у В. и.

Празднование иконе Финляндской Православной Церковью совершается 20 авг. Архиеп. Павел (Олмари) написал тропарь В. и. Кондак иконе по благословию настоятеля Финляндского Валаамского мон-ря составила фин. правосл. поэтесса Валентина (Туула) Пеннонен, к-рая, будучи слепой, духовно увидела образ Божией Матери.

В России остался чтимый список иконы (135×82 см), созданный валаамскими монахами в 1900 г. Он находился в часовне Валаамского монастыря на Васильевском о-ве, затем, очевидно еще до ее закрытия в 1932 г., был перенесен в ц. в честь

Смоленской иконы Божией Матери на Смоленском кладбище. Образ особенно почитался прихожанами храма, были зафиксированы случаи исцеления. 9 июля 1992 г. Патриархом Московским и всея Руси Алексием II с клириками С.-Петербургской епархии и валаамской братией В. и. была торжественно перенесена на Валаамское подворье в С.-Петербурге. В том же году 11 июля к празднику преподобных Сергия и Германа икону временно перевезли на Валаам, а затем вернули на подворье. 10 июля 1996 г. по благословию Патриарха Алексия II состоялось перенесение образа из С.-Петербурга в Валаамский мон-рь. 13 июля 1997 г. в связи со 100-летней годовщиной явления В. и. указом Патриарха было установлено празднование иконе; до 2003 г. оно совершалось в день обретения В. и.— в 1-е воскресенье после дня памяти преподобных Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев, и дня памяти апостолов Петра и Павла (29 июня); в наст. время — 1/14 июля. 10 июля 2002 г. Патриарх освятил в честь В. и. Никольскую ц. (была упразднена в 1853). Служба В. и. на церковнославянском языке составлена в 2003 г. схиигум. Серафимом (Бараделем). В. и.— одна из главных святынь Валаамского мон-ря — находится в ц. преподобных Сергия и Германа Валаамских. Перед иконой служатся молебны, происходит исцеления (в мон-ре ведется запись о чудесах, происходящих от В. и.). На деньги одного из благодетелей обители в благодарность за выздоровление от тяжелого недуга была расписана ц. во имя В. и., устроен вызолоченный резной иконостас и написана точная копия В. и.

Известны списки В. и., отличающиеся от иконы иером. Алипия нек-рыми деталями. 14 июля 1992 г. правосл. об-вом «Валаам» (Финляндия) Валаамскому мон-рю был подарен список В. и., выполненный в 1992 г. иконописцем С. Павловым. В 1995 г. этот список по благословию настоятеля Валаамского монастыря архим. Панкратия (Жердева) был передан на Московское подворье мон-ря, где в наст. время находится в киоте слева от центрального придела ц. во имя преподобных Сергия и Германа Валаамских.

В Казанском храме Валаамского подворья в С.-Петербурге между главным престолом и правым



Никольским приделом находится список В. и., с образами преподобных Сергия и Германа в клеймах, написанный в 1997 г. Юлией Боголюбовой.

В мае 1974 г., во время визита Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена в Финляндию, ему была преподнесена В. и. (в наст. время местонахождение неизв.), написанная специально к приезду Первосвятителя фин. иконописцем Петром Сасаки, японцем по национальности, принявшим Православие.

Арх.: АФВМ. Еа:153. № 24 за 1920 г.; Еа:132. № 23 за 1915 г.

Лит.: Богоматерь Валаамская // ЖМП. 1975. № 1. С. 28–29; Рыбкин В. Ф. По Валааму. Петрозаводск, 1990. С. 135–138; Беловодов Г., свящ. Сказание о Валаамской иконе Божией Матери / Валаамский мон-рь. СПб., 1997.

*Иеродиак. Онуфрий (Маханов),
Э. В. Шевченко*

ВАЛААМСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Спасо-Преображенский Валаамский мужской монастырь*.

ВАЛААМСКИЙ РАСПЕВ, совокупность муз. вариантов церковных песнопений, бытовавшая в Валаамском мон-ре. Проблемы происхождения распева, его самостоятельности или, напротив, зависимости от др. распевов не нашли в наст. время однозначного решения в совр. музыковедении.

В архивах России древние певч. рукописи Валаама, к-рые могли бы стать объектом исследования, не сохранились. В описании древлехранилища Валаамского мон-ря, сделанном в 1913 г., значились 4 рукописных певч. «Ирмология»: 2 из них были записаны знаменной нотацией, 2 — квадратной нотолинейной; в последнем есть примечание «ноты крюковые на пятилинейной системе» (Епархиальное древлехранилище. С. 18). Самая древняя рукопись, «Ирмологий нотный с месящесловом» (полуустав XV в., раздельно-речие), была отнесена составителями к эпохе князей, т. к. в припевах на 9-й песни канона Сретению Господню упоминается князь (Епархиальное древлехранилище. С. 18–19); к тому же периоду относился и сокращенный «Ирмологий». Нотолинейная рукопись «Ирмологий и праздники», а также, по-видимому, «Ирмологий и некоторые стихиры

из нотного Обихода» были созданы переписчиком Петром Макарьевым в 1690 г. По данным И. Гарднера, в наст. время в музее г. Куопио в Финляндии находятся 2 крюковых Ирмология (Куопио. Церковный православный музей. Инв. № 64, 69) (*Gardner J. v. Die altrussischen Neumen-Handschriften des orthodoxen Kirchenmuseums in Kuopio // Die Welt der Slaven. Köln; W., 1973. Jg. 18*).

При отсутствии рукописей важным источником сведений о певч. традиции Валаамского мон-ря являются описания, оставленные паломниками. Первое описание (1847) принадлежит свт. *Игнатию (Брянчанинову)*, к-рый отметил особую выразительность валаамского пения, «глубокое набожное чувство и необыкновенную энергию, которая потрясает душу». Услышанный им напев он назвал знаменным, или «столбовым»: «Тоны этого напева величественны, протяжны, заунывны, изображают стоны души кающейся <...>. Эти тоны — в гармонии с дикою, строгою природою, с громадными массами гранита, с темным лесом, с глубокими водами» (Валаамский монастырь. С. 14–15).

Ценные сведения о монастырском пении во 2-й пол. XIX в. содержит книга директора канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода композитора Д. Н. Соловьёва «Церковное пение в Валаамской обители». Если свт. Игнатий писал, что в мон-ре «древние рукописи уничтожены», то Соловьёв представлял Валаам как мон-рь, «до сей минуты поющий по знаменным книгам». Соловьёв считал неоспоримым факт непрерывной исторической преемственности певч. традиции с основания мон-ря до кон. XIX в. и называл Валаам «живым свидетелем знаменного периода». Регент московского подворья Валаамского мон-ря А. Загребин подвергает сомнению это утверждение, т. к. возрождение монашеской жизни, по его мнению, начинается лишь в 1782 г. и связано с приходом саровского старца *Назария (Кондратьева)*, к-рый принес в мон-рь устав и традиции пения Саровской пустыни.

В целом на Валааме преобладала устная певч. традиция. По свидетельству Соловьёва, и монастырские певчие, «и все остальные члены монастырского причта — иеродиаканы, иеромонахи, не исключая даже и отца наместника», входив-

шие в состав хора, знали весь круг церковного пения наизусть, не нуждаясь в нотных книгах.

К нач. XX в. возникла необходимость письменной фиксации традиции с целью ее сохранения для молодого поколения монахов. Подготовкой Обихода занимался лично игум. *Гавриил* (1891–1903), большой рачитель церковного пения. Записывать песнопения на ноты с голоса знающих иноков ему помогали мон. Маркиан (буд. старец иеросхим. Михаил, † 1934), а также предположительно регент инок Авксентий, «переложивший на ноты» херувимскую песнь валаамского напева (Валаам Христовой Руси. С. 303, 304). «Обиход одноголосный церковно-богослужебного пения по напеву Валаамского монастыря» был издан в 1902 г., переиздан с исправлениями и дополнениями в 1909 г. Он содержит песнопения всего годового круга. 1-я часть включает неизменяемые песнопения всеобщего бдения, Октоиха, вседневных служб, 2-я часть — Постной и Цветной Триодей, 3-я часть — песнопения двенадцатых праздников, Божественной литургии и молебна Пресв. Богородице. Иногда по причине совпадения напевов даются ссылки на «Обиход» синодального издания, чем, вероятно, объясняется почти полное отсутствие служб Страстной седмицы, службы отпевания.

В предисловии к «Обиходу» отмечено, что «напев валаамский есть соединение напевов: большого и малого знаменного, а также и других», а именно: *греческого, киевского, болгарского и путевого*. Указания на распевы во мн. случаях отсутствуют, их можно установить путем сравнения с обиходными песнопениями синодального издания: напр., песнопение «Достойно есть» (на возношение Панагии) греч. распева известно также под названием «Жуковская малая, 5-го гласа», предназначенный псалом — киевского распева и т. п.

Основу «Обихода» составляют песнопения *знаменного распева*, к к-рому принадлежат «Блажен муж», запевы и 1-е стихиры на «Господи, воззвах», догматики, воскресные богородичны на стиховне, «Бог Господь», прокимны на утрени, «Свят Господь Бог наш», почти все песнопения литургии, кроме гимна «Единородный Сыне» (праздничного)





болгарского распева. Характерной тенденцией рубежа XIX–XX вв. является сокращение мелодий, в песнопениях отсутствуют фиты (хотя в кон. XIX в. они еще использовались; так, Соловьёв упоминает о пении фиты «кудрявой» в литийной стихире «Подобаше самовидцем» на Успение). Соловьёв с тревогой писал о «заметном расположении к употреблению малых распевов». В большинстве песнопений из «Обихода» Валаамского мон-ря попевочный фонд знаменного распева сохранен. В тех случаях когда попевки знаменного распева модифицируются, имеет место как их упрощение («редукция»), так и увеличение мелизматических оборотов, добавление опеваний, проходящих звуков, что делает мелодию более развитой, гибкой.

Одной из древних традиций, сохранившихся в Валаамском мон-ре, Соловьёв считал стихологию, т. е. антифонное чтение и пение псалмов. Особенно близким древнему первообразу он находил исполнение гласовых напевов на «Господи, воззвах», когда головщик поет все 3 запева, а хор трижды повторяет «Услыши мя, Господи».

Загребин отмечает сходство структуры стихир «на глас» в Валаамском «Обиходе» с совр. их исполнением в рижской Гребенщиковской и Невской старообрядческих общинах.

Украшением валаамского пения были *подобны*. По словам Соловьёва, древнейшая традиция пения на подобен на Валааме сохранилась великолепно, но головщик правого клироса в беседе с ним сетовал, что «знание этого отдела у валаамских певцов ослабевает и количество употребляемых подобнов постепенно уменьшается», напр., не поются 12-строчные («на двенадцать колен») подобны (Соловьёв. С. 26). В «Обиходе» Валаамского мон-ря 11 подобнов: «Прехвальнии мученицы», «Небесных чинов» 1-го гласа, «Доме Евфрафов», «Егда от древа» 2-го гласа, «Яко добля», «Дал еси знамение», «Хотех слезами» 4-го гласа, «Радуйся» 5-го гласа, «Все отложше», «Тридневен» 6-го гласа, «О преславного чудесе» 8-го гласа.

В целом «Обиход» Валаамского мон-ря основан на общерус. традиции знаменного распева, поэтому нек-рые исследователи возражают против самого определения «вала-

амский распев», считая его местной разновидностью знаменного распева. Вопрос о том, существовали ли в Валаамском мон-ре особенные «валаамские» песнопения, пока остается открытым. Напр., широко распространенное «Ангел вопияше» напоминает мелодии греч. распева; о позднем происхождении напева свидетельствуют простота его строения (чередование 2 мелодических строк с вариантами), тонально-гармоническая определенность с опорой на I–V ступени мажорного лада. Но характерные мелодические фигуры не встречаются в песнопениях греч. распева. Возможно, в этом случае допустимо говорить о самостоятельном «валаамском» распеве, сложившемся в XVIII–XIX вв.



Хоровое исполнение одноголосных песнопений, по свидетельству Соловьёва, было различным. Нек-рые игумены, чтобы не ослаблять строгости молитвенного настроения, не допускали даже разделения теноров и басов, и они пели унисоном в среднем регистре. В кон. XIX в. монастырский хор (50 чел.) состоял из басов, теноров и альтов. Хоровой склад зависел от голосовых возможностей певчих: первые тенора могли передать свою партию альтам и перейти на 2-й голос, а низкие 2-е тенора могли облегчить партию 1-х басов. При таком распределении голосов большая часть их вела основную мелодию. В движении проч. голосов, по словам Соловьёва, возникла особая гармония, «не столько в смысле применения правил аккордики, сколько контрапунктического характера, двухголосная, трехголосная и т. д., гармония особых подголосков и мелодических ходов», к-рая «драгоценна как вообще в музыкальном, так в особенности в церковно-певческом соотношении», т. к. дает многоголосное истолкование знаменной мелодии (Соловьёв. С. 20). Такой тип фактуры с применением подголосочной полифонии отчасти был зафиксирован в «Сборнике церковно-богослужбных песнопений» для 4-голосного смешанного хора, изданном в мон-ре одновременно с одноголосным Обиходом в 1902 г.

Первые многоголосные обработки песнопений В. р. создал М. А. Балакирев («Ангел вопияше» и тропарь

свт. Иоанну Златоусту «Уст твоих»). В XX в. к «Обиходу» Валаамского мон-ря как первоисточнику своих произведений обращались диак. Сергей Трубачёв, архиеп. Ионафан (Елецких), К. Никитин, прот. Николай Ведерников, регент С.-Петербургского подворья Валаамского мон-ря М. Ю. Рузанов, архим. Матфей (Мормыль), А. З. Непомнящий, В. И. Мартынов и др. авторы.

Песнопения В. р., как одноголосные, так и в многоголосной обработке, входят в репертуар совр. профессиональных хоровых коллективов и клиросных хоров. Большое число песнопений В. р. представлено в аудиозаписях хора братии мон-ря под упр. регента иеродиака Германа (Рябцева) и муж. хора ин-та певч. культуры «Валаам» (художественный руководитель и дирижер Игорь Ушаков).

Изд.: Обиход одноголосный церк.-богослужебного пения по напеву Валаамского мон-ря: В 3 ч. СПб., 1902, 1909², 1997^р; Сб. церк.-богослужебных песнопений по напеву Валаамского мон-ря для смеш. хора. СПб., 1902.

Лит.: [Игнатий (Брянчанинов), свт.]. Валаамский мон-рь. СПб., 1847. С. 14–15; Соловьёв Д. Н. Церковное пение в Валаамской обители. СПб., 1889; Бронзов А. А. Рай на земле: Валаамские впечатления. СПб., 1912. С. 8–9; Епархиальное древлехранилище в Валаамском мон-ре. СПб., 1913; Амурсия (Оберучева), мон. История одной старушки. М., [б. г.]. С. 105; Моисеева Г. Н. Валаамская беседа — памятник рус. публицистики сер. XVI в. М.; Л., 1958. С. 176; Шварц Е. М. Новгородские рукописи XV в.: Кодикол. исслед. рукописей Соф.-Новг. собр. СПб. М.; Л., 1989; Плотникова Н. Ю. Свобода и красота // Культурно-просветительная работа: («Встреча»). М., 1998. № 6; Валаам Христовой Руси. М., 2000; Загребин А. В. Валаам: Островок рус. церк. пения // Ежег. богосл. конф. ПСТБИ. М., 2000. С. 538–544; Носкова Е. Н. Певческая традиция ставропигиального Спасо-Преображенского Валаамского мон-ря: Дипл. раб. / ПСТБИ. М., 2000. Ркп.; Вениамин (Федченко), митр. На северный Афон. М., 2003. С. 73–78, 112–116.

Н. Ю. Плотникова

ВАЛАНАССКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ [греч. Παναγία τοῦ Βαλανά], чудотворная кипрская икона XII в.; принадлежит к типу Одигитрия Дексиократуса (Богородица с Младенцем на правой руке). Находится в ц. Богородицы Хрисоланитиссы (1676) в дер. Лания, в 25 км к северо-западу от Лимасола (Кипр). Празднование иконе совершается на Успение Богородицы (15 авг.) и в понедельник по Пасхе. Стиль древнейшей живописи В. и.





Валанасская икона Божией Матери.
Кипр. XII в.

и рельефные украшения фона и нимба Христа свидетельствуют, что она была написана в посл. четв. XII в., нек-рые детали (одеяние Младенца, узорочье на мафории Богоматери) относятся к поновлениям XV–XVI вв. (В 1992–1993 гг. В. и. была отреставрирована.) Образ назван по месту происхождения из визант. крепости Валанас, некогда существовавшей на вершине горы, расположенной к северо-востоку от Лании. На этом месте в 1780 г. жителями деревни был найден клад и в нем обнаружены В. и., 2 больших металлических диска и церковные облачения, расшитые драгоценными камнями. Возраст клада определен благодаря датировке одного из дисков (XVI в., Германия). Предполагают, что он был привезен на Кипр в период венецианского господства и спрятан с др. реликвиями в 1571 г., когда остров был захвачен турками.

Икона и церковная утварь были помещены в ц. Богородицы Хрисоланитиссы. Каждый год в день обретения (понедельник по Пасхе) В. и. с крестным ходом приносилась на место, где она была найдена, и совершалась Божественная литургия. Для этого на вершине горы Валанас был сооружен каменный престол, здесь периодически чудесным образом появлялся свет, то яркий, подобный звезде, то слабый, к-рый очевидцы сравнивали со светом лампы. Жители неоднократно пытались начать строительство часовни, но по разным причинам это не удалось. В частности, сооружению

часовни препятствовала англ. администрация острова, к-рая связывала свет на вершине горы с деятельностью партизан Национальной организации кипрских борцов (греч. ЭОКА). Часовня была воздвигнута в 1959 г. (отремонтирована в 1980). В 1987 г. во время сельскохозяйственных работ рядом с часовней был обнаружен фундамент древней церкви. Предполагают, что на этом месте в визант. период существовал большой и богатый мон-рь, для которого и была написана В. и.

Чудеса от иконы стали происходить непосредственно после ее обретения и продолжаются до наст. времени. Икона прославилась по всему Кипру благодаря многочисленным исцелениям хромых, парализованных и безнадежно больных. На горе, над часовней, до сих пор наблюдаются чудесное явление звезды.

В Лании, куда стекается множество паломников, воздвигается большая ц. во имя Божией Матери Валанасской.

Лит.: *Sophocleous S. Icons of Cyprus 7th–20th Cent.* Nicosia, 1994. P. 81, 134; *Χριστοφίδης Σ. Η ιστορία και τα Θαύματα της Παναγίας του Βαλανά.* Λέμεσος, 2002.

О. В. Лосева

ВАЛА́РИХ [лат. Valaricus, Walericus] († 619/622), св. (пам. зап. 1 апр., 12 дек.). Род. в крестьянской семье в Оверни (Франция), был пастухом. Приняв монашеский постриг, вступил в мон-рь св. Германа близ Оксера (лат. Автессиодура), позднее перешел в мон-рь Люксёй, где стал другом и сподвижником св. Колумбана. После изгнания св. Колумбана из Люксёя кор. Теодорихом В. занял место настоятеля монастыря. Впосл. он организовал и возглавил миссию в Нейстрии, где кор. Лотарь II предоставил проповедникам территорию в устье р. Сомма. В 611 г. на этом месте В. построил мон-рь, позднее названный в честь основателя (совр. Сен-Валери-сюр-Сом). Житие В. было написано его преемником Раймбертом в 660 г. Впервые мощи В. для всеобщего поклонения открыл Вильгельм Завоеватель, отплывая в 1066 г. в Англию из Сен-Валери. Слава подвижнической жизни В. способствовала широкому почитанию святого в Англии, где ему посвящены нек-рые аббатства.

Ист.: MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 157–175.
Лит.: Müller H. L. Walaricus // LTK. Bd. 10. Sp. 927.

Н. Е. Н.

ВАЛА́ТТА ПÉТРОС [эфиоп. ወለተ : አጥሮስ — дочь Петрова] (ок. 1597–1647) (пам. эфиоп. 17 хэдара / 13 нояб.), эфиоп. св., стойкая противница католичества, введенного эфиоп. царем Сисиннием (1606–1632) в качестве гос. религии. В. П. была дочерью знатного наместника Бахра Сагада, 3 ее брата были крупными военачальниками при дворе эфиоп. царей 1-й трети XVII в. В юном возрасте В. П. выдали замуж за видного военачальника и придворного царя Сисинния, но брак оказался неудачен: все 3 детей В. П. умерли в младенчестве, что внушило ей отвращение к супружеской жизни и побудило уйти в мон-рь. Муж заставил монахов убедить В. П. вернуться в семью, но принятие царем католичества и убийство царскими войсками эфиоп. митрополита окончательно разрушили их брак. Уйдя в мон-рь, В. П. публично осуждала «царя-отступника», за что была призвана на царский суд, где лишь влияние многочисленной и знатной родни, а также заступничество бывш. мужа спасло ее от казни. Несмотря на смертельную опасность, В. П. не отказалась от борьбы и победила: всеобщий протест против католичества вынудил царя Сисинния в июне 1632 г. вернуть прежнюю «александрийскую веру» и отречься от престола в пользу своего сына *Василица*. С победой своей веры В. П. отошла от политической борьбы и всецело отдалась делу, к-рым занималась и прежде, — основанию новых жен. обителей по берегам и островам оз. Тана. Совместное скученное проживание во вновь основанных обителях в условиях Эфиопии того времени зачастую приводило к возникновению эпидемий, она пыталась бороться с эпидемиями, меняя места расположения обителей, но условия проживания оставались прежними, и эпидемии продолжали возникать. Она сама стала жертвой заразной болезни, и из 7 основанных ею обителей уцелел лишь мон-рь Кораца. Там было составлено ее житие, сохранившее, по выражению Б. А. Тураева, величественный образ убежденной подвижницы и твердой исповедницы национальной веры (*Тураев. С.* 278).

Ист.: Gadla 'emna Walatta Petros, seu Acta sanctae Walatta Petros / Ed. K. Conti Rossini. R., 1912. P. 1–144. (CSCO. Aethiop. Ser. 2; T. 25).



Лит.: Тураев Б. А. Исследования в области агрологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 239–281; Чернецов С. Б. Нарушительница норм женского поведения в Эфиопии XVII в. — героиня «Жития матери нашей Валага Петрос» // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 29–38; Heyer F. Die Heiligen der Äthiopischen Erde // Oikonomia. Erlangen, 1998. Bd. 37. S. 187–191.

С. Б. Чернецов

ВАЛАФРИД СТРАБОН [лат. Wala(h)fridus, по прозвищу Strabo — Косой] (808/9, Швабия — 18.08.849), монах-бенедиктинец, аббат, нем. богослов и поэт эпохи Каролингского возрождения.

Жизнь. В. С. происходил из простой бедной семьи. Ок. 816 г. поступил в бенедиктинский мон-рь Райхенау на Боденском оз., где его наставниками были аббаты Хаттон (Хеттон) и Эрлебальд, выпускники школы при франк. имп. дворе (schola palatina) Гримальд и Таттон, а также возглавлявший монастырскую школу мон. Веттин, брат Гримальда. После принятия монашеских обетов В. С. в 826/27 г. был направлен в мон-рь Фульда, чтобы продолжить там обучение у богослова Рабана Мавра. В 829 г. по рекомендации Гримальда и архикапеллана имп. Людовика Благочестивого, аббата Сен-Дени Гилдуина В. С. был приглашен к имп. двору для воспитания младшего сына Людовика Благочестивого, буд. кор. и имп. Карла Лысого. В 838 г. Людовик в награду за воспитание сына назначил В. С. настоятелем мон-ря Райхенау, преемником аббата Эрлебальда, хотя обычно монахи сами выбирали настоятеля. После смерти Людовика (840) во время борьбы за престол между его сыновьями В. С. встал на сторону его старшего сына имп. Лотаря, боровшегося за сохранение единства империи. Будучи изгнан из мон-ря братом Лотаря кор. Людовиком Немецким, В. С. бежал в Шпайер, но в 842 г. по ходатайству его бывш. учителя Гримальда, ставшего капелланом Людовика Немецкого, В. С. был возвращен в Райхенау. Последние годы его жизни отмечены высокой лит. активностью. В возрасте ок. 40 лет В. С. по приказу Людовика Немецкого отправился с посольством к Карлу Лысому, по пути он скончался. Его тело было погребено в Райхенау. Рабан Мавр написал ему эпитафию (PL. 112. Col. 1673AB; Эпитафия Валахфрида аббата, сочинен-

ная Храбаном Мавром // ПСЛЛ, IV–IX вв. С. 331).

Сочинения и богословие. *Экзегетические сочинения.* До кон. XIX в. считалось, что В. С. является составителем т. н. «Glossa ordinaria», или «Glossa» (Общепринятые толкования — PL. 113. Col. 67–114; Col. 752), распространенного на Западе в ср. века свода святоотеческих толкований на все Свящ. Писание. Мнения об авторстве В. С. придерживались, в частности, Р. Беллармин (1542–1621), редакторы издания, вышедшего в г. Дуэ (1617), Ж. П. Минь в издании патрологии (XIX в. — PL. 113. Col. 11). Они полагают, что В. С. принадлежит первоначальный вариант глосс, в течение неск. веков неоднократно дополнявшийся др. авторами: Ансельмом Ланским, Николаем Лирой и др. Однако в кон. XIX — нач. XX в. авторство В. С. было поставлено исследователями под сомнение или вовсе отвергнуто (Berger S. Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age. P., 1893; Glunz H. H. History of the Vulgate in England from Alcuin to R. Bacon. Camb., 1933; Smalley B. Gilbertus Universalis, Bishop of London and the Problem of the «Glossa ordinaria» // RTAM. T. 7. P. 235–262; T. 8. P. 24–60; eadem. La Glossa ordinaria, quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon // Ibid. T. 9. P. 365–400; eadem. The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxf., 1983³. P. 46–66).

Подлинные сочинения. 1. Толкования на Пятикнижие Моисея, представляющие собой сокращения соответствующих толкований Рабана Мавра, выполненные В. С. по просьбе его фульдского учителя. Из этих толкований опубликованы только «Epitome Commentariorum Rabani in Leviticum» (Сокращенный вариант толкований Рабана на Левит; ок. 826–829 — PL. 114. Col. 795–850), а также предисловия к книгам Левит и Исход (MGH. Epp. T. 5. P. 515–516). Толкования на книги Бытие, Исход, Числа и Второзаконие до сих пор остаются неизданными. 2. «Expositio in viginti primos psalmos» (Толкование на первые двадцать псалмов — PL. 114. Col. 751–794). Рукопись этого сочинения, обнаруженная в 6-ке Райхенау, содержала толкования с 1-го по 76-й псалом, но в ее 1-е изд. в XVIII в. были включены толкования только первых 20 псалмов; позже были изданы толкования на псалмы 21, 23 и 33

(Önnerfors A. Über W. Strabos Psalter-Kommentar // Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Darmstadt, 1973. S. 110–121). В толкованиях псалмов В. С. не слишком заботится о буквальном изъяснении текста, но основное внимание обращает на его нравственное значение для человека, заключающееся в стремлении «подражать Христу» (Expositio. I 1). Кроме толкований Рабана Мавра В. С. использовал также толкования блж. Августина, Кассиодора и анонимного автора.

Толкования В. С. на соборные Послания НЗ, рукопись к-рых находится в 6-ке г. Карлсруэ (Cod. Aug. 135), остаются неизданными. В. С. не принадлежит приписывавшееся ему в издании Миня «Expositio in quattuor Evangelia» (Толкование на Четвероевангелие — PL. 114. Col. 861–916) (DTC. T. 15. Col. 3503).

Гомилетические. 1. «Homilia in initium Evangelii Sancti Matthaei» (Гомилия на начало Евангелия от Матфея — PL. 114. Col. 849–862) представляет собой нарочито аллегорическое толкование родословия Иисуса Христа, опирающееся на подобное толкование Айлерана Мудрого († 665) (Aileranus. Interpretatio mystica // PL. 80. Col. 327–342). 2. «Sermo de subversione Jerusalem» (Слово о разрушении Иерусалима — PL. 114. Col. 965–974) — проповедь, в к-рой В. С. опирается на описание падения Иерусалима у Иосифа Флавия. 3. «Homilia in festo omnium sanctorum» (Гомилия на праздник Всех святых), в издании Миня приписывавшаяся Беде Достопочтенному (Псевдо-Беде) (Beda Venerabilis. Homilia LXX // PL. 94. Col. 450–452).

Богословские. Литургико-богословский трактат «De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis» (О происхождении и развитии некоторых вещей, относящихся к церковному служению; 840–842 — PL. 114. Col. 919–966) был написан по просьбе еп. Регинберта. В нем в отличие от подобного пространного трактата «Liber officialis» (Книга о церковной службе) Амалара Симфозия († ок. 850) В. С. в краткой форме систематизирует учение церковных Соборов, богословов о церковном служении: происхождении и назначении алтарей (1), храмов (1, 3, 6), их устройстве (6) и освящении (8), о колоколах (5), иконах и фресках (7), молитвах и песнопении





(4, 10, 12, 22, 25), часах молитвы (25), молебнах (28), таинствах Евхаристии и Причащения (16, 17, 19, 20, 21), Крещения и конфирмации (26), о литургии (22, 23), богослужебных сосудах и одеждах (24), *десяatine церковной* (27), кроплении св. водой (29), возжжении свечей (30) и др. церковных обычаях, а также о церковной иерархии (31). Отгалкиваясь от описания и назначения предметов церковного богослужения, В. С. развивает собственно богословские темы. В трактате даются точные ссылки на мн. источники; в 7-й главе автор приводит нек-рые древненем. соответствия для греч. и лат. церковных терминов.

В рассуждениях о церковной иерархии В. С. приводит параллели со светской иерархией и утверждает, что как некогда римляне обладали монархической властью над всем миром, так и в Церкви Христовой высший понтифик, занимающий Римский престол «вместо ап. Петра», «вознесен над всей Церковью» (31); др. Церкви обязаны согласовывать с ним свои решения и соблюдать его постановления. Антиохийская и Александрийская Поместные Церкви, согласно В. С., «соединяются в достоинстве с Римским престолом», однако превосходство этих 3 кафедр «может сводиться к одному достоинству» Римской Церкви, поскольку ап. Петр занимал 2 из них (вероятно, имеются в виду Римская и Антиохийская. — А. Ф.), а 3-ю (Александрийскую) он «сделал своей» посредством своего духовного сына ап. Марка. Римских пап В. С. сравнивает с цезарями, патриархов — с патрициями, архиепископов, к-рые стоят над митрополитами, — с князьями (царями, *regibus*), митрополитов — с дуксами, остальных епископов — с комитами и префектами. Высшие капелланы у франков, согласно В. С., подобны дворцовым комитам, а меньшие капелланы — вассалам. Пресвитеры сравнимы с центурионами, диаконы — с декурионами. Из светской и церковной иерархий, соединенных любовью, слагается т. о. единая Церковь, «единый дом Божий», «единое Тело Христово», каждый член к-рого приносит пользу на благо целого, и все члены вместе сражаются и состраждут с каждым отдельным членом, чтобы в этом Теле не было раскола, и Бог был бы все во всем (*Ibidem*).

В. С. полагает, что христ. богослужение, как и христ. религия в целом, прошло длительный путь развития, прежде чем достигло своей полноты (3, 22, 24, 26); каждое церковное таинство складывалось постепенно (26). Это развитие никогда не прекратится и будет продолжаться до конца мира (22).

Богословствуя о таинстве Крещения (26), В. С. говорит, что св. Иоанн Предтеча крестил не во отпущение грехов, что подобает только Крещению Христову, а в покаяние. Все христиане, как царственное священство, очищаются от скверны грехов в «духовной купели», чтобы приносить Богу духовные жертвы. Крещение совершается «в смерть Спасителя»; троекратное погружение в купель означает тайну Его тридневного погребения, а 3-е восхождение от воды — Его Воскресение. Кроме того, троекратное погружение может указывать на Св. Троицу, во имя Которой совершается Крещение, а однократное — на единое Божество Св. Троицы (ср.: *Greg. Magn. Registri epistolarum I. Ep. 43*). В. С. учит, что тех, кто был крещен во имя Св. Троицы даже у еретиков, не следует перекрещивать, но принимать в Церковь через возложение рук и Миропомазание. В случае нужды Крещение может совершить и мирянин, крещенный по всем правилам. Ко Крещению допускаются и однодневные младенцы, к-рые нуждаются в отпущении не личного, но первородного греха. Крестные отцы или матери, воспринимающие младенцев, произносят вместо них исповедание, а когда те достигнут сознательного возраста, наставляют их в этом исповедании. Кроме погружения (*mergendo*) в Крещении, согласно В. С., допускается использование обливания (*desuper fundendo*). Родители не могут быть восприимчиками своих детей, чтобы сохранялось различие между плотским и духовным рождением. К Крещению непосредственно присоединяется таинство Миропомазания (*chrismatis unctio, chrisma*), к-рое в древней Церкви совершалось через возложение рук. Оно означает утверждение Крещения (*baptismus confirmari, confirmatio*). В таинстве Миропомазания «запечатление» *миром* чела новокрещеных подобает совершать, согласно В. С., епископам, и только в крайнем случае — пресвитерам.

В. С. говорит, что Господь Иисус Христос, осуществляя Свое домостроительство во плоти (*carnis dispensationem*), для устройства нового человека передал ученикам новое таинство, завершив Своей смертью ветхозаветные жертвоприношения и утвердив Своим воскресением новозаветные. Прежде Крестного страдания Господь, разделяя на *Тайной вечере* трапезу со Своими учениками, передал им таинство Своего Тела и Крови (Св. Дары) в сущности хлеба и вина (*in panis et vini substantia*) и заповедал совершать таинство Евхаристии «в воспоминание Своего святейшего страдания» (16). «Таинства (или Св. Дары. — А. Ф.) нашего искупления, — пишет В. С., — поистине» суть Тело и Кровь Господни; и следует верить, что они есть «залогом» того совершенного единства, к-рое верующие, как члены Тела Христова, имеют со своей Главой уже сейчас в надежде, а в будущем и в действительности (17). Нет ничего более точно выражающего это единство членов тела со своей Главой, чем «эти виды»: хлеб и вино; ведь как единый хлеб приготавливается из множества зерен и вино — из множества ягод, так и Тело Христово образуется из множества святых, соединенных воедино (16). Характерно, что у В. С. не встречается никаких следов учения о пресуществлении Св. Даров (см. *Трансубстанциация*), начало к-рому было положено его современником *Пасхазием Радбертом*. В. С. свидетельствует, что в его время в Зап. Церкви существовала тенденция совершения таинства Евхаристии неск. раз одним и тем же священником в один и тот же день. По мнению В. С., чем чаще совершается воспоминание спасительных страданий Христовых, тем легче склонить Бога к милосердию (21).

Историко-агиографические. 1. «*Vita Sancti Galli*» (Житие св. Галла, в 2 кн.; между 817 и 837 — PL. 114. Col. 975–1030) — житие основателя и первого настоятеля мон-ря *Санкт-Галлен*. Было написано по просьбе Гозберта (Гоцперта, Госберта), настоятеля мон-ря Санкт-Галлен, на основе более ранней версии жития VII–VIII вв., а также ее новой редакции, сделанной Веттином в 816 или 824 г., и рассказов о чудесах св. Галла, «собранных монахом Гозбертом». 2. «*Vita Sancti Othmari*» (Житие св. Отмара — PL. 114. Col. 1030–





1042) — житие настоятеля мон-ря Санкт-Галлен Отмара († 759), также представляющее собой переработанную В. С. раннюю версию, к-рая была написана в 834 или 838 г. 3. «Vita Sancti Blaitmaici» (Житие св. Блайтмаика; ок. 825 — PL. 114. Col. 1043–1046) — житие совр. В. С. настоятеля ирл. мон-ря *Иона* и мученика, убитого викингами. 4. «Vita S. Mamtae» (Житие св. Маммы; 827–829 — PL. 114. Col. 1047–1062) — житие каппадокийского монаха и мученика, пострадавшего при имп. *Аврелиане*. Последние 2 жития написаны гекзамером.

В. С. отредактировал, составил предисловие и оглавление соч. «Vita Ludovici» (Житие Людовика Благочестивого; после 840), написанного хорепископом Трирской епархии Деганом (Теганом) (PL. 106. Col. 405–430). В это же время В. С. сделал новую редакцию соч. «Vita Caroli Magni» (Житие Карла Великого), написанного *Эйнгардом* (PL. 97. Col. 27–62), и снабдил его примечанием о самом Эйнгарде (Bibliotheca rerum Germanicarum / Ed. Ph. Jaffé. В., 1867. Т. 4: Monum. Carolina).

«Vita metrica S. Leodegarii» (Житие св. Леодегария — PL. 114. Col. 1131–1152) не принадлежит В. С. (DTC. Т. 15. Col. 3505; *Pitra J.* Histoire de St. Léger. P., 1846. P. 464).

В одной из рукописей мон-ря Санкт-Галлен (№ 878) сохранилось соч. «Vademecum» (букв. — иди со мной; Путеводитель) — конспект-справочник с заметками исторической, естественнонаучной и медицинской тематики, составленный В. С. во время его обучения, с к-рым он не расставал всю жизнь. В. С. принадлежат «Glossae Latino-Barbaricae de partibus humani corporis» (Глоссы на латыни и древнемецком о частях человеческого тела — PL. 112. Col. 1575–1579) — конспект беседы Рабана Мавра по 11-й кн. сочинения *Исидора* Севильского «Этимологии».

Поэтические. В. С. писал стихи с раннего юношества. Мн. его религ. поэмы, гимны и молитвы связаны с мон-рем Райхенау и его насельниками. Поэма «De visionibus Wettini» (О видениях Веттина; 825–826 — PL. 114. Col. 1063–1084), посвященная Гримальду, была написана 18-летним В. С. В ее основе лежит прозаическое сочинение настоятеля мон-ря Райхенау Хаттона (PL. 105. Col. 771–780) — лит. обработка рассказа са-

мого Веттина, монаха этого мон-ря. В первых главах поэмы рассказывается о настоятелях Райхенау Хаттоне и Эрлбальде; повествуется о том, как Веттин в ночь перед своей смертью (2/3 нояб. 824) был восхищен в иной мир и в сопровождении ангела проведен по аду, чистилищу и раю, где видел наказания и исправления грешников (в т. ч. священников, монахов, епископов) и блаженство святых. Среди проч. Веттин видел имп. *Карла Великого*, испытывавшего муки в чистилище за свое неводержание. Имена исторических лиц в видении обозначены акростихами. Оканчивается поэма описанием смерти Веттина. По форме поэма является ярким примером особого жанра средневек. лит-ры — видений.

В. С. принадлежат краткие гимны на нек-рые церковные праздники, в т. ч. на Рождество Господа Иисуса Христа; гимн Деве Марии, нек-рым святым, трем отрокам (на сюжет 1 Макк), молитвы в стихах (PL. 114. Col. 1083–1090; 1092–1093).

Кроме религ. поэзии В. С. является автором светских поэм и стихотворений. В небольшой, но оригинальной поэме «Hortulus» (Садик, или «De cultura hortarum», О возделывании садов; после 838 — PL. 114. Col. 1119–1130) возвышенно и в то же время с научной точностью и тонким чувством природы перечисляются достоинства 23 ароматических и лекарственных растений монастырского сада Райхенау. Это первое средневек. сочинение по ботанике. В поэме «De imagine Tetrici» (О статуе Грозного [Теодориха]; 829 — PL. 114. Col. 1089–1092), написанной в форме диалога между В. С. и его «искрой ума», его гением, духом, обсуждается вопрос о справедливом и беззаконном гос. правлении; первое представлено в лице Людовика Благочестивого, второе — в лице остгот. короля, арианина, *Теодориха Великого*, к-рый в поэме назван «Грозным», «Ужасным». Значительная часть светских стихотворений В. С. — энкомии, эпиграммы, эпитафии, лирические и сентиментальные стихи — посвящены Людовику Благочестивому и членам имп. дома (PL. 114. Col. 1093–1108); часть стихов — друзьям и наставникам: Гилдуину, Гримальду, Рабану Мавру, еп. Дегану, архиеп. Лионскому *Агобарду* и др. (PL. 114. Col. 1094, 1095, 1107–1120). В. С. является ав-

тором «De metrica» (Трактат о стихотворных размерах — Zu Walafrid Strabo / Ed. J. Heumer // NA. 1885. Bd. 10. S. 166–169).

Письма. Сохранилось 26 писем, написанных В. С. или адресованных ему в 825–842 гг. (MGH. Form. Hannover, 1886. P. 364–377).

Соч.: PL. 113–114; MGH. Poet. / Ed. E. Dümmler. В., 1884. Т. 2. P. 259–473; рус. пер.: ПСЛЛ, IV–IX вв. С. 320–331, 341–343; *Валафрид Страбон*. Садик. *Вандальберт Прюмский*. О названиях, знаках Зодиака, культурах и климатических свойствах двенадцати месяцев. *Марбод Рейнский*. Лапидарий / Ред. Ю. Ф. Шульц М., 2000. С. 7–20. (Лит. памятники).

Лит.: *Eigl L.* Walafrid Strabo: Ein Mönchs- und Dichterleben. W., 1908; *Peltier H.* Walafrid Strabo // DTC. Т. 15. Col. 3498–3505; *Duckett E. S.* Carolingian Portraits: A Study in the 9th Cent. Ann Arbor, 1962. P. 121–160; *Bischoff B.* Gottschalks Lied für den reichenauer Freund // Mittelalterliche Stud. Stuttgart, 1967. Bd. 2. S. 26–34; *Beyerle K.* Einf. in die Geschichte des Klosters // Die Kultur der Abtei Reichenau. Aalen, 1970. Bd. 1. S. 92–108; *Önnerfors A.* Philologisches zu W. Strabo // Mittelalterliche Jb. 1972. Bd. 7. S. 42–92; *Stevens W. M.* Walafrid Strabo — a Student at Fulda // Hist. Papers 1971 of the Canadian Hist. Assoc. / Ed. J. Atherton. Ottawa, 1972. P. 90–107; *Walafrid Strabo als Dichter* // Die Abtei Reichenau / Hrsg. H. Maurer. Sigmaringen, 1974. S. 83–113; *Brooke M.* The Prose and Verse Hagiography of W. Strabo // Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840) / Ed. P. Godman, R. Collins. Oxf., 1990. P. 551–564; *Langosch K., Vollman B. K.* Walafrid Strabo // Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. B.; N. Y., 1997. S. 584–603; *Berschm W.* Walafrid Strabo und die Reichenau. Marbach am Neckar, 2000.

А. Р. Фоксин

ВАЛБЬРИ — см. ст. *Религиозные верования австралийских аборигенов*.

ВАЛДАЙСКИЙ СВЯТООЗЕРСКИЙ В ЧЕСТЬ ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Новгородской и Старорусской епархии), на одном из о-вов Валдайского оз. в 3 км от г. Валдай Новгородской обл.

XVII в. Замысел основания монастыря в честь *Иверской иконы Пресв. Богородицы* («Портаитиссы») возник у буд. Патриарха *Никона*, вероятно, в годы настоятельства в *Ново-спасском московском мон-ре*. В 1648 г. архим. *Никон* просил посетившего Москву архим. *Иверского мон-ря на Афоне* Пахомия выполнить список с чудотворной иконы и прислать его в Москву вместе с планом Иверской обители, «чтобы по расположению онаго, во всем подобный соорудить и в России». По свидетельству





сицкий монастыри с угодьями в Деревской пятине, Старорусский монастырь с угодьями и старорусские соляные

Валдайский в честь Иверской иконы Божией Матери мон-рь. Фотография. 2002 г.

варницы, с. Боровичи, Вышний Волочёк, ямы Выдропужск, Едрово, Яжелбицы и др.

архидиак. Павла Алептского, Никон предполагал выстроить мон-рь в афонских архитектурных традициях, облачения братии хотел сшить по «греческим обычаям». В нач. 50-х гг., уже будучи Новгородским митрополитом, во время одной из поездок в Москву Никон обратил внимание на благоприятные для устройства мон-ря окрестности Валдайского оз. В 1652 г., путешествуя на Соловки за мощами сщмч. митр. Филиппа, Никон имел видение — сщмч. Филипп благословил Никона построить на одном из о-вов Валдайского оз. обитель. После поставления на Патриарший престол Никон рассказал царю о своем намерении основать мон-рь в честь Иверской иконы и получил поддержку. Вскоре был выбран остров («не особенно большой, но очень красивый, окруженный рыбными ловлями»), и в авг. 1653 г. Патриарх направил на Валдай «достойного старца-строителя» — архим. новгородского Свято-Духова мон-ря Иакова и «с ним боярского сына из своего Патриаршего дома и других людей, нужных для строительства, дав им достаточно золота, серебра, церковной утвари и книг для новой обители» (Шушерин. С. 52).

К осени 1653 г. были построены деревянные теплый храм во имя свт. Филиппа, митр. Московского, и соборная ц. в честь Иверской иконы, 28 сент. 1653 г. Никон пожаловал собору образ Богородицы («обложен чеканом, позолочен с камнем» — Акты. № 18). Вскоре были поставлены деревянные звонница, братские кельи, хозяйственные службы. Царскими грамотами 17 нояб. и 8 дек. 1653 г., 6 мая 1654 г. и др. помимо дворцового с. Валдай с озером монастырю были приписаны «во веки неподвижно» неск. новгородских рядков, Боровичский мон-рь с угодьями, Короцкий Покровский и Ли-

Из Боровичского мон-ря в Иверский собор В. м. крестным ходом во главе с Новгородским митр. Макарием были перенесены мощи св. прав. Иакова Боровичского. Одновременно Патриарх послал в обитель в сопровождении новгородского духовенства 4 ковчега с частицами мощей Московских святителей Петра, Алексия, Ионы и Филиппа. У Едрова яма обе процессии со святынями встретились и 24 февр. 1654 г. крестным ходом во главе с митр. Макарием вошли в обитель. Патриарх, посетивший В. м. 26 февр. 1654 г., переложил мощи св. Иакова в новую позолоченную раку. По местному преданию, Патриарх освятил озеро погружением в воду креста. В письме к царю Алексею Михайловичу Никон рассказывает о бывшем в эти дни над мон-рем знамени в виде огненного столпа. Грамотой царя 6 мая 1654 г. посад Валдайский был переименован в с. Богородицкое, Валдайское оз. названо Святым, а мон-рь — Святоозерским Иверским.

В февр. 1654 г. Патриарх Никон также избрал и освятил место для постройки каменного собора, возведение к-рого началось весной 1655 г., строительными работами руководил калязинский мастер Аверкий Мокеев. Патриарх указывал валдайскому архим. Иакову делать собор

«на подклетьях с папертями, как Кириллов в Новгороде монастырь, и меж ими переходы, или как Соловецкий монастырь» (Акты. № 21). Посетивший В. м. Антиохийский Патриарх Макарий III 19 авг. 1656 г. наименовал кресты на месте буд. престолов собора, выстроенного уже до сводов, и посвятил их: Успению Пресв. Богородицы (главный престол), во имя сщмч. Филиппа, митр. Московского, и во имя прав. Иакова Боровичского. Собор в честь Успения Пресв. Богородицы был освящен 16 дек. 1656 г. Патриархом Никоном в сослужении Новгородского митр. Макария, Крутицкого митр. Питирима, Тверского архиеп. Лаврентия, настоятелей крупнейших рус. мон-рей. К этому дню из Москвы была привезена и поставлена в соборе выполненная на Афоне копия чудотворной Иверской иконы Божией Матери (список был исполнен по особому чину, с омовением оригинала св. водой, к-рая затем использовалась для приготовления левкаса копии). На средства Патриарха ко дню освящения собора государевым мастером А. Григорьевым был отлит колокол («Никоновский») весом 1000 пудов с изображением Никона.

В архитектурном облике Успенского собора В. м. сочетаются традиции зодчества Рус. Севера (Новгорода) и правосл. Востока, прежде всего Афона; тип 6-столпного 5-главого сооружения роднит собор В. м. с соборами Московского Кремля. В результате реставрационных работ в XX в. храм получил палаточную кровлю с щипцами над закомарами; возможно, что первоначально кровля была плоской. Башенки завершались деревянными шатрами с небольшими главками, покрытыми осиновым лемехом. В традициях сев. зодчества фасад скупо декорирован. Двойные окна, объединенные аркой (в наст. время — только на фасадах башен-крылец с

Собор в честь Успения Божией Матери. Вид с юго-запада. 1655–1656 гг. Фотография. 2002 г.



сев. и юж. входов), являются главным декоративным мотивом; возможно, до реставрации в XIX в. они ис-





пользовались также в отделке основных фасадов и галереи. Внешний облик собора отражает внутреннюю конструкцию, лопатки фасада повторяют столпы. Средний неф шире боковых, сося широкая и проходит по вост. граням средней пары столпов. Собор хорошо освещается окнами и световыми барабанами глав, во время богослужений зажигались светильники на паникадиле желтой меди, привезенном из «франкских земель», «величиною с большое дерево, с цветами, птицами и неопикуемыми диковинами» (свидетельство Павла Алеппского). Внутри собор украшали росписи и резные дубовые иконостасы, хоры, двери. Резьбу 5-ярусного золоченого иконостаса (сквозные резные колонки, увитые виноградной лозой) выполнили мастера, работавшие также в Новоиерусалимском мон-ре: Герасим Окулов, белорус Андрей Фёдоров, Яков Иванов из Витебска, Осип Андреев и Климент Михайлов. Собор был расписан в 1688–1689 гг. монастырскими мастерами Матвеем Карповым «с товарищами». Важное место в росписи уделено событиям из истории афонского Иверского мон-ря, представлена история принесения в В. м. списка с Иверской иконы — с портретами Патриарха Никона и царя Алексея Михайловича. Образы святых на столпах, возможно, являются работой белорус. мастеров.

Галерея вокруг собора «с двумя палатками в виде часовен», охватывающая здание со всех сторон, в т. ч. восточной, сообщалась с алтарем и служила местом захоронения настоятелей и почитаемых старцев; в боковых палатках размещались ризница и б-ка. Замысел создания галереи принадлежал Патриарху Никону (Акты. № 41, 62), ее замкнутость вокруг храмового здания находит параллель в композиции архитектурного ансамбля храма Воскресения Господня в Иерусалиме, палатки на боковых сторонах родственны бесстолпным приделам кафедрального Иверского афонского монастыря.

В сент. 1653 г. в строящийся монастырь Патриарх направил первых насельников — Димитрия и Владимира — с поручением строителю мон-ря архим. Иакову постричь их в монашество с именами Диодор и Варух; к янв. 1654 г. в В. м. жили 26 монахов и 26 трудников. Ок. янв.



Жалованная грамота царя Алексея Михайловича Иверскому монастырю (1665). В В. м.

*Валдайский мон-рь.
Вид с северо-запада.
Гравюра А. Степанова.
Рисунок архит.
А. Макушева. 1824 г.*

начали работать «справщики», переводчики, переплетчики, появи-

лись искусные резчики по дереву, иконописцы. В февр.—марте 1669 г. в монастырской мастерской переплели для Новгородского митр. Питирима (впосл. Патриарх) принадлежавшую ему летопись; в том же году по просьбе митр. Питирима в В. м. перевели на рус. язык соч. «Ключ разумения» архим. Иоанникия (Галатовского). В нояб. 1665 г. Никон перевел типографию в Новоиерусалимский истринский Воскресения Господня мон-рь.

1654 г. архим. Иаков был возвращен в новгородский Духов мон-рь, первым настоятелем В. м. стал архим. Дионисий. В нач. 1655 г. он был назначен в др. обитель, а в В. м. перевели братию (более 70 чел.) упраздненного *Кутеинского оршанского мон-ря* во главе с иером. *Иошлем (Труцевичем)*, скончавшимся в дороге и похороненным по завещанию в В. м.; среди прибывших в обитель монахов был Исакий Полоцкий, брат *Симеона Полоцкого*. Настоятелем В. м. «по общему согласию кутеинской братии» был избран иером. Дионисий II, в февр. 1655 г. в Москве возведенный в сан игумена. 21 марта 1655 г. казначей мон-ря мон. Нифонт писал Патриарху о конфликте между новоприбывшими и прежней братией: «Наша русская грамота с кутеинскою не сойдется, с ними вместе по их пети и чести не умеют, и они наших крылосных людей, священников и дьяконов поставили под стеною и их не возлюбили, и они, заплакав, пошли из твоего государева богомолья вон: кои к Москве к тебе, государю, а иные по разным монастырям... а священника у нас наша русская веры нету ни единого». В апр. 1655 г. соборные старцы — прежние насельники монастыря также писали Патриарху о «гонении от игумена» на них (Акты. № 57, 58). В мае мон. Нифонт оставил послушание казначея, некие монахи намеревались, покинув монастырь, «по островом кельи ставить» (Там же. № 59). В грамоте Патриарха архим. Дионисию 18 нояб. 1657 г. упоминаются пустынноики, живущие при мон-ре в отдельных кельях.

Кутеинские иноки привезли с собой печатный стан, и в 1657 г. в В. м. начала работу типография, за 8 лет существования к-рой было издано 11 книг, в т. ч. «Рай мысленный» (1658), 2 издания Часослова (1657, 1658), «Брашно духовное» (1661),

Вместе с кутеинскими иноками на Валдай из Орши, Мстиславля, Копоса (Копыси) и др. переехало множество мастеровых людей, к-рые в 1655 г. начали производить для В. м. из местной глины цветные изразцы; во главе этого производства стоял «мещанин из Копоса» Игнат Максимов. Изразцы продавали, в частности в *тихвинский Большой* и *Зеленецкий* мон-ри, новгородский архиерейский дом. В 1658 г. лучшие из мастеров были переведены в Новоиерусалимский мон-рь, однако в 1663–1666 гг. изразцовое дело в В. м. было продолжено. До наст. времени частично сохранились изразцы на одном из наличников настоятельского корпуса, возведенного в 80-х гг. XVII в.

В годы первосвятительства Никона В. м. находился под его особым покровительством. В марте 1654 г. Патриарх прислал в обитель уставную грамоту (не сохр.), в том же году настоятелю был дарован сан архимандрита и право совершать богослужение «в служебной шапке, с полицею, и с сулком, с рипидами, и с ковром, и с осенением» (Акты. № 40), Патриарх делал многочисленные вклады в мон-рь: книгами (Творения свт. Григория Богослова и Синодик — в 1655), богослужебной и хозяйственной утварью (потир, набор из 6 серебряных стаканов, серебряная и вызолоченные стопы, ныне хранящиеся в музее





больницей) была построена деревянная ц. св. Иакова Боровичского, к-рая в 1700 г. сгорела вместе с боль-

*Церковь в честь
Богоявления Господня
с трапезной. 1657 г.
Фотография. 2002 г.*

«Новый Иерусалим»). Известны также вклады в В. м. царя Алексея Михайловича (серебряные кадило и звезда, ныне — в музее «Новый Иерусалим»), Патриарха *Иоакима* (напрестольное Евангелие, изд.: М., 1681). Монастырские крестьяне и слуги были изъяты из судебной власти поместных приказов и земских начальников и были подсудны настоятелю мон-ря во всех делах, кроме убийства, разбоя, воровства, эти тяжкие преступления разбирались в приказе Большого двorca, туда же поступали пошлины, собиравшиеся с монастырских вотчин. Все монастырские строения в городах и селах были освобождены от казенного постоя и подвод, мон-рь не платил торговых пошлин. В 1-й пол. 60-х гг. XVII в. число братии В. м. возросло до 200 чел. После низложения Патриарха Никона на *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* все основанные им мон-ри, в т. ч. и В. м., были переданы в ведение епархиальных архиереев, затем закрыты, как организованные «не по уставам святых отцов», братию разослали по др. обителям, вотчины поступили в казну. Но уже в 1668 г. в В. м. был возвращен его настоятель архим. Филофей с братией, обитель вновь получила все привилегии и земельные владения.

На протяжении 2-й пол. XVII в. в мон-ре шло активное строительство. В мае 1657 г. началось возведение 2-го каменного монастырского храма — в честь Богоявления Господня с трапезной, в паперти храма находился придел во имя прп. Нила Столобенского; расположенная справа от собора трапезная замыкала монастырскую площадь с севера. В 1668–1669 гг. к Богоявленской ц. с севера были пристроены хозяйственные помещения. В 1670–1671 гг. к югу от деревянной ц. свт. Филиппа (1653) с трапезной (с 1672 именовалась

больницей, и на ее месте (в сев.-вост. углу) к 1708 г. была возведена каменная одноимен-

ная церковь с 2-этажным корпусом больничных келий. Филипповскую ц. перенесли на зап. св. врата (построены в 1656, перестроены в 1874–1875). К югу от Богоявленской ц. поставили каменную 3-ярусную колокольню (1679–1689) с 13 колоколами; слева от нее — 2-этажный каменный флигель братских келий (1679–1689); в зап. части мон-ря — 2-этажный братский корпус на погребках («Никоновский»); 2-этажный каменный корпус гостинных келий, примыкавший к Патриаршей башне (1683–1689). В 1684–1689 гг. к востоку от колокольни возвели каменный настоятельский корпус, к западу — Архангельские ворота с надвратной каменной ц. арх. Михаила (1683–1689); в 1685–1689 гг. — Михайловскую (Патриаршую) башню, в к-рой устроили хозяйственные службы, в 1686–1688 гг. — казначейский корпус, соединивший Михайловскую башню с Михайловской ц.

XVIII — нач. XX в. К нач. XVIII в. В. м. пришел в упадок, в 1712 г. был приписан к строившейся *Александро-Невской лавре*, в 1730 г. вновь получил самостоятельность (часть имущества В. м. осталась в лаврской ризнице: 4 золотых напрестольных креста, священнические облачения с жемчужными оплечьями, митры, украшенные алмазами и жемчугом, 2 больших колокола и множество

предметов быта). К сер. XVIII в. В. м. владел 7113 крестьянами и 4275 дес. пахотной земли; в 1764 г. все имения мон-ря отошли Коллегии экономии, В. м. был отнесен к 1-му классу. К мон-рю было приписано 5 обителей, мон-рь имел подворья в Москве и Новгороде.

В XVIII–XIX вв. в мон-ре продолжались активные строительно-реставрационные работы. В пожаре 11 мая 1704 г. пострадал Успенский собор. Иверская икона Божией Матери и мощи св. Иакова Боровичского были вынесены в ц. арх. Михаила и находились там до полного восстановления собора в 1710 г. В сер. XVIII в. старые росписи были сбиты и собор расписали заново. В 1747 г. Богоявленский храм был перестроен и разделен на 2 этажа, на 2-м этаже освятили ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. В 1-й трети XVIII в. был возведен братский корпус, примкнувший с юга к ц. арх. Михаила. К этому времени мон-рь оказался разделен постройками на 2 части: вост. (монастырская площадь с храмами и основными зданиями) и зап. (хозяйственные дворы). В 1731–1763 гг. вместо деревянных монастырских стен были сооружены каменные с башнями: Поваренной, Квасоваренной, Кузнечной и Юго-Вост.

После пожара 1825 г. в мон-ре были проведены строительные и ремонтные работы, изменившие первоначальный облик мн. построек. Во время ремонта Успенского собора в 30-х гг. XIX в. значительная часть росписи оказалась утраченной, новая роспись была выполнена в технике масляной живописи оштакковскими мастерами И. и А. Митиными; во 2-й пол. XIX в. проводились еще 2 ремонта храма с поновлением живописи. В 1830–1831 гг. на месте зап. стены был построен гостинный корпус, а затем корпус конюших келий. В 60-х гг. XIX в. в юго-зап. углу мон-ря на месте стены построили каменный странноприимный корпус. В 1873–

*Надвратная ц. во имя
арх. Михаила. 1683–1689 гг.
Фотография. 2002 г.*

1874 гг. была разобрана каменная надвратная ц. свт. Филиппа и на ее месте выстроен новый одноименный храм.



В кон. XIX в. в монастырском саду возвели каменную надгробную часовню-склеп. В XIX в. были выстроены также заново каменные Конная и Странноприимная башни и система дворовых стен.

Настоятелями и насельниками В. м. являлись буд. архиереи: *Аарон (Еропкин)*, *Дамаскин (Аскаронский)*, *Антоний (Знаменский)*, *Феофилакт (Русанов)*, *Иустин (Вишневский)*, *Амеросий (Протасов)*, *Амвросий (Рождественский-Вещезеров)*, *Владимир (Ужинский)*. Среди старцев В. м. известен молчальник мон. *Пахомий* († 1886), стяжавший дары молитвы и прозорливости. Др. чтимым подвижником был настоятель В. м. архим. *Лаврентий* (Макаров; 1854–1876), прежде служивший наместником *Киево-Печерской лавры*. Архим. *Лаврентий* установил крестные ходы с чудотворной Иверской иконой Божией Матери в Валдай, Демянск, Боровичи и по уездам Новгородской и соседних губерний. В 1848 г. после крестного хода прекратилась сильнейшая эпидемия холеры, в память об этом событии в 1849 г. определением Синода были утверждены ежегодный крестный ход из мон-ря вокруг г. Валдая и совершение молебнов с 28 июля по 6 авг. Крестные ходы совершались и в престольные праздники — Успения Божией Матери, Богоявления, в день памяти св. Иакова Боровичского (23 окт.). В 1858 г. по печению архим. *Лаврентия* были изготовлены новая рака для мощей св. Иакова, новая золотая риза с драгоценными камнями для Иверской иконы. При архим. *Лаврентии* был позолочен иконостас Успенского собора, отремонтированы все монастырские храмы и жилые постройки, устроена гостиница для паломников. После открытия в 1861 г. мощей свт. *Тихона Задонского* на родине святителя в с. Короцком Валдайского у. была основана жен. общежительная община, в создании которой архим. *Лаврентий* принимал деятельное участие. Архим. *Лаврентий* погребен в зап. притворе Успенского собора.

К нач. XX в. при В. м. действовала школа грамоты для 10 мальчиков-сирот, живших в мон-ре. К 1918 г. число братии В. м. составляло ок. 70 чел. — монахов и трудников, обитель владела ок. 5 га монастырских угодий и 200 га садов, огородов, пахот, пастбищ.



1917–2003 гг. Последним настоятелем В. м. перед закрытием обители был архим. *Иосиф (Невский)*, хиротонисанный в 1921 г. во епископа Валдайского, викария Новгородской епархии. В июне 1918 г. братия и прихожане В. м. оказали сопротивление отряду милиции, пытавшемуся описать и изъять монастырские запасы продовольствия, архим. *Иосифу* удалось предотвратить кровопролитие. Осенью 1918 г. из В. м. были изъяты золотая риза с чудотворной Иверской иконы, др. старинная драгоценная утварь, вещи Патриарха Никона, но по распоряжению комиссара Наркомпроса 1 янв. 1919 г. ценности были возвращены в обитель. Вскоре монастырские рабочие, объединившиеся в «рабочий комитет», захватили ключи от монастырских кладовых и начали хозяйничать в мон-ре. В 1919 г. В. м. был преобразован в Иверскую трудовую артель. Одновременно в по-

Колокольня Валдайского Иверского мон-ря. 1679–1689 гг. Фотография. 2002 г.



мещениях зап. стены был размещен «Никоновский музей», которым заведовал археолог Д. Д. Франц, с

Надвратная ц. во имя свт. Филиппа, митр. Московского. 1873–1874 гг. Фотография. 2002 г.

1924 г. — *И. Ф. Лукашевич* (в 1920 был издан путеводитель по музею). Постановлением коллегии Петроградского отдела по делам музеев 22 февр. 1921 г. здания В. м. «со всем находящимся в нем церковным имуществом признаны имеющими исключительное исторически-бытовое и художественное значение». В то же время состоялось публичное *вскрытие мощей* св. Иакова (их совр. местонахождение неизвестно). В 1927 г. трудовую артель при В. м. ликвидировали за «связь с Иверской чудотворной иконой». Настоятель был арестован и сослан в Рыбинск, затем жил в г. Валдае, 6 бывш. насельников В. м. в кон. 30-х гг. служили в селах Валдайского р-на. В монастырских помещениях разместились музей, мастерские, в 1941–1945 гг. — госпиталь, затем дом инвалидов — участников войны, лесная школа для детей, больных туберкулезом, с 70-х гг. — база отдыха. К началу реставрационных работ 1959 г. большинство построек В. м. находилось в аварийном состоянии, автором проекта реставрации и научным руководителем работ был архит. *Л. Е. Красноречев*.

В 1991 г. В. м. был передан Новгородской епархии, первым наместником стал игум. *Стефан (Попков)*. В том же году обитель посетил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Святейший Патриарх отслужил молебен в Успенском соборе перед Иверской иконой Божией Матери. Богослужения начали совершаться в Богоявленском храме. К авг. 2003 г. в В. м. отреставрированы Успенский собор, Богоявленский храм, в к-ром освящены 2 престола: в честь Богоявления Господня и прп. *Нила Столобенского*, надвратный храм свт. *Филиппа Московского*, колокольня, Никоновский корпус, братские кельи. Находящаяся в наст. время в мон-ре Иверская икона Божией Матери — один из списков с чудотворной иконы,



к-рый сохранялся в валдайской ц. апостолов Петра и Павла и был передан в мон-рь (совр. местонахождение древней чудотворной иконы неизв.). К сент. 2003 г. в В. м. жили ок. 30 насельников, обязанности наместника исполнял иером. Никандр (Степанов). В мон-ре создается музей истории обители.

Арх.: СПбФИРИ РАН Ф. 181 [Архив Валдайского Иверского мон-ря]; ГА Новгородской обл. Ф. 481. Оп. 1. Д. 427, 956 // РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 203 [Офицерская опись Валдайского Иверского мон-ря 1763 г.].

Ист.: *Никон*. Рай мысленный: Слово благополезное о создании мон-ря Пресв. Богородицы Иверские иже на Святе озере / Изд. Валдайского Иверского Богородицкого мон-ря 1763 г. СПб., 1999; Акты Иверского Святоозерского мон-ря (1582–1706) / Собр. архим. Леонидом. СПб., 1878. (РИБ; Т. 5); *Павел Алеппский*. Путешествие. Вып. 4; Новгородский хронограф XVII в. // *Тихомиров М. Н.* Рус. летописание. М., 1979. С. 294–295; *Щушерин И.* Повесть о рождении, воспитании и жизни святейшего Никона, патр. Московского. М., 1997.

Лит.: Иверский Валдайский мон-рь — былое и современность. Б. м., б. г.; Описание первоклассного Иверского Богородицкого мон-ря Новгородской епархии. СПб., 1844; *Дубинин*. Колокольное производство на Валдае // Тр. комис. по исследованию кустарной промышленности в России. 1882. Вып. 8. Отд. 4. С. 146–149; Биография и письма в Бозе почившего отца архим. Лаврентия настоятеля первоклассного Иверского Богородицкого Валдайского мон-ря. М., 1887; *Силин П. М.* Торжество освящения соборного храма в Валдайском Иверском мон-ре. Новгород, 1898; *он же*. Валдайский Иверский Богородицкий мон-рь. СПб., 1892; *он же*. Ист. описание Валдайского Иверского Святоозерского Богородицкого мон-ря. Новгород, 1889. Боровичи, 1912³; *Ильин М. А.* К истории архитектурной композиции рус. мон-рей XVII в. // Ежег. Ин-та истории искусств. М., 1954. С. 279–297; *Алферова Г. В.* К вопросу о строительной деятельности патр. Никона // Архитектурное наследство. 1969. № 18. С. 30–34; *Сивак С. И.* Иван Исаев — строитель Иверского мон-ря // СКНО. 1978. М., 1979. С. 456–458; *она же*. Подмастерье каменных дел Афанасий Фомин // Архитектурное наследие и реставрация. М., 1984. С. 236–246; *Белоненко В. С.* Из истории книжности Иверского мон-ря в XVII в. // Лит-ра Др. Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 197–207; *Истомина Э. Г., Красноretchев Л. Е.* Иверское чудо. Л., 1982; Валдайский Иверский Святоозерский Богородицкий мон-рь / Автор-сост. Н. Н. Жерва. СПб., 2002; *Вдовиченко М. В.* Собор Валдайского Иверского мон-ря // Новгородские древности. М., 2002. С. 256–279; *Рогожжина Е. И.* Личные вещи и вклады Патриарха Никона из фонда драгоценных металлов музея «Новый Иерусалим» // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим»: Сб. ст. М., 2002. С. 47–56.

Н. Н. Жерва

ВАЛДАЙСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Новгородской епархии, названо по г. Валдай Новгородской

губ., создано во исполнение постановления Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета от 23 июня 1919 г. об увеличении числа епископов РПЦ. В 1921 г. во епископа Валдайского был хиротонисан *Иосиф (Невский)*, архим. валдайского в честь Иверской иконы Божией Матери муж. мон-ря, оставшийся его настоятелем и после хиротонии. Еп. Иосиф признал созданное в мае 1922 г. обновленческое *Высшее церковное управление (ВЦУ)*, но вскоре вышел из подчинения обновленцам, 24 дек. того же года собрание клириков и мирян Валдайского у. отвергло ВЦУ и заявило о полной поддержке еп. Иосифа. Деятельность еп. Иосифа способствовала тому, что его вик-ство было в очень небольшой степени затронуту обновленчеством. В докладе на имя Патриарха *Тихона* от 8 мая 1924 г. о положении дел в Новгородской епархии говорилось: «Преосвященный Иосиф, епископ Валдайский, — дела обстоят на редкость хорошо. Там в уезде вообще не было обновленцев». Однако еп. Иосиф, видимо, вскоре был выслан из Валдая: известно, что 1928 г. он находился в Рыбинске. Впосл. он жил в Валдае до смерти в дек. 1930 г., но данных о существовании В. в. после 1927 г. не имеется.

С 26 июня 1926 г. по 1927 г. существовало обновленческое В. в., на к-рое 29 июня был назначен Александр Сахаров, временно управлявший также обновленческой Новгородской епархией (до 15 марта 1927).

Арх.: ГАНО. Ф. 1010. Оп. 3. Ед. хр. 287. Л. 1; РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 218. Л. 310–311. Ист.: *Иосиф (Николаевский)*, еп. Воззвание к верующим // Звезда. Новгород. 1922. № 67 (26 марта). С. 1; Движения и перемены по службе // Вестн. Свящ. Синода. 1926. № 11 (7). С. 3; Краткие сведения о епископах правосл. Церкви, состоящих в ведении Свящ. Синода // Там же. 1926. № 12/13 (8/9). С. 11; Схингум. Онисифор (Михайлов): [Некролог] // ЖМП. 1982. № 2. С. 25; [Гурьянов И. В.] День вчерашний // Где Святая София, там и Новгород. СПб., 1998. С. 231.

Лит.: *Савинова И. Д.* Лихоlette: Новгородская епархия и советская власть, 1917–1991. Новгород, 1998. С. 58; *Галкин А. К., Бовкало А. А.* Епископ Валдайский Иосиф // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат-лы науч. конф. 13–15 нояб. Вел. Новгород, 2000. Ч. 2. С. 57–63.

А. А. Бовкало

ВАЛЕЗИА́НЕ — см. *Валисии*.

ВАЛÉНТ, сщмч. Кесарие-Палестинский, диакон (пам. 16 февр.) —

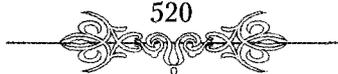
см. в ст. *Памфил*, пресв., сщмч., и др. мученики Кесарие-Палестинские.

ВАЛÉНТ, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

ВАЛÉНТ [греч. Οὐάλης], егип. подвижник IV в. Сведения о нем содержатся в *Лавсаике* еп. Палладия. Был родом из Палестины, подвизался предположительно в *Келлиях*. В. долго прожил в пустыне и сделался великим подвижником, но затем по сомнению и гордости впал в высокомерие. Однажды, когда пресв. Макарий (речь идет, скорее всего, о прп. *Макарии Александрийском*) велел разослать по горсти фруктов всей братии, В. не принял плодов, обругал и избил принесшего их монаха, сказав, что он не хуже Макария. Увещания Макария не образумили В. Он пришел в монастырскую церковь и сказал, что не нуждается более в причастии (κοινωνία), ибо видел Христа: как сообщает еп. Палладий, к В. явился диавол в образе Спасителя и заставил поклониться себе. После этого старцы мон-ря заковали В. в железо и через год избавили от гордыни и высокомерия, молясь за него; внешне относились к нему безучастно и только заставляли вести более умеренный образ жизни. Палладий приводит этот рассказ в назидание читателям, дабы они не обольщались собственными духовными успехами. Ист.: *Palladius*. Lausiac. Vol. 2. P. 79–80; *idem*. Hist. Laus. (Bartelink). P. 134–138.

А. А. Войтенко

ВАЛÉНТ [лат. Caesar Flavius Valens Augustus] (328, Цибалы, Паннония, совр. Винковци, Хорватия — 9.08.378, близ Адрианополя, Фракия, совр. Эдирне, Турция), восточноримский имп. (с 28 марта 364), младший брат имп. *Валентиниана I*, к-рый сделал его своим соправителем в восточной части империи. В. продолжил политику имп. *Констанция II*, чем вызвал недовольство городской знати и легионов, которые провозгласили императором Прокопия, племянника *Юлиана Отступника* (28 сент. 365). Разбив Прокопия во Фригии, В. казнил его (27 мая 366). В 60-х гг. В. совершил 2 карательные экспедиции за Дунай против вестготов Атанариха, нанеся им существенный урон. Перед 2-м по-





ходом принял крещение в К-поле от арианского еп. Евдоксия. С 368 г., воспользовавшись персид. походами в Армению, В. сумел утвердить на престоле Зап. Армении своих ставленников: сначала царя Папа, а позднее Варздата. Рим. войска успешно отражали попытки вторжения персов в Зап. Армению до 371 г., когда был заключен договор с шаханшахом Шапуром II, предусматривавший признание союза империи и Зап. Армении. Тем самым были укреплены позиции империи на Востоке, пошатнувшиеся после неудачного персид. похода имп. Юлиана в 363 г.

По оценкам современников, В. был плохо образован, «простоват», часто доверял предсказателям, отличался грубым нравом и иногда был жесток, но тем не менее проявил себя достаточно способным администратором. В нач. 70-х гг. IV в. в Вост. Европу вторглись племена гуннов, к-рые в причерноморских степях разгромили племенные союзы готов и алан, что стало причиной резкого изменения ситуации на дунайской границе империи, а затем и разрушительного кризиса на Балканах и в Центр. Европе. В 376 г. В. дал разрешение союзным империи вестготам во главе с Фритигерном поселиться на землях рим. Мёзии на правах федератов. Однако рим. администрация не сумела установить прочные отношения с союзниками в новой обстановке, и уже в нач. 377 г. вестготы восстали против империи и опустошали Фракию и Македонию. Попытки сдержать варваров с помощью местных военных сил не дали результатов, и в 378 г. В. собрал в К-поле основную армию Восточной империи, перебросив ее с персид. границы. 9 авг. 378 г. В. вступил в сражение с вестготами под Адрианополем, но его войска были разбиты, а сам император погиб (по одной из версий, сгорел в деревянном доме). С походом В. под Адрианополь связан рассказ *Феодора Кирского* о предсказании прп. *Исаакия Далматского* о грядущей катастрофе и гибели императора как о каре за притеснение правосл. Церкви (*Theodoret. Hist. eccl. IV 34*).

В сфере религ. политики В. вернулся к принципам, сложившимся при имп. Констанции II. Офиц. религией в Восточной империи вновь стало умеренное арианство, к-рое базировалось на определениях Ари-

мино-Селевкийского и К-польского Соборов 359–360 гг. В течение своего правления В. находился под влиянием этой партии во главе с имп. Домникой и арианским еп. К-поля Евдоксием. Однако при сохранении офиц. арианства правительство было вынуждено считаться с большим влиянием на Востоке омиусиан и никейцев, в т. ч. святителей *Афанасия Великого* и *Василия Великого*, которые пользовались поддержкой имп. Валентиниана и папы Римского *Либертия*. Ок. 366 г. на Соборе в Тиане (Каппадокия) значительная часть омиусиан перешла на позиции никейского вероисповедания. Большинство фактов преследования православных при В. не были связаны с непосредственными распоряжениями императора, а стали результатом сопротивления религ. партий внутри городских общин, как это было в Александрии с Афанасием Великим, к-рый был возвращен на кафедру с согласия В. В то же время были изгнаны со своих кафедр правосл. епископы Мелетий Антиохийский, Македоний Константинопольский и Петр Александрийский (преемник свт. Афанасия) как предостоятеля столычных общин, где властям была необходима абсолютная лояльность. В К-поле по приказу В. были сожжены на корабле 70 именитых правосл. граждан (в т. ч. священники), к-рых обвинили как зачинщиков беспорядков в столице, происшедших после изгнания Македония. Поддерживая арианство в крупных городах, В. тем не менее не проводил настойчивой политики по его распространению. Относительная индифферентность императора военного к церковным делам сделала возможным постепенное укрепление позиций никейского вероисповедания на Востоке и фактически подготовила торжество Православия, закрепленное на *Всел. II Соборе* в К-поле (381).

Ист.: *Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte* / Hrsg. W. Seyfarth. B., 1968–1971. 4 Bde; *Themistius. Orationes* / Ed. G. Downey. Lpz., 1965–74; *Theodoret. Hist. eccl.; Socr. Schol. Hist. eccl.; Sozom. Hist. eccl.; Zosime. Histoire Nouvelle* / Ed. F. Paschoud. P., 1971–1989.

Лит.: *Курбатова Г. Л.* Восстание Прокопия (365–366) // ВВ. 1958. Т. 14. С. 3–26; *Opelt I.* Ein Edikt des Kaisers Valens // *Historia*. 1971. Vol. 20. P. 764–767; *Snee R.* Valens' Recal of the Nicene Exiles and anti Arian Propaganda // *GRBS*. 1985. Vol. 26. P. 395–419; *Буданова В. П.* Готы в эпоху великого переселения народов. М., 1990; *Wanke U.* Die Gotenkriege des Valens. Fr./M., 1990; *Woods D.* The Baptism of the Emperor Valens // *Classica et Mediaevalia*.

1994. Т. 45. P. 211–221; *Trite L. A.* Whose Tool? *Ammianus Marcellinus on the Emperor Valens* // *Ancient History Bull.* 1994. Vol. 8. P. 141–153; *Burns Th. S.* Barbarians within the Gates of Rome: A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375–425 A. D. Indianapolis, 1994.

П. И. Жаворонков, Э. П. Г.

ВАЛЕНТИН [лат. *Valentinus*] († до 474), свт. (пам. зап. 7 янв., перенесение мощей 4 авг.), еп. Ретийский (Кастра-Батавский), «апостол» Тироля. Упоминание о нем встречается в «Житии св. Северина» Египтия (511), где рассказывается о некоем пресв. Луциллии, к-рый совершал 7 янв. память своего аббата и еп. Реции В. (*Evgippius*. 41, 1). *Венанций Фортунат* в «Житии св. Мартина» (ок. 574) сообщает о существовании в Реции базилики, посвященной В. Ок. 786 г. Арбеон, еп. Фрайзингский, в «Житии св. Корбиниана» упоминает, что посещал ц. в честь В. в Каструм Майенсе (совр. Мая близ Мерано, Сев. Италия), он же сообщает, что мощи В. были перенесены ок. 739 г. из Каструм Майенсе в Тридент (совр. Тренто). Впосл. они были подарены лангобардским кор. Дезидерием герц. Баварии Тассилоу, и еп. Иаков Фрайзингский перенес их в соборную ц. г. Пассау (ранее Кастра Батава).

Первое подробное житие В. было написано неизвестным каноником из Пассау в XII в. Согласно житию, В. происходил из Сев. Галлии. Он был миссионером в Реции Второй в районе г. Кастра Батава. Дважды путешествовал в Рим к папе *Льву Великому*, от к-рого получил благословение на миссионерскую деятельность и был поставлен епископом Кастра Батава. Но жители города, в основном язычники и ариане, не приняли его, и В. пришлось переехать в Рим. После этого В. проповедовал Евангелие во мн. местах Реции вплоть до границ Италии. Позднее он поселился в Каструм Майенсе, и вокруг него собрались ученики и образовалась монашеская община, к к-рой, вероятно, принадлежал и упомянутый в «Житии св. Северина» пресв. Луциллий.

Память о проповеднической деятельности В. сохранилась в Юж. Баварии (Германия), Тироле (Австрия) и Граубюндене (Швейцария), в обл. Трентино-Альто-Адидже (Италия). В ср. века В. часто ошибочно отождествляли со св. *Валентином Интерамским*, к-рый так же, как





и В., исцелял от эпилепсии. В Бриансонском календаре (XII в.) память В. указана дважды: 7 янв. (в соответствии с древней традицией) и 14 февр. (в день памяти Валентина Интерамнского). С XV в. фиксируется почитание его как покровителя домашнего скота. В. также считается покровителем диоцезов Пассау и Мюнхен-Фрайзинг (Германия), Линц, Санкт-Пёльтен, Инсбрук (Австрия), Брессано (Италия), Кур (Швейцария). В последнем В. иногда отождествляется со св. Валентином, еп. Кура. С XV в. частицы мощей В. стали переноситься из Пассау в др. места. Известны случаи, когда его мощи ошибочно помещались в церквах, посвященных св. Валентину Интерамнскому. Почитание В. носило локальный характер и никогда не выходило за пределы Юж. Баварии, Тироля, Граубюндена и Трентино-Альто-Адидже.

Ист.: *Eugippius. Vita S. Severini* // MGH. AA. T. 1. Pars 2. P. 27; *Venantius Fortunatus. Vita S. Martini* // Ibid. T. 4. P. 386; *Arbeo Frisingensis. Vita S. Corbiniani* // MGH. Scr. Mer. T. 6. P. 652; *Acta SS. Ian. T. 1. P. 369–372*.
Лит.: *Kunze K. Valentino, vescovo, patrono della diocesi di Passau, santo* // *BiblSS. Vol. 12. Col. 890–896*.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕНТИН († ок. 273), сщмч., еп. Интерамнский (пам. 30 июля, пам. зап. 14 февр.). Пострадал в Риме при имп. *Аврелиане*.

В. жил в итал. обл. Умбрии. Согласно мученическим Актам V–VI вв. (по А. Аморе), обладал даром чудотворений и молитвой исцелял людей от разных болезней. Однажды он вылечил брата трибуна Фронтона, о чем тот рассказал философу Кратону, сын к-рого Херимон в течение 3 лет страдал такой же болезнью. Кратон был язычником, но попросил епископа приехать в Рим и исцелить Херимона. Святой рассказал Кратону о чудесных исцелениях, описанных в Свящ. Писании, и философ уверовал во Христа. В. молился всю ночь, и наутро Кратон нашел сына здоровым. После этого чуда вся семья философа и его ученики Прокул, Ефив и Аполлоний приняли Крещение. Примеру юношей последовали нек-рые их сверстники. Авундий, сын Плацида, префекта Рима, также принял Крещение и открыто исповедал Христа. Тогда Плацид велел схватить В. Его поместили в темницу, беспощадно били и затем отсекали голову. Про-

кул, Ефив и Аполлоний отнесли его тело в Интерамну (совр. Терни) и с честью погребли на 63-й миле Фламиниевой дороги. Они просветили верой во Христа мн. горожан. Однажды, когда они совершали над могилой мученика бдения, были схвачены язычниками и представлены на суд градоначальника Интерамны Леонтия, который, не сумев склонить их уговорами к отречению от Христа, приказал тайно обезглавить ночью. Авундий похоронил их рядом с гробницей В. Вскоре в Риме мученически пострадал Кратон со своей семьей (в зап. мартирологах их память отмечается на следующий день после памяти В. — 15 февр.). При Римском папе *Захарии* (741–752) в Интерамне над могилой В. была выстроена базилика в его честь (LP. Vol. 1. P. 427). В Европе в ср. века В. молились об исцелении от падучей болезни (эпилепсии).

Поскольку в Римском Мартирологе под 14 февр. помещены памяти 3 Валентинов: Интерамнского епископа, рим. пресвитера и африкан. мученика (относительно последнего неизвестно ни точное место страданий, ни время жизни), то произошло смешение этих святых (см. об этом в ст. *Валентин, мч. Римский*). Через Юж. Италию на Восток проникло почитание только В. и его дружины (мучеников Прокла, Ефива, Аполлония и прав. Авундия). Его память зафиксирована в ряде визант. календарей южноитал. происхождения: в Неаполитанском (IX в.) святой фигурирует под именем Валент, в месяцеслове Синайского Канонаря (IX в.) — как Валентий (*Сергий* (*Спасский*)). Месяцеслов. Т. 2. С. 44, 230). РПЦ чтит память В. и пострадавших с ним Прокула, Ефива и Аполлония вместе с прав. Авундием 30 июля.

Традиция праздновать день св. Валентина как день влюбленных фиксируется в англ. и франц. лит-ре с кон. XIV в. Согласно народному поверью, к-рое нашло отражение у Дж. *Чосера* и в 34-й и 35-й балладах англ. поэта Дж. Гауэра, в этот день птицы начинают искать себе пару. Однако более вероятным представляется то, что празднование этого дня заменило собой луперкалии — древний рим. праздник жен. плодородия, приходившийся на середину февр. и запрещенный при папе Геласии I (492–496).

Ист.: BHL, N 8460–8463; *ActaSS. Febr. T. 2. P. 752–763*; *MartHieron. P. 92–93*; *MartRom. P. 62*; *LP. P. 427–428*; ЖСВ. Июль. С. 667–673.
Лит.: *Amore A. Valentin* // LTK. Bd. 10. Sp. 598–599; *Amore A. S. Valentino di Roma o di Terni?* // *Antonianum. 1966. T. 41. P. 260–277*; *Saxer V. Valentinus* // EEC. P. 859.

Д. В. Зайцев, Л. А. Бугаевская

ВАЛЕНТИН Белов († дек. 1918, Пермская губ.), сщмч. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. храма при Ашпском горном заводе в Осинском у. Пермской губ. Замучен красноармейцами (изрублен шашками и расстрелян) в ходе массовых репрессий в Пермском крае. Прославлен *Архирейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Лит.: Пермские Ев. 1919. № 1–2; *Дамаскин. Кн. 2. С. 116*; *Королёв. Исповедники. С. 8*.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ВАЛЕНТИН Иванович Никольский (1885; с. Линёво Семёновского у. Нижегородской губ. — 4.10.1937, Горький), сщмч. (пам. 21 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. в с. Трофимове Лысковского р-на Горьковской обл. Вместе с др. священниками Лысковского р-на В. был арестован в июне 1937 г., священнослужителям предъявили обвинение в поджогах домов колхозников. В. отверг обвинение, не подписал ложных свидетельств против др. обвиняемых. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Горьковской обл. от 21 сент. 1937 г., погребен в общей безвестной могиле на Бугровском кладбище в Горьком. Прославлен *Архирейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив УФСБ РФ по Нижегородской обл. Арх. № П–6820.

Лит.: *Дамаскин. Кн. 1. С. 189*.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ВАЛЕНТИН, мч. Доростольский (пам. 24 апр.) — см. ст. *Пасикрат и В.*, мученики Доростольские.

ВАЛЕНТИН († ок. 270), мч. Римский (пам. зап. 14 февр.). Согласно мученическим Актам (BHL, N 8463), к-рые А. Аморе относит к VI в. (по CPL позже сер. VIII в.), В. был пресвитером в Риме и пострадал при рим. имп. Клавдии Готском (269–270). Схваченный язычниками, он был поставлен в середине амфитеатра, где произнес исповедание христ. веры, к-рое тронуло даже импера-





тора. Увидев это, префект Кальпурниан передал В. в руки принцепсу Астерию, и тот отвел его в свой дом в надежде склонить к идолопоклонству. Но когда В. исцелил слепую дочь принцепса, Астерий вместе с семьей уверовал во Христа. Узнав об этом, имп. Клавдий приказал их арестовать, отправить в Остию и казнить. В. казнили после пыток в 2 милях от городских ворот на Фламиниевой дороге. На этом месте он был похоронен знатной матроной христианкой Сабиниллой (Савиниллой) (PL. 94. Col. 841, nota a). По сведениям из рим. Хронографа (354 г.), папа Юлий I (337–352) построил на Фламиниевой дороге базилику, «которая называлась Валентина» (PL. 13. Col. 464 sq.); в VII в. папами Гонорием I (625–638) и Теодором I (642–649) (LP. Vol. 1. P. 332–333) велись работы по ее перестройке. В рим. итинерариях VII в. (Айнзидельнский, Малмсберийский и др.) есть упоминания об этой базилике и находящихся в ней мощах В. Совр. исследователи, не соглашаясь с мнением болландистов (Sollerius J.-P. Observations // PL. 123. Col. 759–761), отрицают историческое существование В. и видят в нем либо одно лицо с Валентином, еп. Интеграмским, либо некоего Валентина, ктитора базилики, выстроенной при папе Юлии I (Amore, Saxer), поскольку существовала практика называть базилики именами ктиторов (напр., Евсебия, Сабини и т. п.).

Первые сведения о почитании В. относятся ко времени не ранее нач. VII в., его память отсутствует в наиболее полном зап. Мартирологе блаж. Иеронима и появляется только в sacramентарии папы Григория I Великого (590–604), откуда она перешла в Мартиролог Беды Достопочтенного. Мученические Акты В., носящие легендарный характер, оказываются во многом сходными с Актами Валентина, еп. Интеграмского.

Ист.: BHL, N 5543, 8465; ActaSS. Febr. T. 2. P. 751–754; MartRom. P. 62; LP. Vol. 1. P. 332–333.
Лит.: Amore A. Valentin // LTK. Bd. 10. Sp. 598–599; idem. Valentino di Roma o di Terni? // Antonianum. 1966. T. 41. P. 260–277; Saxer V. Valentinus // EEC. P. 859.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕНТИ́Н Александрович Корниенко (1873, г. Бобринец Елисаветградского у. Херсонской губ. — 2.12.1937, Казахстан), мч. (пам. 19 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских).

Арестован «за посредничество спекулянтам» в 1921 г., приговорен к 10 годам лагерей, сведения об исполнении приговора отсутствуют. В 1930–1931 гг. жил в Москве, являлся членом церковного совета. 18 апр. 1937 г. по обвинению в контрреволюционной деятельности сослан в Казахстан на 5 лет, проживал в пос. Майское Бескаргайского р-на Павлодарской обл. Арестован 25 нояб. 1937 г. На допросе отверг обвинение в проведении «контрреволюционной работы», не дал показаний на др. лиц. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Восточно-Казахстанской обл. от 1 дек. 1937 г., погребен в общей неизвестной могиле. Прославлен *Архиперейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив КНБ РК по г. Павлодару и Павлодарской обл. Арх. № 0789.

Ист.: Книга скорби: Расстрельные списки. Павлодар, 1999.

Игу́м. Дамаскин (Орловский)

ВАЛЕНТИ́Н († сент. 827, Рим), папа Римский (авг.—сент. 827). Римлянин, при папе Пасхалии I рукоположен в архидиакона. После смерти папы Римского Евгения II был единодушно избран на папский престол духовенством и народом Рима. Умер через 40 дней. Каролингские имперские анналы (Annales regni Francorum) сообщают о еще более кратковременном понтификате В. — меньше чем месяц. О его деятельности в качестве папы сведений нет, но, согласно *Liber Pontificalis*, отличался образованностью и святостью.

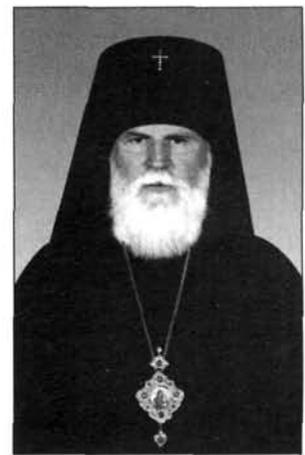
Ист.: LP. Vol. 2. P. 71–72. Vol. 3. P. 122; Annales regni Francorum // MGH. Script. rer. Germ. P. 6; Jaffé. RPR. Vol. 1. P. 322–323.

А. В. Чупрасов

ВАЛЕНТИ́Н (Мишук Тимофей Адамович; род. 14.10.1940, Брест), архиеп. Оренбургский и Бузулукский. Из семьи рабочего. По окончании средней школы в 1957 г. поступил в Минскую ДС. В 1958 г. прервал учебу из-за прохождения военной службы, демобилизовавшись, в 1963 г. поступил во 2-й класс МДС. В 1966 г. окончил семинарию по первому разряду и поступил в МДА. 30 марта 1969 г. пострижен в монашество, 20 апр. рукоположен во диакона, 18 июля того же года во иеромонаха. В 1970 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия за соч. «Святитель Григорий Палама и Николай Кавасила: (Обозрение

жизни и трудов)». В 1971 г. возведен в сан игумена. С 1972 г. был преподавателем и старшим помощником инспектора МДС. В 1973 г. окончил аспирантуру при МДА.

Постановлением Свящ. Синода от 19 июля 1976 г. определен быть епископом Уфимским и Стерлитамакским. 20 июля 1976 г. возведен в сан архимандрита, 25 июля того же года в *Богоявленском соборе* в Москве хиротонисан во епископа Уфимского и Стерлитамакского. Хиротонию возглавил Патриарх Пимен. 16 нояб. 1979 г. назначен епископом Звенигородским, вик. Московской



Валентин (Мишук), архиеп. Оренбургский. Фотография. 2002 г.

епархии, представителем Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском. 26 апр. 1985 г. переведен в Тамбовскую и Мичуринскую епархию, 12 мая 1987 г. во Владимирскую и Суздальскую, 30 дек. 1988 г. возведен в сан архиепископа. 27 окт. 1990 г. назначен архиепископом Корсунским, 18 февр. 1992 г. переведен на Гродненскую и Волковысскую кафедру. 26 февр. 1994 г. назначен архиеп. Бакинским, вик. Ставропольской епархии, и ректором Ставропольской ДС. 17 июля 1995 г. уволен на покой по состоянию здоровья. С 19 июля 1999 г. архиепископ Оренбургский и Бузулукский. Лит.: Наречение и хиротония архим. Валентина (Мишука) во еп. Уфимского и Стерлитамакского // ЖМП. 1976. № 10. С. 5–7.

ВАЛЕНТИ́НА, мц. — см. в ст. *Готские мученики*.

ВАЛЕНТИ́НА, мц. Кесарие-Палестинская, дева — см. ст. *Еншафа, В. и Павла*, мученицы Кесарие-Палестинские.





ВАЛЕНТИНИАН I Флавий [лат. Caesar Flavius Valentinianus Augustus] (321, Цибалы, Паннония, совр. Винковци, Хорватия — 17.11.375, Бригецио, Паннония, совр. Комаром, Венгрия), рим. имп. (с 26 февр. 364). В молодости поступил на военную службу и сделал успешную карьеру. По свидетельству церковных историков V в. *Феодорита Кирского* (Hist. eccl. VI 6), *Сократа Схоластика* (Hist. eccl. IV 1) и *Созомена* (Hist. eccl. VI 1), при имп. *Юлиане* (361–363) он, как искренний христианин, был вынужден оставить службу из-за отказа участвовать в языческих жертвоприношениях. К моменту кончины имп. *Иовиана* вновь находился на военной службе; 26 февр. 364 г. на совещании высших гражданских и военных чинов в Никее был выдвинут на имп. престол и избран войсками императором. 28 марта В. осуществил провозглашение в К-поле соправителем с титулом августа своего младшего брата *Валента*, передав ему в управление Восток и оставив за собой зап. часть Римской империи — префектуры Галлия, Италия и Иллирик. В 367 г. в г. Паризии (совр. Париж) В. провозгласил своего старшего сына *Грациана* соправителем с титулом августа (без раздела территории империи).

Во время своего правления В. в основном находился в галльских резиденциях Паризии и Августе Треверов (совр. Трир), ведя борьбу с вторжениями алеманов и саксов. Он заботился о провинциалах, облегчая бремя податей, и находился в оппозиции к рим. знати. Но в 368 г. по его поручению в Риме мн. знатные люди были казнены по обвинениям в колдовстве и прелюбодеянии (*Ammianus Marcellinus*. XXVIII 1, XXX 9. 1). В. скоропостижно скончался во время кампании против квадов и сарматов.

Правление В. отличалось веротерпимостью, о чем свидетельствует *Аммиан Марцеллин* (Ibid. XXX 9. 5). Свт. *Амвросий Медиоланский* хвалит императора за то, что он предоставил свободу Церкви (Epist. 21. 2–5), и представляет его как врага язычества (Epist. 17. 16). Эдикт В. в Кодексе *Феодосия* показывает, что политика веротерпимости распространялась на языческие культы и иудаизм (Cod. Theod. XVI 2. 18), но в 372 г. последовал запрет манихейских собраний, а в 373 г. была запре-

щена практика перекрещиваний в христ. Церкви (Ibid. 6. 1). Это решение гл. обр. коснулось *донатистов*, перекрещивавших всех своих приверженцев. Покровительство христианству выразилось в том, что В. восстановил привилегии клириков, дарованные имп. *Константином Великим*, но отмененные в правление *Юлиана*. При этом было ограничено освобождение клириков от куриальной ответственности, а также запрещено наследование священнослужителями имений вдов и сирот (Ibid. 6. 18–21). Склонный принимать никейское вероисповедание, В. не насаждал его как обязательное для всей Церкви, воздерживался от вмешательства в догматические споры и не оказывал поддержки ни одной из богословских партий (*Socr. Hist. eccl. IV 4; Sozom. Hist. eccl. VI 7*). Так, попытка епископов *Илария Пиктавийского* и *Евсевия Верцелльского* сместить с Медиоланской кафедры арианствующего еп. *Авксентия* I оказалась безрезультатной благодаря его прошению к В. о заступничестве. Также безрезультатным оказалось осуждение епископов *Валента* и *Урсакия* на Римском Соборе 368 г.: оба они остались на своих кафедрах. После смерти *Урсакия* император не препятствовал избранию на кафедру Сингидунума арианина *Секундиана*. С др. стороны, он одобрил избрание в Медиолане по смерти *Авксентия* никейца *Амвросия* (374). Следствием политики невмешательства в дела Церкви стало почти повсеместное восстановление никейского Православия на западе Римской империи, т. к. арианство, насаждавшееся здесь при имп. *Констанции II*, не имело под собой почвы. Ариане сумели удержать за собой только неск. епископских кафедр в Иллирике, в т. ч. Сирмий и Сингидунум. Несмотря на то, что 2-я жена В. *Юстина* была арианкой, она не имела возможности открыто поддерживать арианство при жизни своего мужа и не оказывала никакого влияния на его религ. политику. Ист.: *Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte* / Hrsg. W. Seyfarth. B., 1968–1971. Bd. 1–4; *Theodoret. Hist. eccl.; Socr. Schol. Hist. eccl.; Sozom. Hist. eccl.*

Лит.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. С. 450–452; *Nagl A.* Valentinianus // *Pauly, Wissowa. Reihe 2. Bd. 7a. S. 2158 ff.*; *Alföldi A. R.* A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire: The Clash between the Senate and Valentinian I. Oxf., 1952; *Gaudemet J.* L'église dans l'Empire Romain. P.,

1958; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. T. 1: De l'État romain à l'État byzantin (284–476) / Éd. J.-R. Palanque. P., 1959. P. 172–183; *Hamman A.-G.* Le tournant du IV^e siècle // Initiation aux pères de l'Église. P., 1986. T. 4 / Dir. A. di Bernardini. P. 29–67; *Pricoco S.* L'editto di Valentiniano I sui filosofi (CTh. XIII, 3, 7) // Studi in onore di C. Sanfilippo. Mil., 1987. T. 7. P. 689–713.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕНТИНИАН II Флавий (2.08.371, Августа Треверов, совр. Трир — 15.05.392, Вьенна, Галлия), зап. рим. имп. с 375 г., младший сын имп. *Валентиниана I*. Провозглашен императором войсками в Паннонии 22 нояб. 375 г. после смерти отца, вместе со своим единокровным братом *Грацианом* разделил власть в Зап. Римской империи (до 387 г. юный В. находился под опекой своей матери *Юстины*). Сначала резиденцией В. был Сирмий на Дунае, а с 379 г. — Медиолан (совр. Милан). После разгрома римлян готами при Адрианополе и гибели имп. *Валента* (378) в обстановке острой военной угрозы на Балканах со стороны готов имп. *Грациан* провозгласил императором Востока *Феодосия I*; тем самым он проигнорировал права В. на престол и предпочел укрепить гос-во под властью опытного военачальника. В 383 г. в Британии войска провозгласила императором *Магна Максима*, к-рый вскоре сверг и убил имп. *Грациана*. В. в Медиолане оказался практически беззащитен против узурпатора, контролировавшего всю Галлию. После продолжительных переговоров, одним из участников к-рых стал свт. *Амвросий Медиоланский*, В. и *Максим* заключили мир, взаимно признав права на владение теми областями, к-рые уже находились под их контролем (384). Под властью В. остались Италия, Испания, Африка и Иллирик. Однако в авг. 387 г. *Магн Максим*, нарушив договор, вторгся в Италию и быстро ею овладел. В. был вынужден бежать в Фессалонику, под защиту имп. Востока *Феодосия I*. Между императорами был заключен союз, скрепленный браком *Феодосия* и Галлы, младшей сестры В. В ходе кампании в Иллирике *Феодосий* разгромил *Максима* (388). 28 авг. 388 г. узурпатор был убит своими приближенными в Аквилее, и на Западе была формально восстановлена власть В. Однако реальным правителем был уже сам имп. *Феодосий*, к-рый оставался в





Медиолане до лета 391 г. По отъезде Феодосия в К-поль защита и попечение над В. были поручены военачальнику Арбогасту, франку по происхождению, к-рый занимал пост главнокомандующего (*magister militum*). В последующие месяцы стремление Арбогаста к полновластному правлению и сопротивление В. привели к конфликту между ними и к фактической изоляции императора. Вскоре 20-летний В. повесился (или был тайно повешен) в своем дворце.

В сфере внутренней и религ. политики В. оказался вовлечен в противостояние христиан и язычников в империи, особенно обострившееся в кон. IV в. Он поддерживал антиязыческие меры имп. Грациана в нач. 80-х гг. IV в., когда были отменены субсидии храмам традиц. культов в Риме, конфискованы их имущества и из рим. сената были удалены алтарь и статуя богини Победы. На петиции языческой партии рим. сенату о восстановлении алтаря Победы В. отвечал отказом; тем не менее решением сената имущество языческих храмов, конфискованное Грацианом, было возвращено. Под влиянием вдовствующей имп. Юстины правительство В. первоначально поддерживало ариан, что привело к длительному конфликту императора с нек-рыми влиятельными церковными иерархами, прежде всего со свт. Амвросием Медиоланским. Кульминацией противостояния имп. двора и епископа стал 386 г., когда В. неудачно пытался с помощью солдат отобрать у правосл. общины Медиолана один из городских храмов — базилику Порциана (совр. ц. Сан-Лоренцо Маджоре) и передать ее арианскому еп. *Авксентию II*.

Ист.: *Ambrosius Mediolanensis. De obitu Valentiniani* / Ed. O. Faller. W., 1964. (CSEL; 79). P. 329–367; *idem. Epistulae* // PL. 16; *Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte*. B., 1968–1971; *Paulus Orosius. Adversus paganos historia* / Ed. Z. Zangemeister. W., 1882. (CSEL; 5. 7); *Socr. Schol. Hist. eccl.* 4–5; *Theodoret. Hist. eccl.* 5; *Sozom. Hist. eccl.* 6–7; *Zosime. Histoire Nouvelle* / Ed. F. Paschoud. P., 1971–1989. T. 4.

Лит.: *Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire. Camb., 1971. Vol. 1. P. 260–395; Croke B. Arbo-gast and the Death of Valentinian II* // *Historia*. 1976. Vol. 25. P. 235–244; *Зелинский Ф. Ф. Римская империя*. СПб., 1999. С. 435–440; *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви* // Собр. церк.-ист. трудов. М., 2002. Т. 4. С. 79–84.

И. Н. Попов

ВАЛЕНТИНИАН III Флавий Плацидий [лат. *Caesar Flavius Placidius Valentinianus Augustus*] (3.07. 419, Равенна — 16.03.455, там же), имп. Зап. Римской империи (официально с 23 окт. 425 г., провозглашен августом Запада в Риме). Сын *Галлы Плацидии* и патрикия Констанция, к-рый был провозглашен императором в 421 г.

После разрыва Галлы Плацидии с имп. Гонорием в 423 г. В. с матерью переехал в Фессалонику, где они пользовались покровительством вост. имп. *Феодосия II*. В 424 г. провозглашен цезарем, также состоялась его помолвка с Лицинией Евдоксией, дочерью Феодосия II (свадьба в 437). В 425 г. в результате экспедиции вост. войск в Италию в Равенне был свергнут узурпатор Иоанн и В. стал законным императором Запада при регентстве Галлы Плацидии. Фактически он никогда самостоятельно не правил, до кон. 30-х гг. находясь в зависимости от матери, а затем от влиятельного магистра Флавия Аэция, к-рый пользовался поддержкой армии, галльской аристократии и готов. В этот период происходит дезинтеграция областей Зап. Римской империи. В 435 г. В. официально признал власть вандалов над Африкой, где образовалось их королевство; к кон. 30-х гг. значительная часть Юж. Галлии и Испании была занята вестготами. В 450 г. Аэцию во главе римско-гот. армии в битве на Каталаунских полях (Вост. Галлия) удалось сдержать натиск гуннов *Аттилы* на территорию империи. Тем не менее под непосредственным контролем западнорим. администрации к концу правления В. оставались только Италия и Иллирик. Император поддерживал военные экспедиции Вост. Римской империи в Африку против вандалов, однако не мог оказать реальной помощи. В 452 г. он не смог противостоять вторжению Аттилы в Италию; продвижение гуннов было остановлено на р. По после переговоров Аттилы с папой Римским *Львом I Великим*. После убийства по приказу В. Аэция (в 454) император вступил в конфликт с готами. 16 марта 455 г. В. был убит в своем дворце в Равенне готами Оптилой и Траустилой.

Ист.: *Socr. Schol. Hist. eccl.* 7; *Prosperus Aquitanensis. Chronica* // MGH. AA. T. 9. P. 1; *Hydatius. Chronica* // Ibid. T. 11; *Jordan. Getica* // Ibid. T. 5. P. 1; *Theoph. Chron.* P. 84–108.

Лит.: *Güldenpenning A. Geschichte des Ostromischen Reiches unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II*. Halle, 1885; *Bury J. B. History of the Later Roman Empire*. L., 1899. Vol. 1; *Ensslin W. Valentinianus* // *Pauly, Wissosa. Reihe 2. Bd. 7a. S. 2232 ff.*; *Зелинский Ф. Ф. Римская империя*. СПб., 1999. С. 462–473; *Томпсон Э. А. Римляне и варвары: Падение Западной империи*. СПб., 2003.

И. Н. Попов

ВАЛЕНТИН И ВАЛЕНТИНИАНЕ — см. в ст. *Гностицизм*.

ВАЛЕНТИН РИМЛЯНИН, сщмч., пресв. (пам. 6 июля) — см. в ст. *Марин, Марфа и др.*, мученики Римские.

ВАЛЕНТ И УРСАКИЙ [греч. *Ὀὐάλης καὶ Οὐρσάκιος*], епископы-ариане, активные деятели движения против Никейского догмата о единости Бога Отца и Бога Сына (IV в.) (см. также ст. *Арианство*). Пресвитеры В. и У., иллирийцы по происхождению, были учениками *Ария*, с к-рым они познакомились во время его ссылки в Иллирик. Став ревностными распространителями идей своего учителя, они подверглись за это церковному отлучению (*Athanas. Alex. Ep. ad epp. Aegypti et Libyae* // PG. 25. Col. 553), однако вскоре оно было снято, видимо, тогда же, когда сам Арий был возвращен из ссылки (332). К 335 г. им удалось достичь епископского сана: В. стал епископом Мурсы, небольшого города в Паннонии (совр. Осиек, Хорватия), а У. получил кафедру Сингидунума (совр. Белград) — митрополии В. Мёзии.

С этого времени В. и У. принимают участие во всех важнейших действиях партии во главе с еп. *Евсевием Никомидийским* против свт. Афанасия. В 335 г. они появились на Соборе вост. епископов в г. Тире, состоявшем преимущественно из «евсевиан», где оба были избраны членами комиссии, к-рая должна была отправиться в Мареотиду (близ Александрии) для расследования обвинений против свт. Афанасия. В 336 г. В. и У. вместе с Евсевием Никомидийским находились в составе делегации Тирского Собора к имп. Константину Великому; тогда же, по всей видимости, они участвовали и в К-польском Соборе, подтвердившем осуждение Афанасия. На *Сардикийском Соборе* (343) В. и У. примкнули к делегации вост. епископов и вместе с ними покинули соборные





заседания. Перебравшись в Филиппополь, они на отдельном «Соборе» и в очередной раз подтвердили осуждения свт. Афанасия и проч. защитников Никейского Символа веры. Православный Собор в Сердице, в свою очередь, осудил их в числе главных представителей арианской ереси. Кроме того, В. был также осужден за предпринятую им незадолго до этого попытку незаконно захватить кафедру *Аквилеи*. После этого Собора В. и У., чьи епископские кафедры находились во владениях поддерживавшего никейцев зап. рим. имп. *Константа*, оказались в сложном положении; оно еще более ухудшилось, когда в 346 г. склонявшийся прежде к арианам вост. имп. *Констанций* под давлением своего брата Константа вынужден был объявить амнистию всем ранее осужденным защитникам Никейского Символа. Лишившись всякой поддержки как со стороны вост. епископов, так и со стороны императора, В. и У. обратились с покаянными посланиями к Медиоланскому Собору (347) и к папе *Юлию* (349). В посланиях они анафематствовали Ария и его учение, а также признали ложными все возводившиеся ими обвинения против Афанасия Великого. Др. послание они направили к самому Афанасию, сообщая о своем стремлении пребывать в мире и церковном общении с Александрийским епископом. Папа *Юлий* отменил решения Сардийского Собора о низложении В. и У., сочтя их покаяние достаточным. Послания раскрывают истинную сущность иллирийских епископов: склоняясь к строгому арианству, оба готовы были в любой момент поменять свои убеждения при изменившихся политических обстоятельствах. Это проявилось и после 351 г., когда сторонник ариан имп. *Констанций* установил свою власть над всей территорией Римской империи.

В 350 г. в Галлии был убит имп. *Констант*; в ходе гражданской войны с провозгласившим себя на Западе имп. *Магненцием* *Констанций* одержал крупную победу над своим противником возле Мурсы (28 сент. 351). В., бывший епископом этого города, первым прибыл ко двору *Констанция* сообщить о победе над узурпатором, заявив, что эту весть принес ему ангел. Это произвело на императора сильное впечатление, и

впосл. *Констанций* всецело доверял В., не сомневаясь в его духовных добродетелях. Пользуясь влиянием на императора, В. стал активно действовать в пользу арианства. В том же году В. и У. вместе с вост. епископами добиваются на Соборе в Сирмии осуждения *Маркелла Анкирского* и его ученика *Фотина Сирмийского* и возводят на кафедру Сирмия, главного города Иллирика, арианина *Герминия*. В изданной этим Собором формуле исповедания веры проводился четко выраженный субординационизм в отношениях между Отцом и Сыном.

Крупную победу над никейцами В. удалось одержать в 353 г. на Соборе в Арелате, где *Констанций* передал в его руки все полномочия. В. убедил собравшихся епископов подписать осуждение свт. Афанасия Великого, внушив им, что это дело касается лично опального Александрийского архиепископа и не связано с вопросом о Никейском вероисповедании. Успех В. побудил вступить в активную борьбу с никейцами более осторожного У., и в 355 г. они вместе добились осуждения свт. Афанасия на Соборе в Медиолане; чтобы ввести правосл. епископов в заблуждение, В. применил ту же тактику, что и в Арелате, доказывая, что речь идет только о «преступлениях» Афанасия. Добившись осуждения главного защитника решений Никейского Собора большинством зап. епископов, В. и У. решили открыто провести арианское исповедание веры. Они сыграли решающую роль в составлении текста 2-й *сирмийской формулы* (авг. 357); неизвестно точно, были ли они ее авторами, но она отвечала их подлинным воззрениям, т. к. в ней утверждалось, что *Сын* ниже *Отца* во всем. Однако в 358 г. в Сирмий к имп. двору прибыло посольство Анкирского Собора во главе с еп. *Василием* Анкирским, к-рый представил *Констанцию* истинное положение дел на Востоке, где 2-я сирмийская формула была отвергнута абсолютным большинством епископов. На нек-рое время В. и У., ранее убеждавшие императора, что именно эта формула сможет восстановить мир в Церкви и положить конец богословским спорам, лишились расположения *Констанция*; император в жесткой форме потребовал от них подписать омиурианское вероисповедание, предложенное еп. *Василием* Анкирским (3-я сирмий-

ская формула), и они вынуждены были подчиниться. Однако после отъезда еп. *Василия* В. и У. постепенно восстановили свое влияние на *Констанция*, к-рого они смогли убедить отказаться от чисто омиурианской формулировки о «подобии Сына Отцу по сущности» в пользу более общей — «о подобии во всем», предложенной *Марком* Арефузским. Весной 359 г. император собрал в Сирмии представителей различных богословских партий и потребовал от них подписать эту новую формулу (4-ю сирмийскую). У. подписал ее безоговорочно, но В. опустил слова «во всем» (*κατὰ πάντα*), и лишь приказ со стороны императора, заметившего хитрость, заставил его дописать пропущенные слова. После этого *Констанций* предоставил В. и У. все полномочия по проведению этой новой формулы на Ариминском Соборе.

Когда они прибыли в Аримин, Собор, состоявший из 400 епископов, подавляющее число к-рых были приверженцами никейского исповедания, уже открыл свои заседания. Привезенный В. и У. из Сирмий текст вероисповедания был с негодованием встречен всеми правосл. епископами. Они подтвердили свою приверженность Никейскому Символу веры и отлучили В. и У. от общения за отказ произнести анафему на арианство. Последние, впрочем, образовали свой «Собор» из 80 арианствующих епископов, на к-ром и подписали вероисповедание, получившее название «датированной веры». Т. о. Ариминский Собор распался на 2 части, правосл. и арианскую, каждая направила делегацию в К-поль к императору. Ариане во главе с В. и У. сумели опередить православных и очернить их перед императором. Правосл. делегаты даже не были приняты, получив приказ дожидаться в Адрианополе возвращения императора из персид. похода. В. и У. путем уговоров и угроз убедили их поставить свои подписи под только что составленным ими вероисповеданием, где в сокращенном виде повторялась 4-я сирмийская формула, но в соответствии с изначальным стремлением ариан были опущены слова о подобии Сына Отцу «во всем» и вместо этого заявлялось, что *Сын* подобен Отцу «согласно Писанию»; слово «сущность» (*οὐσία*) вообще изымалось из употребления. После того





как правосл. делегаты подписали эту формулу, им было позволено вернуться в Аримин; туда же прибыли В. и У., потребовав от проч. участников Собора подписать новое вероизложение. Большинство епископов постепенно уступили и подписались под новой формулой; 20 наиболее стойких «никейцев» во главе с Февадием Агинским и Сервацием Тунгрским (Тонгрским) согласились принять ее только в том случае, если к ней будет приложена анафема на учение Ария. В. и У. согласились на это. Анафематизмы против Ария, составленные Февадием и Сервацием, были добавлены к вероисповеданию. После этого Собор, заседавший 7 месяцев (с кон. мая по дек. 359), был распущен, а В. и У. направились ко двору в К-поль с окончательным вариантом вероопределения; т. н. ариминская формула была утверждена Констанцием и присутствующими в столице епископами (1 янв. 360). Т. о. В. и У. оказались у истоков новой арианствующей партии «омиев» и явились составителями ариминской формулы, к-рая считалась офиц. Символом веры зап. ариан до нач. VIII в. О том, что несмотря на все политические уступки В. и У. оставались убежденными арианами, свидетельствует свт. *Иларию* Пиктавийский, к-рый сообщает, что во время его пребывания в К-поле (кон. 359 – нач. 360) пользовалась известностью подписанное именами В. и У. сочинение, в к-ром излагалось учение Ария в его строгой форме (не сохр.). Впосл. В. и У. демонстративно отказались признать это сочинение своим.

Последним Собором, в к-ром В. и У. принимали участие, был небольшой арианский Собор в Сингидунуме (366), созданный по инициативе В. Поводом к нему послужило изложение веры еп. Гермения Сирмийского. Он отрекся от ариминской формулы в пользу более умеренной 4-й сирмийской. Участники Собора, проходившего под председательством У., направили Гермению приглашение явиться в Сингидунум и дать отчет о своей вере. Гермений проигнорировал призыв своих бывш. соратников.

В 368 г. В. и У. были осуждены папой Дамасом на Римском Соборе, однако неизвестно, были ли они при этом лишены своих кафедр. Дальнейшие сведения о них отсутствуют, возможно, оба иллирийских епископа вскоре скончались (ок. 370).

Сочинения. Предпожительно В. и У. принадлежит авторство 2 арианских вероисповедальных формул, изданных изначально на лат. языке: 2-я сирмийская и окончательная редакция ариминской формулы, кроме анафематизмов Арию, добавленных правосл. епископами Февадием Агинским и Сервацием Тунгрским; впрочем, Сульпиций Север называет автором одного из анафематизмов В. (*Sulp. Sev. Chron.* II 44. 7). Кроме того, В. и У. принадлежит послания к папе Юлию и к свт. Афанасию Александрийскому (349), а также к Гермению Сирмийскому (366), где защищается ариминская формула. Все 3 послания приведены на лат. языке Иларию Пиктавийским (*Fragn. Hist.* 2); свт. Афанасий цитирует послания В. и У. к папе Юлию и к нему самому на греч. языке (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar.* 58), на к-ром они, видимо, и были написаны (известно, что В. и У. владели греч., возможно, даже лучше, чем лат.).

Ист.: CPL, N 682–686; *Hilarii Pictaviensis Opera* / Ed. A. Feder. W., 1916. P. 143–145, 159–160. (CSEL; 65).

Лит.: *Снацкий А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Серг. П., 1914. М., 1995^в.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕРИА́Н [лат. Valerianus] (V в.), свт. (пам. зап. 15 дек.), еп. Аббензы в обл. Зевгитана (Сев. Африка). Пострадал от ариан во время гонения на православных в Африке при кор. вандалов Гейзерихе (428–477). В «Истории гонения в провинции Африка» Виктор Витенский сообщает, что, когда поверенный короля Прокул объезжал Зевгитану, принуждая кафолических епископов отдавать церкви и церковные книги арианам, В. не позволил еретикам захватить церковные принадлежности. За это вандалы выгнали епископа из города, запретив под страхом наказания давать ему приют. Оставшись без пищи и крова, В. вскоре скончался. Память В. впервые появляется в Малом римском мучениковедении (VIII – нач. IX в.), затем в мучениковедении *Адоны* Вьеннского, где кроме 15 дек. указано также 28 нояб. – день, когда празднуется память африканских епископов-исповедников, пострадавших при кор. Гейзерихе (см. ст. *Папиниан, Мансуэт и др.*).

Ист.: *Victor Vitensis. Historia persecutionis Africae provinciae* // PL. 58. Col. 196; *Ado, archiep. Vienensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 415; *Usuardus, monachus Sangermanensis. Martyrologium* // PL. 124. Col. 803–806.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕРИА́Н († 388), свт., еп. Аквилеи с 369 г. В противоположность своему предшественнику еп. Фортунатиану, склонному к компромиссам с арианами, проявил себя как защитник Никейского Символа веры. Впосл. стал сподвижником свт. *Амвросия Медиоланского* в борьбе с арианством. По инициативе свт. Амвросия в Аквилее в 381 г. был проведен Собор, осудивший арианство на Западе, на к-ром председательствовал В. Во время пребывания В. на Аквилейской кафедре была создана монашеская община из городских клириков наподобие общины свт. *Евсевия Верцельского*.
Лит.: *Cuscito G. Valerian of Aquilea* // EEC. P. 860.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕРИА́Н († ок. 366), свт. (пам. зап. 7 мая), 4-й еп. Оксерский (Автессидурский) (Франция); преемник св. Валерия, предшественник св. *Елладия*, наставник св. *Аматора*. Управлял епархией в течение 30 лет (с 334), боролся с арианством.

Ист.: *Acta SS. Maii. T. 2. P. 104–105.*

Лит.: *Louis R. Autessiodurum Christianum: Les églises d'Auxerre des origines au XI siècle.* P., 1952; *Holtwick.* P. 1004.

К. Жульеви

ВАЛЕРИА́Н Васильевич Новицкий (1897, дер. Грабово Минской губ. – после 23.02.1930, близ с. Тимковичи Копыльского р-на, Белоруссия), сцмч. (пам. 15 окт., в Неделю 3-ю по Пятидесятнице – в Соборе Белорусских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иерей. Из семьи протоиерея, брат архиеп. *Вениамина (Новицкого)*. По окончании ДУ поступил в Минскую ДС, закончить курс не успел, т. к. в 1918 г. семинария была закрыта. В 1921 г. поступил на юридический фак-т Белорусского ун-та, где проучился 2 года. В 1923 г. митр. *Мелхиседеком (Паевским)* рукоположен во священника к ц. во имя Св.

Валериан Новицкий с супругой. 20-е гг. XX в. (до рукоположения) (Архив ПСТБИ)





Троицы с. Телядовичи Копыльского р-на Минской обл., где ранее служил его отец. Благодаря проповедническому дару, а также внимательному отношению к пастве В. мн. людей вернул в Церковь в годы воинствующего атеизма. В 1928 г. выступил против создания в соседней дер. Лотвины антирелиг. кружков, заявив, что не будет отпевать тех крестьян, кто будет ходить на лекции в эти кружки. 11 янв. 1930 г. был арестован по доносу местной учительницы и заключен в тюрьму г. Слуцка. После ареста его жена осталась с 3 маленькими детьми. Свидания с мужем ей не разрешили, лишь передали от него записку: «Мне предложили отречься от Бога и священнического сана. Как ты справишься одна с детками?» В ответ супруга священника написала: «Не отказывайся ни от Бога, ни от сана, меня с детками Господь управит». После этого семью В. в 24 ч. выселили из деревни. В. был расстрелян по постановлению «тройки» при Полномочном представительстве ОГПУ по Белорусскому военному округу от 23 февр. 1930 г. В кон. 70-х гг. один из жителей дер. Гута Копыльского р-на, принимавший участие в расстреле В., вспоминал, что осужденным (их было трое вместе с В.) перед казнью вновь предложили отречься от Бога и написать об этом в газете. Все трое отказались, тогда их заставили вырыть себе могилу, поставили на краю и расстреляли. В. был причислен к лику местночтимых святых постановлением Синода Белорусского Экзархата РПЦ от 28 окт. 1999 г., прославлен для общецерковного почитания *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: ЦА КГБ РБ. Следственное дело № 10309-с.

Лит.: *Кривонос Ф., свящ.* Вместо отречения от сана он избрал смерть мученика // Царкоўнае слова. Минск, 1996. № 10. С. 8–9; *он же.* Священномученики Минской епархии XX в. // Ежег. богосл. конф. ПСТБИ. М., 2000. С. 272–273.

Свящ. Феодор Кривонос

ВАЛЕРИА́Н, мч. Римский (пам. 1 июня) — см. в ст. *Иустин Философ и др.*, мученики Римские.

ВАЛЕРИА́Н, мч. Римский (пам. 22 нояб.) — см. в ст. *Кикилия мч. и В., Тивуртий, Максим*, мученики Римские.

ВАЛЕРИА́Н, мч. Томский (Кюстенджийский) (пам. 13 сент.) — см.

в ст. *Илия, Зотик, Лукиан и В.*, мученики Томские (Кюстенджийские).

ВАЛЕРИА́Н, мч. Трапезундский (пам. 21 янв.) — см. в ст. *Евгений, Кандид, В. и Акила*, мученики Трапезундские.

ВАЛЕРИА́Н (Рудич Василий Несаторович; 12.04.1889, с. Мизьяковские Хутора Винницкого у. Подольской губ. — 27.02.1938, Ухтинско-Печорский ИТЛ), еп. Кирилловский, вик. Новгородской епархии. Род. в крестьянской семье, рано лишился отца; старший брат В. — Каллиник служил священником в г. Брацлаве Подольской губ. По окончании ДУ в Тыльворе В. Рудич поступил в Каменец-Подольскую ДС, окончив семинарию с отличием, в 1910 г. стал студентом МДА, к-рую окончил в 1916 г. со степенью канд. богословия. С 1 марта 1917 г. являлся профессорским стипендиатом, в посл. удостоен степени магистра богословия, до весны 1918 г. являлся доцентом МДА. Зимой 1917 г. пострижен в монашество с именем Валериан, 1 марта того же года рукоположен во иеромонаха. Участвовал в работе *Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг.* С 15 авг. 1918 г. служил в Рашкове, в мае того же года назначен настоятелем Троицкого мон-ря в Каменце-Подольском, возведен в сан архимандрита. В кон. 1918 г., когда власть в городе неоднократно менялась, В. 6 раз подвергался кратковременному тюремному заключению.

7 июня 1921 г. В. был хиротонисан во епископа Проскуровского и Летичевского, викария Подольской епархии. Архиерею приходилось жить как в Проскурове (совр. Хмельницкий) (в здании по ул. Владимирской, где в 1921–1923 находилось ЕУ и архиерейский дом), так и в Каменце-Подольском. Особым попечением В. пользовался *Головчинский мон-рь* неподалеку от Летичева, в к-ром В. нередко совершал монашеские постриги. Большое внимание епископ уделял кормлению молодежи, в проповедях не касался политики, старался в доступной форме раскрыть суть богослужения применительно к духовной жизни простого христианина. В. регулярно посещал дома прихожан, интересовался жизнью духовенства и клириков, помогал обездоленным и сиротам. Активно боролся с укр. авто-

кефалистами, в связи с чем вместе с еп. *Пименом (Пеговым)* в 1920 г. подвергся аресту. 15 февр. 1922 г. автокефалисты при поддержке местных властей захватили церковь в с. Гавриловцы Каменецкого у. и совершили в ней богослужение на укр. языке. Возмущенные прихожане обратились к В. с просьбой о переосвящении храма, оскверненного раскольниками — «самосвятами». Архиерей приехал в село 26 февр. 1922 г., освятил церковь и сказал проповедь о каноническом устройстве церковной жизни на Украине. В тот же день В. и сопровождавшее его духовенство были арестованы за антисоветскую пропаганду, освобождены 28 февр. 1922 г.

В кон. 1922 г. после освобождения из тюрьмы Пимен (Пегов) стал идейным вдохновителем *обновленчества* на Подолии. Подольским епископом был назначен *Амвросий (Полянский)*, вместе с В. призывавший Пимена к покаянию. Президиум обновленческого Всеукраинского высшего церковного управления (ВУВЦУ) 11 июня 1923 г. постановил осуществить «очищение всего состава своего духовенства от контрреволюционного и вредного для спокойствия общества элемента», в связи чем «уволить с прежних должностей с назначением им местопребывания вне пределов Украины» еп. Амвросия и В. Зам. председателя ВУВЦУ В. Белоликов и Пимен (Пегов) направили в Подольский губисполком записку с требованием удаления вышеназванных архиереев с Украины как непримиримых врагов советской власти. В кон. июня В. был арестован в Проскурове, обвинен в контрреволюционной деятельности, заключен в следственный изолятор. Воспользоваться заточением епископов в тюрьму представители ВУВЦУ не смогли. Намеченный на авг. 1923 г. обновленческий съезд благочинных Проскуровского и др. уездов не состоялся из-за неприятия духовенством программы, выдвигаемой Пименом (Пеговым). Патриарх Тихон оставил такую запись на прошениях, информирующих его о состоянии дел в Проскуровском викариате: «5 сент. 1923. Проскуров, как и Летичев, по-прежнему остается в церковном отношении с Преосвящен. Валерианом. Утешительно, что духовная связь его с паствой не порывается и при вынужденном отде-



лении его оттуда. Бог да укрепит и благословит союз взаимной любви их. Патриарх Тихон».

После многочисленных обращений паствы Подольской епархии в органы центральной власти УССР, РСФСР и СССР с требованием освободить еп. Амвросия и В. Верховный суд СССР признал приговор в отношении этих епископов неправомочным, и архиереи вышли на свободу, но не смогли вернуться на прежнее место служения. Вскоре еп. Амвросий возглавил Орловскую епархию, В. с 9 авг. 1923 г. жил в московском *Даниловом мон-ре*. 16 сент. 1923 г. он был назначен епископом Ржевским, викарием Тверской епархии, к месту назначения выехать не смог, временно управлял Смоленской епархией. 17 марта 1924 г. утвержден епископом Смоленским, активно боролся с обновленцами и по их доносам был арестован 16 апр. 1924 г. Обвинен в антисоветской деятельности, вскоре перевезен в Москву, заключен в Бутырскую тюрьму, 27 апр. освобожден. 9 дек. того же года В. вновь был арестован по подозрению в «антисоветской контрреволюционной деятельности», заключавшейся в составлении списков архиереев РПЦ (канонических и неканонических), подвергавшихся преследованиям со стороны советской власти, а также в распространении «ложных слухов» среди монахов Даниловского мон-ря. Несмотря на то что выдвинутые обвинения не были доказаны, 19 июня 1925 г. В. был выслан на 3 года в Ср. Азию, на поселении находился в г. Турткуль Каракалпакской автономной обл. 5 окт. 1927 г. участвовал в собрании 6 ссыльных епископов в г. Ходжейли, на к-ром было решено принять *Декларацию 1927 г.* митр. *Сергия (Страгородского)* и приветствовать легализацию органов церковного управления. 11 мая 1927 г. В. был назначен епископом Рославльским, викарием Смоленской епархии.

10 февр. 1928 г., после окончания срока ссылки, В. выехал в Москву. С 24 мая того же года епископ Шадринский, викарий Пермской епархии, в 1928 г. временно управлял Свердловской епархией. С 13 мая 1930 г. епископ Ржевский, викарий Тверской епархии, с 11 нояб. 1930 г. епископ Бакинский, к месту назначения выехать не смог. С 29 сент. 1931 г. епископ Кирилловский, викарий Новгородской епархии, жил

в г. Тихвине Ленинградской обл., под управлением В. находились храмы 17 районов. В 1932 — янв. 1934 г. возглавлял Череповецкое викариатство. В 1933 г. подвергся кратковременному аресту по подозрению «в участии в контрреволюционной организации». 1 янв. 1934 г., находясь в Тихвине, В. был в очередной раз арестован с обвинением в «антисоветской агитации и контрреволюционной деятельности», содержался в ленинградской тюрьме. По решению коллегии ОГПУ от 3 марта 1934 г. направлен в лагерь на 8 лет, срок отбывал в местах лишения свободы Архангельской обл. По существовавшей в те годы практике «освобождения» мест заключения для нового «спецконтингента» вновь был арестован в Ухтпечлаге НКВД СССР в кон. 1937 г., обвинен в «антисоветской агитации», расстрелян по постановлению тройки УНКВД по Архангельской обл. от 27 дек. 1937 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 76; Каменец-Подольский обл. ГА. Ф. 64. Оп. 1 [Подольская ДС]. Д. 40, 43, 51; Ф. 315. Оп. 1 [Дело о зачислении в братство Св. Троицкого мон-ря канд. богословия иером. Валериана (Рудича) 1–29 июня 1918 г.]; Ф. 1288. Оп. 1 [Список насельников Св. Троицкого муж. мон-ря г. Каменца-Подольского]; Ф. 338. Оп. 21. Д. 80 [Переписка уполномоченного по делам религий с Верховным Советом Украины]; Архив Управления СБУ по Хмельницкой обл. Д. П–6361 [О прибытии еп. Валериана и др. лиц без пропуска в с. Гавриловцы, расположенное в погранполосе. 26.02.1922]; ЦА ФСБ России. Д. Р–25015; Р–42753; Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П–66773; Архив УФСБ РФ по Вологодской обл. Д. П–11823; Архив УФСБ Республики Коми. Д. № КП–8438. Ист.: Подольская духовная консистория // Справ. кн. Подольской епархии. Каменец-Подольский, 1893, 1909, 1915–1916; Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 376, 507, 530; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов. М., 2000. С. 385, 899. Лит.: *Ровинский В., прот., Миханчук О., прот.* Православие на Подолі. Кам'янець-Подільський, 1995; *Чернышев В. М.* Меч обоюдоострый / Изд. Херсоно-Таврической епархии УПЦ. [Б. м.], 1998; Покаяние: Коми респ. мартиронолог жертв массовых полит. репрессий. Сыктывкар. 1998. Т. 1. С. 1016; Синодик СПб епархии. С. 11.

В. В. Марковичи, М. В. Шкаровский

ВАЛЕРИА́Н [румун. Valerian] (Триф) (28.06.1914, Кымпени (ныне жудец Алба, Румыния) — 28.01.1987, Эшторил, Португалия), архиеп. Румынской православной епархии в Америке. В крещении Вьорел. Учился в гимназии Хория в Кымпени (1924–1927), в лицее Герорге Лазер в Сибиу (1927–1931) и

на богословском фак-те в Кишинёве (1931–1935). Работал в Сибиу администратором изд-ва, типографии и книжного магазина церковной миссионерской орг-ции «Oastea Domnului» (Воинство Господне), к-рую возглавлял его дядя свящ. Йосиф Трифа, помощником редактора румын. религ. газет «Lumina Satelor» (Свет селам) и «Oastea Domnului» (1935–1936). Учился на богословском и философско-филологическом фак-тах Бухарестского ун-та (1936–1938); изучал историю и журналистику в Берлинском ун-те (1939–1940). Был председателем Студенческого центра в Бухаресте и председателем Национального союза студентов-христиан Румынии



Валериан (Триф), архиеп. Румынской правосл. епархии в Америке. Фотография. 60-е гг. XX в.

(1940). Во время второй мировой войны был арестован и отправлен в Германию: сначала в концентрационный лагерь под Берлином, затем в Бухенвальд и Дахау (1941–1944). В 1945 г. переехал в Италию. Был преподавателем древней истории и франц. языка в Миссионерском католическом колледже в г. Сан-Джузеппе (1946–1950).

С июля 1950 г. проживал в США, в Кливленде (шт. Огайо), редактировал газ. «Solia», печатный орган Румынской православной епархии в Америке. На состоявшемся в г. Чикаго (шт. Иллинойс) 3–5 июля 1951 г. епархиальном съезде был избран викарием епископом, поскольку правящий еп. *Поликарт (Морушка)* находился в Румынии и не мог вернуться в США. Североамериканская Румынская епархия прервала отношения с Румынской Православной Церковью. 27 апр. 1952 г. был пострижен в монашество с именем В. и хиротонисан во епископа в



приходском румын. храме Филардельфии митр. Иоанном (Теодоровичем), предстоятелем Украинской Православной Церкви в США; интронизация состоялась в кафедральном соборе св. Георгия в Детройте во время работы очередного епархиального съезда 4–5 июля 1952 г. После смерти еп. Поликарпа в 1958 г. В. стал правящим архиереем.

В 1960 г. румын. епархия объединилась с *Митрополицим округом Америки*, но сохранила автономию, румын. язык в литургии и национальные традиции. В. расположил свою резиденцию в Грасс-Лейке (пригород Джэксона, шт. Мичиган), отреставрировал стоявшие там здания и создал духовный и культурный центр для правосл. румын *Vatra Românească* (Румынский дом). Рукоположил мн. священников для 50 приходов епархии, освящал новостроенные церкви, поддерживал канонические связи с др. Церквями на амер. континенте. Продолжали выходить газ. «*Solia*» и др. церковные издания на румын. и др. языках. Статьи В. печатались в этих изданиях. В 1970 г. В. был возведен в сан архиепископа, а румын. епархия стала частью Православной Церкви в Америке после дарования ей автокефалии священноначалием РПЦ. Коммунистические власти Румынии через своих агентов в США и посредством др. лиц проводили кампанию дискредитации владыки, ложно обвинив его в якобы содеянных им «преступлениях» против евреев в межвоенный период, что вынудило В. 28 июня 1984 г. оставить кафедру и поселиться в Португалии, где менее чем через 3 года в результате сердечного приступа скончался. Похоронен на кладбище созданного им румын. духовного центра в Грасс-Лейке.

Соч.: *Romania: The Land, The History, The People*. Jackson (Mich.), 1961; *Marginal Notes on a Court Case*. Jackson (Mich.), 1988.

Лит.: *Episcopia ortodoxă română din America: Album aniversar*. Jackson, 1954; *Hațegan V. Fifty Years of the Romanian Orthodox Church in America*. Jackson, 1959; *Bobango G. J. The Romanian Orthodox Episcopate of America: The First Half Century, 1929–1979*. Jackson, 1979; *Bobango G. J. Religion and Politics: Bishop Valerian Trifa and The Times*. N. Y., 1981; *Lascau T. Valerian, 1951–1984*. Madison Heights, 1984.

Свящ. Мирча Пэкуруриу

ВАЛЕРИА́Н [лат. *Caesar Publius Licinius Valerianus Augustus*] (190, Рим — после 260, Ктесифон, Персия), рим. имп. (сент. 253 — лето 260). Из знатной рим. семьи, в прав-



переговоры, но во время них был схвачен персами и пленен. Позднее в реляциях по случаю своего успеха

Имп. Валериан, побежденный царем Шапуром I. Наскальный рельеф в Накши-Раджабе близ Персеполя. Кон. III в.

персы сообщали о разгроме войск В. и о его пленении после битвы.

В плену В. подвергался моральным унижениям со стороны победителей. Закованный в золотую цепь В. служил опорой при посадке Шапура I в седло. Он прожил недолго, после смерти набальзамированное и выкрашенное в красный цвет тело В. было выставлено напоказ в одном из зороастрийских храмов Ктесифона.

В плену В. подвергался моральным унижениям со стороны победителей. Закованный в золотую цепь В. служил опорой при посадке Шапура I в седло. Он прожил недолго, после смерти набальзамированное и выкрашенное в красный цвет тело В. было выставлено напоказ в одном из зороастрийских храмов Ктесифона.

Сцена пленения В. изображена на 4 монументальных наскальных рельефах близ Персеполя: В. в униженной позе пленника, склонившегося перед могущественным царем гос-ва Сасанидов, а также на камее того времени (Кабинет медалей Лувра): шаханшах и император скачут навстречу друг другу, В. поднял для удара меч, Шапур хватает его за руку. В 30-х гг. XX в. была обнаружена надпись о деяниях Шапура I, сделанная на 3 языках, в к-рой значительное место отводится разгрому и пленению В.

Во время своего правления В. стремился преодолеть кризис, в котором оказалась империя в результате гражданских войн и ослабления обороны внешних границ. Ему удалось лишь частично добиться успеха. Балканские провинции опустошались вторгшимися готами и сарматами. В 253 г., когда основные силы рим. армии были связаны гражданской войной, персид. войска шаханшаха Шапура I совершили поход в Сирию, овладели Антиохией, разграбили ее и беспрепятственно ушли за Евфрат. После этой катастрофы В. вынужден был обратить внимание прежде всего на Восток. Оставив в Риме сына Галлиена, провозглашенного августом и соправителем, он расположил свою ставку в Самосате (Сирия). С 254 г. рим. войска вели безуспешную войну на вост. границе с персами. Уже в 256 г. они потеряли крупнейшую пограничную крепость *Дура-Европос*, хотя основные владения римлян в Сирии были защищены. На Западе постепенно рейнская и дунайская границы были вновь укреплены, положение стабилизировалось.

В 260 г. Шапур I предпринял наступление на рим. владения, перейдя Евфрат, вторгшись в Сирию и осадив Карры и Эдессу. В., выступив со своим войском против персов, попытался вести с противником

В плену В. подвергался моральным унижениям со стороны победителей. Закованный в золотую цепь В. служил опорой при посадке Шапура I в седло. Он прожил недолго, после смерти набальзамированное и выкрашенное в красный цвет тело В. было выставлено напоказ в одном из зороастрийских храмов Ктесифона.

Сцена пленения В. изображена на 4 монументальных наскальных рельефах близ Персеполя: В. в униженной позе пленника, склонившегося перед могущественным царем гос-ва Сасанидов, а также на камее того времени (Кабинет медалей Лувра): шаханшах и император скачут навстречу друг другу, В. поднял для удара меч, Шапур хватает его за руку. В 30-х гг. XX в. была обнаружена надпись о деяниях Шапура I, сделанная на 3 языках, в к-рой значительное место отводится разгрому и пленению В.

Стабилизация положения империи при В. оказалась непрочной, и в 60-х гг. III в. империя распалась на множество независимых владений, оспаривавших приоритет друг у друга; политический кризис достиг своего апогея.

Гонение В. Первоначально В. относился благосклонно к христианам, о чем свидетельствует свт. *Дионисий Александрийский*, хотя это труднообъяснимо ввиду приобретенной В. в правление Деция репутации защитника традиц. рим. религии. Летом 257 г. произошел поворот имперской политики в сторону преследования христиан. Были изданы 2 указа (вероятно, отдельно для Запада и Востока), тексты к-рых до нас не дошли, но содержание с достаточной точностью реконструируется на основании свидетельств свт. Дионисия, Патриарха Александрийского, и сщмч. *Киприана*, еп. Карфагенского.





Гонение имело 2 этапа: на 1-м оно было направлено исключительно против представителей христ. духовенства, запрещало христ. собрания и богослужения, что стало известно из актов допроса свт. Дионисия Александрийского проконсулом Египта Эмилианом. Он убеждал Дионисия поклониться языческим богам, дабы его примеру последовали и остальные представители христ. духовенства и христиане. Встретив отказ епископа, Эмилиан упрекнул его в неблагодарности к милостям императора и объявил, что за непокорность тот высылается в Ливию, христианам же категорически запрещается собираться на христ. кладбищах для богослужений. Но собрания христиан не прекращались, ссылаемые представители духовенства сохраняли связи с папской, их авторитет среди верующих только возрастал, а паства укреплялась в христ. вере. Так, еп. Киприан Карфагенский воодушевлял из ссылки свою паству воззваниями, оказавшими на верующих особое влияние.

2-й этап гонений начался с распространения действия эдикта на всех христиан без исключения. По свидетельству Киприана, 2-й указ В. гласил: «Епископов, пресвитеров и диаконов немедленно забирает под стражу; у сенаторов же, почтенных людей и всадников римских, сверх лишения достоинства, отбирать еще имущество и, если они и после того останутся непоколебимыми в христианстве, отсекают им головы; благородных женщин по лишению имущества ссылают в ссылку; у придворных же, которые или прежде исповедовали или теперь исповедуют Христа, описать имущество и по исключению их из числа придворных ссылают в окопах в императорские имения». Рядовые христиане в указе прямо не упоминались, но подразумевались.

Мученических актов времени гонения В. сохранилось немного, самые известные из них — акты Киприана Карфагенского († 14 сент. 258). 1-ю редакцию актов составляют «Жизнь и страдания Киприана», написанные его диак. Понтием; 2-ю — проконсульские акты — записи допросов Киприана у рим. проконсула. Из др. мучеников того времени известны еп. Сикст Римский и его диак. Лаврентий († 10 авг. 258); еп. Фруктуоз Таррагонский (Испания)

с 2 диаконами, Авгурием и Евлогием († 21 янв. 259); диак. Иаков и чтец Мариан в Нумидии (Сев. Африка).

Пленение и гибель В. в Персии христиане считали наказанием за его гонение. Действие эдиктов против христиан было прекращено Галлиеном вскоре после известия о пленении В.

Ист.: BHL, N 2037–2041=CPL, N 52–53; Valeriani duo // Scr. hist. Aug.; Aurelius Victor. De caesaribus. 32–33; Lact. De mort. persecut. 5; Euseb. Hist. eccl. 7. 10–13; Eutropius. Breviarium. 9. 7–11; Orosius. Historia contra paganos. 7. 22; Zosim. Hist. 1. 28–41.

Лит.: Healy P. J. The Valerian Persecution. L.; Boston, 1905; Alföldi A. Studien z. Geschichte der Weltkrise d. III. Jh. nach Christus. Darmstadt, 1967; Bleckmann B. Die Reichskrise d. III. Jh. in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Münch., 1992; Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан. М., 1994². С. 122–134; Болотов. Лекции. Т. 2. С. 126–133.

И. О. Князький

ВАЛЕРИА́Н ЦЕМЕ́ЛЬСКИЙ

[лат. Valerianus Cemeliensis, Cemelanelanus; франц. Valérien de Cimiez] († ок. 460), свт. (пам. зап. 23 июля), еп. г. Цемелий (Кемелий; лат. Cemelium, Cemelelum; совр. Симье, р-н г. Ниццы) в юго-вост. Галлии, церковный писатель. Предположительно был тем знатным юношей, увлекшимся философией, к-рого свт. Евхерий, еп. Лугдунский, в сочинении «О презрении к миру» (ок. 432) убеждает отказаться от мирской жизни, обратившись к истинной христ. мудрости. В дальнейшем В. Ц. упоминается в кругу выходцев из Леринского мон-ря (Лерен): свт. Илария Арелатского, Солония Генавского, свт. Верана. Уже в сане епископа В. Ц. присутствовал на Соборах в Регию (439) и Вазио (442); его подпись стоит под петицией галльских епископов к папе св. Льву I Великому о первенстве Арелатской кафедры (450) и под постановлением Арелатского Собора (451), одобренного Томосом свт. Льва I к К-польскому Патриарху Флавиану. В. Ц. присутствовал на Арелатском Соборе (между 452 и 454), занимавшемся урегулированием конфликта между Леринским мон-рем и епископом г. Форум Юлия (совр. Фрежюс).

Сочинения. Из творений В. Ц. сохранилось «Послание к монахам», к-рое представляет собой наставление, построенное на цитатах из 14 посланий ап. Павла (по одной от каждого), а также сборник из 20 го-

милий, гл. обр. назидательного содержания. 1-я гомилия «О благе послушания» (De bono disciplinae) выражает нравственные воззрения автора. Послушание (позднелат. disciplina — чин, соблюдение порядка) трактуется В. Ц. как добровольное соотнесение всех действий с Божественной волей. Развивая идею свт. Амвросия Медиоланского (Hexam. 4), он указывает, что весь миропорядок зиждется на послушании, к-рое стихии оказывали творящему Божественному Слову (Ном. 1. 1). Т. о., это есть первейшая, существующая от начала творения добродетель, искони заповеданная Богом. Гомилии 2 и 3 представляют собой толкование на Мф 7. 13–14. Гомилия 4 «О неисполненных обетах» начинается рассуждением о необходимости твердо держать слово и завершается призывом к делам милосердия, к-рые являются долгом всякого христианина. Гомилии 5 и 6 «О надменных словах» и «О пустословии» представляют собой увещания воздерживаться от грехов, совершаемых посредством слова. Гомилии 7–9 «О милосердии» призывают паству к делам благотворительности. Гомилия 10 «О прихлебателях» (De parasitis) посвящена обличению социальных пороков поздней античности. В гомилии 11, озаглавленной «Кто хвалится — да хвалится в Боге», В. Ц. дает развернутое учение о благодати. Гомилии 12–13 «О благе сохранения мира» — увещание обуздывать гнев и гордыню и творить добро своим врагам и молиться за них. К этим гомилиям по своему содержанию примыкает 14-я «О смирении». В гомилиях 15–17 «О благе мученичества» и 18 «О мучениках Маккавеех» В. Ц. призывает почитать мучеников и обращаться к ним с молитвами, т. к. они ходатайствуют за людей перед Богом. 19-я гомилия — «О сорокадневном посте». В гомилии 20 «Об алчности» В. Ц. расширяет смысл понятия алчность (avaritia, cupiditas), к-рое у него означает не просто жажду наживы, но стремление к любым благам этого мира; в этом отношении алчность является корнем зла и порождает проч. пороки. По мнению Ж. П. Вейса, в своих гомилиях В. Ц. стремится подражать беседам свт. Василия Великого; впрочем, это относится прежде всего к стилю и манере подачи материала, а не к мировоззрению.





Полный сборник гомилий дошел до нас в единственной рукописи из мон-ря Корби (Paris. lat. 13387). Гомилии «О благе мученичества» находятся также в поздней рукописи XVI в. (опубл. в 1929 А. М. Рибери); в этом манускрипте за ними следует гомилия «На освящение церкви», к-рую издатель счел возможным также приписать В. Ц., хотя эта атрибуция вызывает сомнения. Иногда В. Ц. также приписывают «Страдания святого Понтия, мученика Цемельского», но этот памятник в своей окончательной форме сложился к кон. VIII в.

Учение. В доктрине В. Ц. о благодати и его нравственно-аскетических воззрениях прослеживается сильное влияние прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*. Однако В. Ц. не повторяет этого богослова, а перерабатывает его концепции, усваивая основные принципы. Он придерживается идеи о необходимости для спасения помощи Божественной благодати, но вместе с тем не отрицает и наличия свободной воли. После грехопадения человеческая природа столь ущербна, что человек не может совершать добро, но в его свободной воле остается стремление к нему: «Нам свойственно добро желать, а Христу совершать» (Ном. 11. 4; ср.: *Ioan. Cassian. Collat.* 13. 9; 10. 11). Это стремление происходит от «духа мудрости», вложенного в человека при творении. Т. о., все добрые дела людей следует приписывать Богу, т. к. Он — единственный, кто благ по природе. Но Бог совершает их посредством человека, и в этом добром делании Божественная благодать действует в согласии с человеческой волей. Поэтому В. Ц. постоянно призывает христиан молиться о ниспослании Божественной благодати, укрепляющей и приводящей в исполнение благие желания человеческой воли. Он определяет благодать как Божественную помощь, укрепляющую добровольное человеческое стремление к благу. В этом В. Ц. расходится не только с блж. *Августином*, считавшим, что действие благодати всегда предшествует любому благому устремлению, но отчасти и с прп. *Иоанном Кассианом*: последний допускал, что действие благодати может как предшествовать человеческому стремлению, изменяя его к лучшему, так и следовать за ним, укрепляя в добродетели (*Ioan. Cassian. Collat.* 13.

15). В. Ц. дает понять, что благодать действует лишь вслед за желанием добра, к-рое наравне с желанием зла простирается от свободной воли человека. Во власти человека, принадлежать ли Христу, допустив действовать через себя Его благодати (Ном. 11. 2; ср. *Ioan. Cassian. Collat.* 13. 12). В. Ц. исключает из своего учения о действии благодати промысел Божественной премудрости в деле спасения, на к-рый делает упор прп. *Иоанн Кассиан*.

В области аскетики В. Ц. также перерабатывает принципы, заложенные прп. *Иоанном Кассианом*. Он адресует свои гомилии мирянам, а не монахам, поэтому учение о совершенстве присутствует в них на 2-м плане, как некая дальняя цель. В. Ц. не вдаётся в детали, связанные с достижением совершенства, сосредоточивается на описании деятельной жизни в борьбе со страстями и послушании воле Божией. Из 3 видов побуждений, к-рые, по прп. *Иоанну Кассиану*, заставляют человека удерживаться от пороков, В. Ц. пишет лишь о страхе наказания за непослушание и нарушение Божественного порядка (Ном. 1. 2). В его гомилиях часто встречаются рассуждения на темы празднословия, гневливости, неисполнения данных обетов. В гомилиях «О благе соблюдения мира» он призывает «пластву любить врагов и выстраивает лестницу достижения этой любви: отказ воздавать злом за зло, оказание добра своим врагам и, наконец, молитва за ненавидящих. Только через достижение полной любви, всецелое послушание Божественной воле, победу над алчностью во всех ее проявлениях и обуздание проч. пороков человек может достичь пути к духовному совершенству.

Изд.: PL. 52. Col. 691–756.
Лит.: *Raynaud Th.* Apologia pro s. Valeriano // PL. 52. Col. 757–836; *Hammann A.-G.* Les écrivains de la Gaule et de la péninsule Iberique // Initiation aux pères de l'Église. P., 1986. Т. 4. P. 684–685; *Solignac A.* Semipélagianisme // DSAMDH. Vol. 14. Col. 556–568; *Weiss J.-P.* Valérien de Cimiez // Ibid. Vol. 16. Col. 165–170.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕРИЙ [лат. Valerius] († 315), свт. (пам. зап. 22 и 28 янв.), еп. г. Цезаравгуста (совр. Сарагоса, Испания). По свидетельству христ. поэта *Пруденция* (*Peristephanon.* 4. 80 // PL. 60. Col. 367), род. в Цезаравгусте, происходил из знатного рода Валериев. Став епископом, В. способ-

ствовал проповеди Евангелия среди сограждан. В 303 г., после начала гонений имп. *Максимиана*, он был схвачен вместе с диак. *Винцентием* и отправлен в г. Валенцию к проконсулу Тарраконской Испании *Дациану В.*, считая себя человеком не красноречивым, просил Винцентия произнести за него на суде исповедание христ. веры, что тот и исполнил. Винцентий принял мученический венец; по свидетельству позднейшего жития В., *Дациан*, пощадив старость епископа, приговорил его к изгнанию в отдаленное мест. *Анет* в Пиренеях, где тот провел остаток жизни. Благодаря стараниям В. в этой местности была построена церковь, которую он посвятил *Винцентию В.* был похоронен недалеко от *Анета* в крепости *Страда*. В 1060 г. его мощи были перенесены в мон-рь св. *Винcentия* в *Роде*, откуда кор. *Арагона Альфонс II* переместил их в *Сарагосу* (1170). Часть мощей позднее была помещена во *Франш-Конте*, в *Шатийон-сюр-Куртин* (Вост. Франция), где первое упоминание о них относится к 1341 г. (пам. 23 окт., вероятно, в день перенесения мощей в *Шатийон*).

Ист.: Acta SS. Jan. T. 2. P. 834–839.
Лит.: *Лебедев А. Н.* Эпоха гонений на христиан. СПб., 1904. М., 1994^{р.} С. 178–179; *Vincke J.* Valerius // LTK. Bd. 10. Sp. 605.

Д. В. Зайцев

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

ВАЛЕРИЙ, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

ВАЛЕРИЙ (III в.), св. (пам. зап. 29 янв.), еп. *Августы Треверов* (совр. Трир). Список епископов Трирских, единственный на территории Германии, восходящий к доконстантиновой эпохе, начинается именами *Евхария*, В. и *Матерна*, пребывание на епископской кафедре к-рых датируется 2-й пол. III в. Однако, по преданию, святые *Евхарий*, В. и *Матерн* (впосл. также епископ *Кёльна*) были учениками ап. *Петра*, к-рый и направил их проповедовать в Галлию. Ими было основано еп-ство Трир. О жизни и деятельности В. более ничего не известно. Его мощи вместе с мощами св. *Евхария* хранятся в ц. св. *Евхария* в аббатстве св. *Матфея* в Трире. Почитание В. получило распространение в Трире и Линце.





Ист.: Regesta pontificum Romanorum: Germania Pontificia. Gött., 1992. Vol. 10: Provincia Treverensis. Pars 1: Archidioecesis Treverensis. Лит.: Michel F. Zur Geschichte der geistlichen Gerichtsbarkeit und Verwaltung der Trierer Erzbischöfe im Mittelalter. Trier, 1953; Ewig E. Trier im Merowingerreich: Civitas, Stadt, Bistum. Trier, 1954; Pauly F. Aus der Geschichte des Bistums Trier. Trier, 1969. Bd. 2; Heinen H. Trier und das Trevererland in römischer Zeit // 2000 Jahre Trier. Trier, 1985. Bd. 1. S. 327–384; Anton H. H. Trier im frühen Mittelalter. Paderborn etc., 1987.

А. В. Чупрасов

ВАЛЕРИЙ БЕРГИДЕНСКИЙ

[лат. Valerius (Valerianus) Bergidensis; испан. Valerio del Bierzo] († до 690), св. (пам. зап. 21 февр.), мон., церковный писатель. Род. близ г. Астурика (совр. Асторга, Испания), где получил образование. Ок. 640 г. вступил в Комплутский мон-рь, основанный еп. Браги св. Фруктуозом, затем стал отшельником в районе Каструм Петренсе. Из-за притеснений со стороны местного пресв. Флаиния В. Б. был вынужден переселиться в мест. Эбронант, в келлию при ц. апостолов Петра и Павла. Когда местный землевладелец и патрон церкви Рицимер решил на месте, где жил затворник, построить свою усыпальницу, святой переселился в Бергидий (совр. Бьерсо), гористую обл. к западу от Астурики, где существовала монашеская община учеников св. Фруктуоза. Он поселился в мест. Руфиана (совр. мон-рь Сан-Педро де Монте), в келлии, к-рую некогда построил для себя св. Фруктуоз. В конце жизни вокруг В. Б. собралась группа учеников. Посмертное почитание подвижника фиксируется со времен епископата Геннадия Астуриксского (899–919).

Перу В. Б. принадлежит сборник текстов, к-рый сохранился в рукописных списках X–XII вв. (самый древний относится к 902 г. – Madrid. Bibl. Nacional 10007). Сборник состоит из 2 частей. 1-я представляет собой компиляцию различных аскетических и агиографических текстов. В нее вошли пролог *Руфина Аквилейского* к «Истории монахов», жития св. Фруктуоза, преподобных *Павла Фивейского* и *Илариона Великого*, написанные блж. Иеронимом, лат. перевод житий преподобных *Антония Великого*, *Пахомия Великого*, *Пелагии* и *Симеона Столпника*, а также небольшое соч. «О восставлении падших» Вахиария, фрагменты из творений прп. *Иоанна Кассиана*

Римлянина, *Сульпиция Севера* и др. сочинений аскетического содержания. Завершает эту часть «Послание к бергиденской братии в похвалу блаженнейшей Эгерии» (Epistola de Echeria), к-рое представляет собой резюме итинерария *Эгерии* – испан. паломницы, совершившей путешествие в Палестину между 381 и 384 гг. Эту часть обрамляют 2 эпитамерона (стихотворных пассажа), в к-рых кратко излагаются цель написания и содержание труда. «Эпитамерон о начале сей книги» (Epitameron de huius libri exordio) имеет акростих «Servis Dei egregiis» (великим рабам Божиим) и телестих «Valerius miserimus» (ничтожнейший Валерий). В «Эпитамероне окончания книги сей» (Epitameron consummationis libri huius) автор сообщает, что она была составлена по просьбе духовного наставника бергиденских монахов Донадея; акростих «Patri Donadeo» (отцу Донадея), телестих «Miser Valerius» (ничтожный Валерий).

2-я часть состоит из сочинений В. Б. и содержит разные по жанру произведения: трактат «О тщетности мирской мудрости», по жанру близкий к гомилии; 3 произведения под общим названием «Речения Валерия к блаженному Донадею» (Dicta Valerii ad beatum Donadeum scripta), посвященные откровениям бергиденских монахов: видения рая и ада мон. Максиму, видения преисподней мон. Бонеллу и видение небесной славы Христа мон. Балдарию; автобиографические «Рассказы Валерия» (Valerii narrationes) из 3 частей: «Чин сетования» (Ordo querimonie), «Возобновление рассказа от начала монашеской жизни» (Replicatio sermonum a prima conversione) и небольшое произведение «О том, что осталось от предшествовавших сетований» (Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur), представляющее собой апологию отшельнической жизни, аскетическим идеалом к-рой является образ прп. *Арсения Великого*. Эпитамероны к «Рассказам Валерия» содержат краткую историю притеснений В. Б.

Кроме эпитамеронов В. Б. принадлежит «Молитвенное обращение к святым апостолам» (Conversio deprecationis ad sanctos apostolos); каждый стих и большая часть его слов начинаются с лат. буквы «Р» – указания на имена апостолов Петра

и Павла. В «Эпитамероне о некоторых увещеваниях или вопросах» (Epitameron de quibusdam admonitionibus vel rogationibus) в поэтической форме дается нравственное наставление христианам: в наставлении клирикам все строки начинаются с лат. буквы «С» (от clericici), судьям – с «I» (iudices), женщинам – с «M» (mulieres), священникам – с «S» (sacerdotes); в наставлении к епископам начало каждой строки соответствует порядку букв лат. алфавита от «A» до «V». Поэтическое соч. «О первых пятнадцати псалмах» представляет собой переложение псалмов посредством извлечения из каждого 1–2 фраз. Трактат «О покаянии монахов» (De monachorum poenitentia) является извлечением из лат. версии соч. «Жизнь отцов» *Мартина*, еп. Браги. К нему примыкает соч. «О седьмом виде монашествующих» (De septimo genere monachorum); В. Б., следуя учению *Исидора*, еп. Севильского, выделяет 6 видов монашествующих и добавляет 7-й вид – лжемонахов, называя так тех, кто, приняв обеты, продолжал жить в угоду страстям. Это произведение было включено св. *Бенедиктом Анианским* в его соч. «Согласование монашеских правил» (Concordia regularum 3, 7). В целом для аскетики В. Б. характерна ориентация на егип. монашескую традицию.

Рукописная традиция ошибочно приписывает В. Б. сочинения «Об установлении новой жизни» (De novae vitae institutione) и «О совершенных монахах» (De perfectis monachis). Необоснованной является и атрибуция В. Б. житий св. Фронтона и св. Фруктуоза, отрывки из к-рых он включил в 1-ю часть, оба эти жития написаны до активного периода его лит. деятельности.

Соч.: S. Valerii abbatis Opuscula // PL. 87. Col. 417–458; The Vita S. Fructuosi. Wash., 1946. Лит.: Obras de Valerio del Bierzo / Ed. R. Fernández Pousa. Madrid, 1942; *Aherne C. M.* Valerio of Bierzo: An Ascetic of the Late Visigothic Period. Wash., 1949.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕРИЙ И РУФИН [лат. Valerius et Rufinus] († после 285), мученики Свессионские (пам. зап. 14 июня). В. и Р. были рим. чиновниками фиска в Галлии в округе г. Свессиона (совр. Суасон, Франция). Обратившись в христианство, проповедовали Евангелие среди местного населения. В 285 г. имп.





(август) *Максимиан* после победы над багаудами у г. Паризии (совр. Париж) передал управление Галлией префекту претория Риктиовару, которому было поручено принять меры против христиан. Когда Риктиовар прибыл в Свессиону, ему донесли, что 2 имперских чиновника В. и Р. являются христианами. После приказа об их аресте В. и Р. попытались укрыться, но были схвачены и приведены к Риктиовару. На допросе святые открыто исповедовали себя христианами. Ни угрозы Риктиовара, ни пытки на дыбе не смогли поколебать их веры. В. и Р. были брошены в темницу, где им явился ангел Божий, исцеливший их раны и возвестивший об их скорой мученической кончине. Когда святые вновь предстали перед Риктиоваром, тот, увидев, что от их ран не осталось и следа, приписал это действию магии и приказал казнить В. и Р. как колдунов. Мученикам отрубили головы, а их тела были брошены в нечистоты. Впосл. христиане похоронили останки В. и Р. на месте их казни, где в ср. века возник замок Базош, а при базилике, посвященной В. и Р., существовала община каноников, из к-рой вышел ряд известных епископов. В период норманнских вторжений мощи В. и Р. неск. раз переносились в Суасон и Реймс, но были возвращены в Базош. В нач. XVII в. они находились в ц. св. Стефана (Сент-Этьен) в Суасоне, а в 1617 г. были перенесены в кафедральный собор этого города. Память В. и Р. по Мартирологу Узуарда и по Римскому Мартирологу приходится на 14 июня, однако в еп-стве Суасон она отмечается 15 июня.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 2. P. 796–797.

Лит.: *Sauser E.* Valerius und Rufinus // BBKL. Bd. 12. Sp. 1089–1090; *Wasselynk R.* Rufino e Valerio // BiblSS. Vol. 11. Col. 483.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕРИЙ КОНСОРАНСКИЙ

[лат. Valerius Consoranensis] (IV в. ?), св. (пам. зап. 5 июля). О его жизни сведений не сохранилось, о посмертных чудесах известно по произведению свт. Григория Турского «О славе блаженных исповедников». Свт. Григорий пишет о том, что В. К. был первым епископом г. Консоранни в Галлии (совр. Сен-Лизье, Франция). В VI в. над его могилой возвышалась небольшая часовня. Феодор, еп. Консоранский, решив выстроить на месте полуразрушенной часовни

базилику в честь В. К., обнаружил 2 захоронения. Поскольку не было известно, какое из них принадлежит святому, епископ и клир обратились с молитвой к В. К., чтобы он сам указал место своего погребения. Возле каждого из саркофагов было поставлено по неполной чаше с вином, и после совершения всенощного бдения двери храма были запечатаны. Утром еп. Феодор обнаружил, что чаша, стоявшая возле одного из гробов, была до краев наполнена. После открытия саркофага были обреты нетленные мощи В. К., возле к-рых впосл. неоднократно совершались чудеса и исцеления.

Ист.: *Greg. Turon.* Glor. conf. 84 // PL. 71. Col. 892.

Д. В. Зайцев

ВАЛЕРИЯ [Калерия; лат. Valeria; греч. Βαλλερία, Βαρερία], **КИРИАКИЯ** [Кирия; греч. Κυρία], **МАРИЯ** [Маркия; греч. Μαρία, Μαρκία] († 284–305), мученицы (пам. 7 июня, пам. греч. 6 июня). Происходили из Кесарии Палестинской. Обращенные в христианскую веру, они удалились в уединенное место и подвизались в посте и молитвах. Во время гонений на христиан за отказ принести жертвы языческим богам были подвергнуты жестоким пыткам и приняли мученическую кончину. В ряде визант. календарей их память ошибочно объединена с памятью мучениц Марии и Марфы (например, в Петровом Синаксаре 1249 г.). Краткое житие мучениц под 6 июня включено в *Василия II Минологий* (PG. 117. Col. 488–489) и Синаксарь Константинопольской ц. X в. (SynCP. Col. 734).

Имя Калерия вместо Валерии появилось в рус. переводе нестишного Пролога (РГАДА. Тип. № 173, 174, 175, 1-я пол. XIV в.). Во 2-й редакции Пролога Кирия названа К., а память мучениц перенесена с 6 на 7 июня и под этой датой вошла в календари РПЦ.

Ист.: ActaSS. Iun. T. 1. P. 622; *Νικόδημος.* Συνοξαριστής. Т. 5. Σ. 186; ЖСВ. Июнь. С. 137–138.

Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 212–213; *Janin.* Églises et monastères. P. 326; *ΘNE.* Т. 3. Σ. 616; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 296.

О. В. Л.

ВАЛИ [араб. близкостоящий, приближенный, находящийся под божественным покровительством, святой], набожный человек. В суфизме В.— мистик, достигший наи-

высшей ступени на пути познания Бога.

Термин В. появляется в *Коране* и в мусульм. традиции трактуется как «божий избраннык». Приближенных к *Аллаху* лиц в Коране можно разделить на 4 категории: пророки, последним из к-рых считается *Мухаммад*; «искренние», или «праведные», — первые 4 халифа, наиболее почитаемым из к-рых был Абу Бакр (572–634). Сюда же относятся сподвижники (асхабы) Мухаммада, мученики (шахиды), для причисления к к-рым не обязательно было умереть за веру, т. к. шахидом мог считаться и человек, жертвующий всем без остатка ради Аллаха; набожные — низшая ступень «приближенности» к Аллаху, когда человек старается очиститься от всех грехов — ненависти, зависти, лицемерия и т. д.

Вначале «культ святых» в исламе развивался исключительно как народное верование, зародившееся еще в доисламские времена. Авторитетными офиц. богословами — муджтахидами и факихами — он не признавался, но постепенно появляется целостное учение об иерархии святых. На ее вершине находится Мухаммад, которому приписывались многочисленные чудеса, всеведение и сверхъестественное могущество; затем следовали др. пророки, сподвижники Мухаммада, и т. д. Исламом было усвоено почитание и некоторых христианских святых: Мариам (Богородицы, к-рую мусульмане почитают как мать пророка Исы (Иисуса)), св. Джурджиса (Георгия), семи отроков Эфесских и др.

Поддержке и развитию «культа святых» в исламе особенно способствовали *суфизм* и связанные с ним дервишеские братства. Суфийские шейхи составили наиболее многочисленную группу мусульм. В., наделенных даром чудотворения: способностью воскрешать мертвых, спасать путников от опасности, исцелять болезни и т. д. В древнейшем из сохранившихся суфийских сочинений, труде аль-Мухасибии (ум. 857), отчетливо видны христ. влияния, а одну из помещенных в ней притч А. Мец даже называет «расширенной нагорной проповедью» (Мец. С. 234). Там же появляется указание на иерархию В. как ступени благочестивой жизни. Позднее этот раздел о В. ввел в свое учение аль-Хаким ат-Тирмизи (ум. 898),





ставивший Иисуса Христа выше Мухаммада. У ранних суфийских авторов (IX–X вв.) В. — это люди, достигшие совершенства в религ. практике и знании о Боге. Им доступно Его лицезрение, ведомы «сокровенные тайны», поэтому их иногда называли «мужами сокровенного». В отличие от пророка, обращающегося не только к Богу, но и к людям, к-рым он передает Божественное повеление, В., хотя и ниже пророка в иерархии, полностью обращен к Богу: «Его уста неустанно поминают Бога, а сердце созерцает Его величие». Ат-Тирмизи делил В. на тех, кто стремится неукоснительно соблюдать предписания Божественного закона и самосовершенствоваться, и «истинных друзей Аллаха». У ат-Тустари (818–896) эти категории назывались соответственно «стремящиеся» («ищущие») и «желаемые Аллахом». Первые не в силах окончательно порвать со своим человеческим естеством, вторых же сам Бог приближает к себе. Ибн аль-Араби (1165–1240) объединил в своем учении суфийскую и шиитскую традиции понимания святости, в частности, он считал, что В. стоят над пророками.

С X в. в суфизме сложилось более детализированное представление о невидимой иерархии В., явившееся, возможно, переосмыслением шиитского учения об имамате и исмаилитской иерархии посвященных (см. ст. *Исмаилиты*). Считалось, что в любое время на земле присутствуют 4 тыс. В. Они скрыты от большинства смертных, не знают друг о друге и о степени своей посвященности. Из них 300–500 являются «наилучшими», управляющими остальными. Иран. мистик аль-Худжвири (ум. ок. 1072–1077) в соч. «Раскрытие скрытого за завесой» выделяет такие степени святости: среди 300 «наилучших» имеется 40 «заместителей»; в свою очередь, семеро из них являются «праведными», четверо из к-рых — «опоры». Из этих 4 трое являются «вождями», а один из них — «полус мироздания». Он же — «величайший заступник», «верховный» В., стоящий во главе всей иерархии. Вместе с окружающими его святыми он правит миром и надзирает над ним. Некоторые суфийские авторы, очевидно под шиитским влиянием, вводят в эту схему еще и 2 «предводителей». Знания всех членов иерархии сосре-

доточены в кутбе, к-рый и есть истинный правитель вселенной и самый совершенный «гностик» (ариф). За всеми др. членами иерархии «закреплены» определенные обязанности: аутад поддерживают 4 стороны света, абдал управляют делами 7 климатов земли, нукаба несут на себе бремя людских забот, им ведомы тайны движения светил и т. д.

В народном исламе В. почитались как чудотворцы, носители «божественной благодати», покровители различных ремесел, заступники; практически в каждом селении был свой В. Благодаря близости к народу, веротерпимости, аскетическому образу жизни они часто пользовались гораздо большим авторитетом, чем офиц. богословы, поэтому правители стремились заручиться их поддержкой, поэтому мн. В. находились у них на содержании. Со смертью В. его место занимает жестостящий В., к-рого в свою очередь сменяет В. еще более низкого «ранга», и т. д. Святые и их гробницы считаются в народе источниками божественной благодати. Они почитаются в Египте, Йемене, Иране, Турции, Афганистане, Пакистане, Индии, Сев. Африке.

Лит.: *Nickolson R. D. Studies in Islamic Mysticism. Camb., 1921; Carra de Vaux B. Wali // Encycl. of Islam. L., 1934. Vol. 4. P. 1109–1111; Гольдциэр И. Кульг святых в исламе: Мухамеданские эскизы. М., 1938; Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966; Мец А. Мусульманский Ренессанс / Пер. с нем. Д. Е. Бертельса. М., 1973; Schimmel A. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Mill, 1975; Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе / Пер. с англ. О. Ф. Акимушкина. М., 1989; Кылыш А. Д. Вали // Ислам: Энцикл. словарь. М., 1991. С. 45–46; Ибн аль-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) // Памятники культуры Востока. СПб., 1995.*

В. С. Рыбалкин

ВАЛІСІИ [валезиане, валисияне; греч. *Ουαλιςιοι*; лат. *Valesii*], христ. секта последователей некоего Валиса, возникшая во II или III в. по Р. Х. Сообщающий о ней свт. *Епифаний Кипрский* признает, что история и учение В. ему не известны. На основании араб. имени ересиарха он отождествляет их с сектой, распространившейся в Заиорданье в окрестностях Филадельфии Аравийской. Члены секты были скопцами. Допущенный в общину не имел права есть мясо до тех пор, пока не подвергнется добровольному или насильственному оскоплению. Этот акт воспри-

нимался как освобождение от опасности плотских греховных вожделий и давал право на прекращение аскезы. Секта В. является древнейшим известным проявлением ереси скопчества, неоднократно осуждавшейся церковными правилами (Ап. 21–24, I Всел. 1, Двукр. 8).

Ист.: *Eriph. Adv. Haer. [Panarion] 58 (38); Aug. De haer. 37.*

Лит.: *Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы трех первых веков христианства. М., 1877. Ч. 1. С. 308; Никодим [Милаш], еп. Правила. С. 83–84.*

П. И. Жаворонков

ВАЛКУРІЙСКАЯ ІКОНА БОЖІЕЙ МАТЕРІ (празд. 25 окт.), предание связывает написание этой иконы с учеником ап. Петра св. Маркианом, еп. Сиракузским, относя, т. о., ее создание ко II в. В сб. «Солнце Пресветлое» (1715–1716) его составитель, сторож московского Благовещенского собора Симеон Моховиков, указывает вымышленный год явления образа — 5700 (от сотворения мира). Сведений о происхождении названия, истории и иконографии образа не сохранилось.

Лит.: *Поселянин Е. Богоматерь. С. 698; Кочетков И. А. Свод чудотворных икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 411.*

Э. В. Ш.

ВА́ЛЛА [итал. *Valla*] Лоренцо (1407, Рим — 1.08.1457, там же), итал. гуманист эпохи Возрождения, филолог, историк. Рано лишившись отца, находился под опекой дяди — секретаря Римской курии. Знаток лат. и греч. языков, В. еще в юности общался с гуманистами, состоявшими на службе у Римских пап. В 1431–1433 гг. читал курс риторики в Павийском ун-те, затем преподавал частным образом в Милане и Генуе. В 1435–1448 гг. занимал пост секретаря у Альфонса Арагонского, правителя Неаполитанского королевства. При папе *Николае V* вернулся в Рим, стал апостолическим писцом (*scriptor*), а в 1455 г., при папе *Каллисте III*, был произведен в апостолические секретари. В Риме он открыл частную школу ораторского искусства, затем преподавал в ун-те.

Известность В. принес трактат по проблемам моральной философии, в 1-й редакции названный «О наслаждении» (*De voluptate*, 1431), во 2-й и последующих — «Об истинном и ложном благе» (*De vero*





falsoque bono, 1433). В этом сочинении, написанном в форме диалога, были представлены разные т. зр. на принципы морали, но высшим благом в конечном счете провозглашалось наслаждение, или удовольствие, к-рое якобы является истинной целью не только земного, но и потустороннего существования человека; оно, по мнению В., и определяет содержание добродетели. В неаполитанский период В. написал ряд произведений, оспаривающих методы схоластической логики: «О свободе воли (De libero arbitrio, между 1438 и 1442), «Диалектические диспуты» (Dialecticarum disputationum libri III, ок. 1440), а также трактат «О красотах латинского языка» (De elegantia linguae latinae libri VII, ок. 1440), в к-ром классическая латынь, возведенная в образец, была противопоставлена средневек. К этому же времени относятся и неск. антицерковных сочинений, появившихся в обстановке противоборства Альфонса Арагонского и папы *Евгения IV*. В диалоге «О монашеском обете» (De professione religiosorum, ок. 1443) отказ от мирской жизни объявлялся противоестественным. В «Рассуждении о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина» (De falsa credita et ementita Constantini Donatione Declamatio, ок. 1440; впервые опублик. У. фон Гуттеном в 1517) В., опираясь на свои познания в истории, лингвистике, археологии, географии и нумизматике, доказывал позднейшее происхождение документа. Сомнения в подлинности «Дарственной грамоты Константина папе Сильвестру», на которую ссылалась Римская курия, высказывались уже в X в., в XIV в. о них заявил *Данте*, в 1414–1418 гг. — *Констанцкий Собор*; в одной из глав трактата «О католическом согласии» (1433) о неподлинности «Константинова дара» подробно писал *Николай Кузанский*, к-рый собрал и использовал высказанные до него доводы. В «Рассуждении...» основной упор В. сделал на разрабатываемые в гуманизме приемы историко-филологической критики текста; благодаря им он сумел показать, что грамота о «Константиновом даре», будто бы передавшая папе *Сильвестру I* власть над Римом и всей зап. частью Римской империи, изобилует ошибками исторического, географического и юридического характе-

ра, а язык ее не похож на латынь эпохи Константина, поэтому она никак не могла быть создана в IV в. и является поздней подделкой. «Рассуждение...» стало образцом новаторской исторической критики текста.

К 1443 г. В. подготовил 1-ю редакцию «Сопоставлений Нового Завета» (Collatio Novi Testamenti, опублик. *Эразмом Роттердамским* в 1505). Сравнивая различные лат. и греч. кодексы священных текстов, их толкования отцами Церкви и средневек. богословами, В. предлагал уточнить смысл нек-рых мест в Евангелиях, Деяниях и Посланиях апостолов, исправить ошибки в лат. переводе, обусловленные непониманием греч. текста или плохим качеством рукописей. Находясь в Риме, В. переводил на латынь Геродота, Фукидида и Демосфена, написал комментарий к Квинтилиану, обменивался инвективами с Дж. Ф. Поджо Браччолини. Незадолго до смерти подготовил «Похвальное слово Фоме Аквинскому» (Epsomium S. Thomae Aquinatis), с ним он выступил по просьбе доминиканцев в римской церкви Санта-Мария сопра Минерва во время чествования памяти этого католич. святого (7 марта 1457). Речь, в к-рой В. невысоко оценил Фому как богослова и противопоставил ему ап. Павла и отцов Церкви, имела скандальный характер и была осуждена руководством ордена.

Соч.: Opera. Basileae, 1540; The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine: Text and Transl. / Ed C. B. Coleman. New Haven, 1922; De vero falsoque bono / A cura di M. de Panizza Lorch. Bari, 1970; Collatio Novi Testamenti / A cura di A. Perosa. Firenze, 1970; рус. пер.: О монашеском обете / Пер. Ю. Х. Копелевич // Итальянский гуманизм XV в. о церкви и религии. М., 1963. С. 100–138; Рассуждение о подложности так называемой дарственной грамоты Константина / Пер. И. А. Перельмутера // Там же. С. 139–216; Элегантции / Пер. Н. А. Федорова // Соч. итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.). М., 1985. С. 121–137; Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Пер. В. А. Андрушко, Н. В. Ревякиной, И. Х. Черняка. М., 1989.

Лит.: *Корелин М. С.* Этический трактат Л. Валлы «Об удовольствии и об истинном благе» // ВФип. 1895. № 4. С. 391–444; № 5. С. 519–557; *Gaeta F.* Lorenzo Valla: Filologia e storia nell'Umanesimo italiano. Napoli, 1955; *Ревякина Н. В.* Политическое значение трактата Л. Валлы «Заявление о ложном и вымышленном даре Константина» // ВМУ. 1961. № 4. С. 35–53; она же. Творческий путь Л. Валлы и его филос. наследие // *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 5–64; *Хоментовская А. И.* Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. М.; Л., 1964; *Fois M.* Il pensiero

cristiano di L. Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente. R., 1969; *Camporeale S. I.* Lorenzo Valla: Umanesimo e teologia. Firenze, 1972; Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano: Atti del Conv. intern. di studi umanistici. Padova, 1986.

О. Ф. Кудрявец

ВАЛЛА́БХА [санскр. Vallabha] (1479–1531 или 1532), инд. теолог и мистик, один из учителей вайшнавизма (*вишнуизма*), основоположник религиозного движения «Пушти-марг».

Род. в вайшнавитской брахманской семье в Сев. Индии. Пребывал в стадии ученичества (брахмачарья) в течение 20 лет. С 12 лет участвовал в философских дискуссиях между сторонниками адвайта- и двайта-веданты. Несмотря на юный возраст, он сумел одержать верх в споре с учеными пандитами, устроенном при дворе раджи в Виджаянагаре, получил статус вайшнавачарьи (религ. учителя вишнуитов) и удостоился церемонии канакабхишека — был осыпан золотым дождем. За время своей жизни совершил 3 длительных паломничества по Индии, посещая вайшнавитские ашрамы и места, связанные с земной жизнью *Кришны*. В 1492 или 1500 г. в Бадже (близ г. Матхура) он основал собственную *сампрадаю*, новое духовное учение, к-рое было названо «Пушти-марг» (путь поддержки, милости). В. учил, что с наступлением *Кали-юги* (последнего мирового периода) у человека не осталось способностей к духовному самосовершенствованию, поэтому он должен надеяться лишь на божественную милость, всецело положиться на Бога и уповать на спасительный союз с ним (Брахма-самбандха).

В 1500 г. В. женился, вступил в стадию жизни грихастхи (домохозяина), в к-рой пребывал до последнего года жизни и этим отличался от остальных учителей-вайшнавов, его современников, бывших аскетами-санньяси. Он утверждал, что положение семьянина не является помехой для духовного развития. Благодаря своей антиаскетической позиции В. получил впосл. прозвание «индийского Эпикура». Лишь в конце жизни он принял посвящение в *санньясу*. В *Варанаси* В., написав на камне свое духовное завещание — гимн любви к богу Кришне, погрузился в воды Ганги и исчез.

В паломничествах В. не раз встречался с учителем бхакти и св. *Чай-*





таньей. Их объединяло особое внимание к Бхагавата-пуране, тексту, к-рый в средневек. Индии стал рассматриваться как один из основополагающих священных писаний *индуизма*. В. много лет работал над созданием комментариев к Бхагавата-пуране (Бхагавата-тика-субодhini), но они, равно как и комментарии к Брахма-сутрам *Бадараяны*, остались незавершенными, их доработывал сын В. — Виттхальнатха, взявший на себя также и управление общиной. Перу В. принадлежат комментарии на Пурва-миманса-сутры Джаймини, сб. «Шодаша-грантха» (16 книг), содержащий суждения о метафизике и этике, сочинения «Сиддханта-рахасья» (Тайная доктрина) и «Таттвартха-дипа-нибандха» (Трактат о свете истины), в которых выражены главные идеи его теологии. Труды В. написаны на санскрите и на языке брадж (5 книг).

В длившихся на протяжении всей жизни философских спорах с различными представителями школы веданта В. выработал собственную доктрину, названную «шуддхадвайта» (чистая недвойственность): он утверждал, что единственной и абсолютной реальностью является *Брахман*, вне к-рого не существует ничего. Многообразные объекты мира и индивидуальные сознания не являются иллюзией — они суть Брахман. Их кажущееся отличие от Брахмана происходит из-за незнания; преодолеть его можно благодаря религ. почитанию, иступленной преданности и любви к Кришне-Пурушоттаме (высшему духу), который является пурнаватарой (наиболее полным и совершенным нисхождением в мир) Брахмана.

В. придавал особое значение почитанию Кришны в образах младенца (Кришна-Бала) и Говардхананатхджи (Кришны, поднявшего на своем мизинце холм Говардхана), считая последний образ главным воплощением (сварупа) Бога в мире. Храм Кришны-Гиридхары (державшего гору) и пышный ритуал поклонения образу Кришны-младенца, сделанному из черного камня, был учрежден В. в Бадже. Из-за притеснений мусульман святыня была перенесена в г. Натхдвара (шт. Раджастан), ставший религ. центром валлабхитов в наст. время.

Движение «Пушти-марг» после смерти своего основателя получило

значительное распространение на западе Индии, в штатах Гуджарат и Раджастан. Духовными руководителями и хранителями святынь становились чаще всего потомки В. Движение валлабхитов пережило неск. периодов упадка и деградации, когда главы общины объявляли себя живыми инкарнациями Кришны, требуя оказания высших почестей, присваивали храмовое имущество. Дурную славу движение приобрело из-за ритуальных оргий, подражаний играм Кришны с пастушками-гопи.

Лит.: *Bhandarkar R. G. Vaishnavism, Sivaism and Minor Religious Systems. Varanasi, 1965; Barz R. The Bhakti sect of Vallabhacharya. Faridabad, 1976; Svami Tapasyananda. Bhakti Schools of Vedanta: Lives and Philosophies of Ramanuja, Nimbarka, Madhva, Vallabha, and Caitanya. Madras, 1990; idem. Sri Vallabhacharya: His Life, Religion and Philosophy. Chennai, 2000; Redington J. D. The Grace of Lord Krishna: the 16 verse-treatises (Sodasagranthah) of Vallabhacharya. Delhi, 2000.*

А. А. Сорокина

ВАЛЛІЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ — см. Уэльса Церковь.

ВАЛТАСАР [арам. בלשצר, *belša 'šsar*; аккад. Bel-šarra-usur], сын и соправитель последнего царя Вавилонии Набонида (2-я пол. VI в. до Р. Х.). В образе В. легендарные черты тесно переплетаются с реальными историческими фактами. По одной из версий, В. — сын *Навуходоносора* II и египтянки Нитокрис, на к-рой после его смерти женился Набонид и усыновил В., желая придать законный характер своей власти (ср.: в Дан 5. 2, 11, 18 отцом В. также называется Навуходоносор). Согласно др. версии, В. — сын Набонида от брака с дочерью Навуходоносора II, имевший знаменитую сестру — царевну Бел-шалти-Нанна, верховную жрицу бога Луны (Наина, Син) в Уре, собирательницу древних раритетов. Сторонники последней версии преобладают, они находят подтверждения в надписях царя Набонида, где он называет В. старшим сыном, первенцем, «отпрыском моего сердца».

Политическая карьера В. была успешна. Пришедший к власти (556 г. до Р. Х.) Набонид в 553 г. отправился в длительный поход на завоевание восточносредиземноморского побережья и Аравии и сделал В. своим соправителем и командующим войсками в Вавилонии. В течение

10 лет В. правил страной и Вавилоном фактически самостоятельно, а по возвращении отца разделил с ним все тяготы разразившегося военного конфликта с персами. В авг. 539 г. они потерпели поражение от армии Кира II в районе г. Опис близ Тигра (В. командовал гарнизоном города, Набонид — полевой армией). Возможно, именно в этом бою В. и погиб, но не исключено, что он был схвачен врагами и казнен. Вероятен, однако, и др. вариант развития событий: их войска отступили под командованием В. в Вавилон, полевая армия Набонида — в близлежащий г. Борсиппа. Пытаясь организовать оборону этих городов, они сдерживали натиск врагов недолго: уже в окт. 539 г. Вавилон был взят, В. убит в ночном бою на территории царского дворца, а его отец сдался в плен персам и отправлен в почетную ссылку — наместником в отдаленную Карманию (совр. Иран).

В 5-й гл. Книги пророка Даниила описана ночь падения Вавилона, когда В. устроил грандиозный пир в царском дворце по случаю какого-то праздника. Во время этого пира в зал были внесены драгоценные свящ. сосуды, вывезенные Навуходоносором в качестве военных трофеев из иерусалимского храма, и использованы пирующими как обычная посуда. В кульминационный момент пира огненная рука написала на стене пророчество на арам. языке: «Мене, мене, текел, упарсин» (измерено, измерено, взвешено, отдано), истолкованное призванным в зал прор. Даниилом как предсказание о гибели В. и Вавилонского царства, к-рое перейдет в руки мидян и персов.

Исторический и легендарный образы В. во многом расходятся. Авторитетный и храбрый вавилонский царевич В., любимец войска и царственной семьи, совсем не похож на библейский образ В., распущенного вост. деспота, но таковым он представлялся тысячам угнанных в вавилонский плен евреям, ожидавшим Божественного отмщения. Акцент на отрицательных чертах В. был определен дидактическим характером библейского повествования.

История реального В., Бел-шаруцура, нашла краткое отражение в «Вавилонской хронике» (III 16, 22–23), вавилонском памфлете о Набониде и некоторых надписях последнего. В этих источниках, как и в





«Цилиндре Кира», и в «Вавилонской истории» Бероса, основное внимание сосредоточено на фигуре Набонида. Книга пророка Даниила (5, 1–30) и следующий библейской традиции Иосиф Флавий (Antiq. X 2, 2–4) подробно рисуют трагические картины гибели Вавилонского царства и на их фоне неблагоприятный образ В. как последнего вавилонского царя, потерявшего и царство, и жизнь. Античные авторы Геродот (Hist. I 188, 191) и Ксенофонт (Cyropaedia. VII 5, 15–33) в своих сочинениях тоже сосредоточены на описании зловещих событий, Геродот называет среди участников царя Лабинета (Набонида), а Ксенофонт именуется его «последним вавилонским царем», в этом собирательном образе соединились черты Набонида и его сына В. Библейский рассказ о пире В. нашел широкое освещение в литературе, музыке, искусстве (И. В. Гёте, Г. Гейне, Дж. Байрон, М. А. Дмитриев, Г. Ф. Гендель, Г. Доре и др.), выражение «Валтасаров пир» стало нарицательным.

См. также статьи: *Волхвы; Даниил*, пророк.

Лит.: *Dougherty R. P.* Nabonidus and Belschazzar. New Haven, 1929; *Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985. С. 32–45.

С. С. Соловьёва

ВАЛУЙСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ БОЖИЕЙ МАТЕРИ И ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ПРИСТАНСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился близ г. Валуйки Воронежской губ. (ныне Белгородская обл.), при впадении р. Валуй в Оскол. Время основания неизвестно. Согласно составленному *Евгением (Болховитиновым)* на основе «архивных записок и сказаний» описанию Воронежской епархии (1800), В. м. впервые упоминается в кон. XVI в. как пустынь. К нач. XVII в. в обители был построен Успенский храм, братия особо чтит чудотворную икону свт. Николая, обретенную, по преданию, на месте основания обители во время погоса; образ дважды переносили в церковь в Валуйки, но каждый раз он оказывался на прежнем месте. В *Смутное время* В. м. был разорен «воинскими литовскими людьми и черкасами», в 1613–1614 гг. восстановлен по повелению царя *Михаила Феодоровича* «отставным служилым человеком» Корнилием († 1625) вместе с неск. сподвижни-



ками; в янв. 1624 г. В. м. получил от царя *Алексея Михайловича* жалованную грамоту «на монастырскую пашню и на всякие угодия». На протяжении XVII в. мон-рь неоднократно подвергался разграблению со стороны литов. отрядов и разбойников.

В. м. был одним из беднейших в Центр. России, а в Воронежской епархии (до 1764) — единственным не имевшим вотчин и крестьян. В 20–30-х гг. XVIII в. обители были пожалованы небольшие участки земли, к сер. XVIII в. она владела слободами Яблоновой, Ореховой, Казинкой. В мон-ре проводилось 5 ярмарок в год, имелись скотный двор, пасека и сад. В 1766 г. В. м. стал заштатным, лишился почти всего имущества. В сер. XVIII в. братия состояла из 3 иеромонахов и иеродиакона, в обитель ссылали для исправления провинившихся иноков, к-рые «чинили пьянство и всякое распутство». Положение мон-ря осложнялось также нападениями разбойников, воровством и частыми поджогами, о чем в 1800 г. писал строитель мон-ря Воронежскому еп. *Арсению (Москвину)*. По инициативе строителя «для безопасности от лихих людей» рядом с обителью в специально выстроенных на монастырской земле домах поселились неск. десятков семей выходцев с Украины. Однако эта мера не привела к желаемым результатам: соседство мирян, находившиеся близ монастырских стен питейные дома негативно повлияли на внутреннюю жизнь обители. В 1796–1797 гг. по благословию Воронежского еп. *Мифодия (Смирнова)* строитель В. м. иером. Ермоген упразднил питейные дома близ обители, за что подвергся преследованию от братии и был вынужден удалиться в *Толшевский мон-рь*.

Пришедший в запустение В. м. не был упразднен благодаря многочис-

ленным исцелениям и знамениям, к-рые происходили по молитвам

Валуйский
Пристанский в честь
Успения Божией Матери
мон-рь. Литография. XIX в.

паломников перед иконой свт. Николая. Известия о чудотворениях привлекали в оби-

тель богомольцев, делавших зачастую значительные вклады. При строителе иером. Иоиле (упом. в 1787) на деньги черниговского помещика И. Силича при содействии валуйского городничего А. Тыртова был сооружен каменный трапезный храм и начаты работы по перестройке ветхой деревянной Успенской ц. При строителе иером. Тихоне (упом. в 1794) велось восстановление Успенской ц., обвалившейся «от неукосного ея устройства». В 1808 г. строитель иером. Иосиф завершил восстановление Успенского храма и поставил настоятельские кельи. При иером. Иринее (1810–1820) по составленному им плану был возведен первый каменный двухэтажный Успенский собор. В нач. 20-х гг. XIX в. была сооружена каменная монастырская ограда.

Благодаря деятельности Воронежских епископов свт. *Антония (Смирницкого)* и *Игнатия (Семёнова)* при настоятелях иеромонахах Иннокентии (1826–1839), Викторе и Полиевкте (1838–1860) В. м. стал одним из духовных центров Юж. России. В 1839 г. в обители была освящена колокольня, вскоре начато строительство храма во имя иконы Божией Матери «Троеручица», здания приюта для мальчиков. По благословию свт. Антония ежегодно в 7-ю неделю по Пасхе совершался крестный ход с чудотворной иконой свт. Николая из мон-ря в собор г. Валуйки, икона торжественно возвращалась в обитель на Духов день. С 60-х гг. XIX в. при В. м. действовала школа для детей-сирот, проживавших в подмонастырской слободе. Мон-рь одевал, обувал, кормил и обучал ок. 100 детей, которые вместе с насельниками пели в монастырском хоре. В обители существовали крупная б-ка, иконописная, столярная, кузнечная, сапожная, портняжная, слесарная мастерские, водяная и паровая мельни-





цы, свечной завод, аптека и приемный покой для больных. В XIX в. В. м. принадлежало более 100 дес. леса с рощами и 80 дес. дуга. Во время первой мировой войны мон-рь обеспечивал деньгами, продуктами и одеждой семьи, кормильцы к-рых воевали на фронтах, в монастырских гостиницах разместились госпитали.

К нач. XX в. в В. м. действовали следующие храмы: Успенский, трапезная церковь и Никольский храм с приделами свт. Димитрия Ростовского и мц. Параскевы Пятницы; в Никольском храме хранилась чудотворная икона святителя. Храм в честь иконы Божией Матери «Троеручица» в нач. XX в. не упоминается. При В. м. существовал пещерный скит, офиц. открытие к-рого состоялось 4 мая 1914 г. В пещерах был освящен храм во имя спмч. Игнатия Богоносца. До 1917 г. у входа в пещеры велось строительство храма-часовни, однако он не был освящен. В нач. XX в. в обители жили ок. 100 чел.: 20 иеромонахов, 6 иеродиаконов, 4 иеросхимонаха, 2 схимонаха, послушники и трудники.

В марте 1917 г. в В. м. был произведен обыск, настоятеля архим. прмч. *Игнатия (Бирюкова)* вызвали в Валуйский исполком совета рабочих и крестьянских депутатов, где потребовали передать совету все монастырские сбережения, братия выполнила это требование. В ночь на 26 февр. 1918 г. мон-рь был подвергнут вооруженному ограблению. В 1924 г. В. м. закрыли, архим. Игнатий служил в храмах Воронежа, в 1930 г. был арестован, в 1932 г. погиб.

С 1935 г. до наст. времени в В. м. находится колония для несовершеннолетних преступников. В 2001 г. была достигнута договоренность между РПЦ и Министерством юстиции РФ, в соответствии с к-рой часть сохранившихся построек В. м. должна быть передана Белгородской и Старооскольской епархиям. Местонахождение чудотворной иконы свт. Николая неизвестно.

Арх.: РГАДА. Ф. 210. Оп. 12. Ед. хр. 124. Л. 86 об.; Архив УФСБ РФ по Воронежской обл. Арх. № П-24705. Т. 1. Л. 30, 87/а; Т. 2. Л. 171, 174, 175; Т. 3. Л. 350–352; Т. 4. Л. 423–430, 492.

Лит.: *Болховитинов Е.* Описание Воронежской епархии: Ист., геогр. и экон. описание Воронежской губ., собр. из историй, архивных записок и сказаний. Воронеж, 1800. С. 119–192; *Самбикин Д., свящ.* Валуйский Успенский мон-рь // Воронежские Ев. 1869.

№ 20. С. 807–827; № 21. С. 868–886; *Токмаков И.* Успенский Пристанский под Валуйками мон-рь // Воронежский епарх. вестн. 1883. № 6. С. 162–165; *Димитрий (Самбикин), архим.* Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884–1886. Вып. 2. С. 39; *он же.* Хронол. указатель церквей в Воронежской епархии (1586–1886). Воронеж, 1886; *он же.* Месяцеслов. Вып. 3. С. 287; *Базалей Д. И.* Мат-лы для истории колонизации и быта Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губ. в 16–18 ст. Х., 1890. Т. 2. С. 120–122; *Ведяевский К.* «Валуйская старина», «Валуйский Пристанский мон-рь по разрядной описи 17 в.» // Памятная кн. Воронежской губ. на 1893 г. Воронеж, 1892. С. 35–70; *Игнатий (Бирюков), иером.* Валуйский Успенский Никольский мон-рь. Воронеж, 1899; *Златоверховников Н. И.* Памятники старины и нового времени и др. достопримечательности Курской губ. Курск, 1902; *Набивач И.* В скиту Валуйской обители // Воронежские Ев. 1914. № 34. С. 911; *Олейников Т. Н.* Мат-лы по истории Валуйского Успенского Николаевского мон-ря // Воронежская старина. 1914. Вып. 13. С. 3–88; 1915–1916. Вып. 14. С. 186–262; Воронежский вестн. церк. единения. Воронеж, 1918. № 18. С. 20, 24; *Дамаскин (Орловский), игум.* Священноисповедник архим. Игнатий (Бирюков) // Ист. вестн. М.; Воронеж, 1999. № 2. С. 32–37; *Долотов Ю.* О подземных сооружениях в Белгородской обл. Белгород, 1999. С. 6; *Дамаскин.* Кн. 4. С. 368–377.

Иером. Митрофан (Шкурин)

ВАЛУЙСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Воронежской епархии (названо по г. Валуйки Воронежской губ., в наст. время Белгородской обл.), создано в 1920 г. во исполнение постановления Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета от 23 июня 1919 г. об увеличении числа епископов РПЦ. 14 нояб. 1920 г. Валуйским епископом стал *Филипп (Перов)*, в 1922 г. под давлением властей уклонившийся в *обновленчество*. В июне 1922 г. начальник Воронежского ОГПУ докладывал в губернский комитет: «В Валуйском уезде, якобы по инициативе еп. Филиппа, в действительности — по нашим директивам последнему, созывается собрание всего духовенства уезда по вопросу революции в церкви». Еп. Филипп принес покаяние в уклонении в раскол и 12 дек. 1923 г. был назначен на *Нижнеломовское викариатство* с поручением временного управления *Пензенской епархией*. После 1923 г. назначений на В. в. не последовало.

В 1923–1927 гг. существовало обновленческое В. в. 5 авг. 1923 г. во «епископа Валуйского» был «хиротонисан» член обновленческого Задонского церковного управления Ермоген Лебедев; в 1925–1926 гг. викариатством управлял Иоанникий Че-

кановский, с марта по июль 1927 г. — Павел Масленников. С 1925 г. «епископом Валуйским» именовался *Митрофан (Русинов)*, находившийся в *григорианском расколе*; пребывал ли он на Валуйской кафедре до принесения покаяния в 1932 г., неизвестно.

Арх.: ЦДНИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 607. Л. 46.

Ист.: *Мануил.* Русские архиереи-обновленцы. С. 732, 785, 821, 887.

Лит.: *Иванов С. М., Сутрун В. И.* Православие на Волгоградской земле: епархии и епископы. Волгоград, 2002. Ч. 2. С. 13, 14; *Сапелкин Н. С.* Епископ Филипп (Перов) 1920–1923 // Воронежские архипастыри. С. 470, 471.

Н. С. Сапелкин

ВАЛУКЛИ — см. *Живоносного Источника монастырь*, в К-поле.

ВАЛЬДА ТЕНСАЭ [эфиоп. *ወልደ ጥንቅቤ* — сын Воскресения], эфиоп. богослов кон. XVII — нач. XVIII в. Был учеником эфиоп. богослова аввы Евстафия (XVII в.) из мон-ря Аззо, построенного еще иезуитами в 1621 г. и названного Ганата Иясус, т. е. «сад Иисусов». В это время внутри Эфиопской Церкви разгорелся ожесточенный христологический спор о «соединении» и «помазании». На Соборе в 1681 г. одни утверждали, что соединение Божества и человечества во Христе есть объективное условие для помазания человечества Христова Св. Духом, вслед. этого человечество восстанавливается в прославленном состоянии. Др. полагали, что через помазание Св. Духа, предшествующее соединению, Христос становится единым существом, Сыном Божиим по природе. Раскол эфиоп. духовенства, этот спор стал угрожать и расколом общества. Понимая опасность такого развития и для Эфиопской Церкви, и для христ. царства, эфиоп. царь Иясу I созвал в апр. 1697 г. Собор для преодоления раскола, где В. Т. вместе со своим братом Тээмерте попытались примирить враждующих, выдвинув тезис о соединении через помазание.

Выдающийся рус. историк Церкви В. В. *Болотов* оценил богословскую позицию В. Т. достаточно высоко. По его мнению, формула В. Т. устраняет предмет спора, поскольку «соединение» и «помазание» — это одно и то же. По его словам, «помазание» означает только способ, которым соединились 2 естества во Христе, и «из двух естеств Христос стал единым «бахрый», тем единым





естеством-лицом, какое монофизитская церковь исповедует в Нем по соединении» (*Болотов*. С. 787–788). Однако царь Иясу I не воспользовался формулой В. Т. для разрешения спора. Идя навстречу большинству на Соборе, царь арестовал В. Т. и его брата и отослал их к митр. Марку для последующих отлучения и ссылки; братья покаяться и отлучению не подверглись, но были оставлены под надзором при митрополичьей резиденции. Однако, созывая Собор за Собором, царь не мог прекратить этой распри и, раздраженный неудачами, прибег к репрессиям против непримиримого духовенства, что кончились для него трагически: в 1706 г. он был низложен своим сыном Такла Хайманотом и вскоре убит. Новый царь в 1707 г. созвал специальный Собор по поводу тезиса В. Т. и его единомышленников. В. Т. был осужден Собором, отлучен и отдан мусульм. работоторговцу для продажи на невольничьем рынке в Массауа.

Ист.: *Guidi I. Annales Iohannis I, Iyasu I, Bakaffa. P.*, 1903. P. 189–190, 193. (CSCO. Aethiop.; 5); *Basse R. Études sur l'histoire d'Éthiopie. 1. Part.: Chronique éthiopienne d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris // J. Asiatique.* 1881. T. 18. P. 374–375; *Dombrowski F. A. Tanasee 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopien // Äthiopistische Forschungen / Hrsg. von E. Hamerschmidt. Wiesbaden, 1983. Bd. 12. Tl. A. S. 82; Эфиопские хроники XVII–XVIII в. / Введ., пер. с эфиоп. и коммент. С. Б. Чернецова. М., 1989. С. 85, 126, 165, 168.*

Лит.: *Болотов В. В. Богословские споры в Эфиопской Церкви // ХЧ. 1888. № 7/8. С. 30–62; № 11/12. С. 775–832; Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XVII в. М., 1990. С. 272–274.*

С. Б. Чернецов

ВАЛЬДЭББА [эфиоп. *ዋልድቤታ ገዳማ* *ዋል* — пуст. Вали], древний эфиоп. мон-рь, расположенный в обл. Сымен на границе с обл. Тигре в долине русла р. Тэкэзе. Монастырское предание (в подражание преданиям о древних егип. обителях) утверждает, что Богородица во время Ее бегства в Египет заночевала в пещере в В. и предрекла, что на этом месте будет стоять мон-рь, Младенец же Христос указал на растение «вали» и сказал, что именно его корнями будут питаться здешние монахи, а хлеба вкушать не будут. От этого растения и происходит название монастыря. По преданию, его основал в 493 г. Сам Христос, но затем «сокрыл» первых монахов под землей, отчего постоянным эпитетом валь-

деббских монахов стало слово «сокровенные». Реально же В. появилась, видимо, в XIII в. и к XIV в. уже представляла собой небольшую общину, известную аскетическим образом жизни. Отшельники старались никому не показываться и даже в монастырскую церковь приходили ночью, когда не было возможности видеть друг друга. Строгость такой жизни вызывала всеобщее уважение.

Самуил Вальдеббский († 21 дек. 1397), став настоятелем мон-ря, начал создавать подобие конгрегации, и отчасти ему это удалось: в житии Самуила сообщается, что на 40-й день со дня его кончины на его поминовение собрались «все сокровенные, которые были во плоти из всех стран» (*Тураев*. Исследования. С. 192). Преемник Самуила Бакимос (Пахом) († 1402), а затем Габра Крестос (букв. «раб Христов») († 1511), пользуясь благоволением царя Давида I (1380–1409), создали стройную организацию из 44 обителей; во главе каждой из них стоял свой настоятель, Габра Крестос именовался «начальником настоятелей» (*ሊቀ አበ ምኅት*), т. е. архимандритом. Подобную реорганизацию нужно было оформить, и тогда же появился писанный устав монастыря, именуемый «Книгой отцов», или «Историей отцов». В нач. XVII в. в В. от преследований эфиоп. царя Сиссиния, принявшего католичество, скрывалась поборница национальной веры *Валатта Петрос*.

В наст. время настоятеля мон-ря выбирает и освобождает от должности братия, а не правительство или Патриаршее управление. В мон-ре существуют помимо настоятеля следующие должности: эконом, помощник эконома, староста, ризничий, старший распорядитель работ, распорядители работ. 2 последние должности появились позже др. С увеличением количества монахов возникли проблемы с питанием: согласно строгому уставу, пищей иноков были лишь корни «вали», сваренные с кунжутным семенем, но кореньев в округе стало не хватать, и настоятель За-Праклет († 1644) велел насадить бананы и питаться ими вместо кореньев. До наст. времени в В. действуют следующие правила: 1) вкушение хлеба на территории монастыря не разрешается; 2) пищу (вареные корни, бананы с приправой из толченых семян льна

и кунжута) монахи вкушают раз в день в 3 часа пополудни, а в посты — после захода солнца; 3) все монахи носят одинаковую одежду, выкрашенную самодельной краской в желтый цвет; 4) мн. монахи живут отшельниками в лесных чащах близ мон-ря.

Общительный характер мон-ря не мог не вступить в противоречие с аскетическими идеалами его монахов: мон-ри вальдеббской конгрегации росли, а это противоречило стремлению монахов к одиночеству и аскезе. Братия пыталась разрешить это противоречие между общением и отшельничеством сугубой строгостью своей жизни, ограничивавшей приток желающих вступить в их мон-рь, а также тем, что старые монахи часто удалялись в затвор, но все это лишь увеличивало славу обители. В наст. время вальдеббская конгрегация состоит из 4 отдельных мон-рей: «дом Мины» в Абрентанте, «дом Таэма Крестоса» в Абрентанте, мон-рь Дальших и мон-рь Секвар.

Лит.: *በራኅ ከደ :: የዋልድቤ ገዳማ ታሪክ :: አዲስ አበባ ጥንታዊ ጽሑፍ ቀን ፲፱፻፳፫ ዓ ም ።; Bruce J. Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773. Edinb., 1790. Vol. 3. P. 177, 261; Pearce N. The Life and Adventures of Nathaniel Pearce. L., 1831. Vol. 1. P. 222; Rohlf's G. Meine Mission nach Abessinien: Auf Befehl des Deutschen Kaisers im Winter 1880/81. Lpz., 1883; Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902; Чернецов С. Б. Церковь и государство в этнической истории Эфиопии XIII–XIV вв. // Этническая история Африки: Доколониальный период: Сб. ст. М., 1977. С. 186–193.*

С. Б. Чернецов

ВАЛЬДЕБЭРТ [Вальбер, Гобер; лат. Waldebertus; нем. Waldebert, Waldbert; франц. Walbert, Gaubert] († 2.05.670), св. (пам. зап. 2 мая, в еп-стве Безансон 22 мая), 3-й аббат Люксёйский. Род. в знатной франк. семье. Еще юношей вступил в монастырь Люксёй, основанный св. Колумбаном, где ему было позволено жить отдельно от братии как отшельнику. В 630 г. после смерти настоятеля св. *Евстафия* В. в течение 40 лет управлял мон-рем. При нем мон-рь достиг своего расцвета, была расширена б-ка, основаны скрипторий и иконописная школа. В. ввел в мон-ре смягченный монашеский устав на основе правила св. Колумбана, дополненного уставом прп. *Венедикта Нурсийского*. Благодаря В. мон-рь получил покровительство папы *Иоанна IV* и, освобожденный





из-под юрисдикции местного епископа, был подчинен Папскому престолу.

В. похоронен при ц. св. Мартина. Впосл., когда у могилы В. совершались чудеса, мощи святого были помещены в саркофаг. Почитание В. зафиксировано уже в нач. VIII в., но оно носило местный характер. Из опасения перед нападением норманнов на мон-рь мощи В. были скрыты в 888 г. Во время *Французской революции 1789* г. саркофаг с мощами был осквернен, до наст. времени мощи не сохранились. Житие В. было написано в кон. X в. *Адсоном*, аббатом мон-ря Монтъе-ан-Дер.

В. приписывается составление устава для жен. мон-рей, содержащего положения, заимствованные из уставов св. Колумбана и прп. Венедикта Нурсийского. В «Книге уставов» св. *Бенедикта Анианского* он назван «Правилom некоего отца для девственников» (*Regula cuiusdam patris ad virgines*) и под этим названием был впервые опубликован франц. гуманистом Л. Хольстеном. Авторство В. устанавливается на основании указания *Ионы из Боббио*: в Житии св. Евстасия (*Vita Eustasii*. 2) он упоминает, что В. написал монашеский устав для мон-ря Фармутъе, основанного ученицей св. Колумбана св. Фарой (Бургундо-фарой). Из Жития св. Колумбана известно, что в мон-ре исповедь совершалась 3 раза в день (*Vita Columbanii*. 2, 19). Из всех древних зап. монашеских уставов такую практику предписывало лишь «Правило некоего отца для девственников», т. о., автором, написавшим этот монашеский устав, был В., аббат Люксейский.

Соч.: *Regula cuiusdam patris ad virgines* // PL. 88. Col. 1053–1070.

Ист.: *Adso Dervensis*. De miraculis S. Waldeberti // MGH. SS. T. 15. Pars 2. P. 1171–1176; *Acta SS. Maii*. T. 1. P. 274–282.

Лит.: *Boillon C.* Valdebert // *BiblSS.* Vol. 12. Col. 879; *Moyses G.* Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V^e–X^e siècles) // *Bibliothèque de l'École des chartes*. 1973. Vol. 131. P. 21–104, 369–485; *Prinz F.* Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.–8. Jh.). Darmstadt, 1988. S. 142–145, 270–272, 281–297; *Missonne D.* Histoire et institutions des monastères bénédictins (VII^e–XVII siècles) // *RBén*. 1990. Vol. 100. P. 13–61.

Д. В. Зайцев

ВАЛЬДЕНСЫ [«лионские бедняки»; лат. *valdenses*, *pauperes Lugdunenses*; франц. *vaudois*], привержен-

цы еретического течения в католич. Церкви, возникшего в Зап. Европе в контексте идей и движений за религ. обновление в XII–XIII вв. (сторонники *Арнольда Брешианского*, *гумилиаты*, *бегинки* и проч.); наименование протестант. секты (с XVI в.). Для этих движений общими были идеалы, восходящие к жизни и деятельности апостолов, критика совр. им «испорченной» католич. Церкви, ее противопоставление древней Церкви (*primitiva ecclesia*), стремление к праведности без разрыва с мирскими занятиями и образом жизни. Основные сведения о В. сохранились в полемических сочинениях (напр., *Бернарда из Фонкода* и *Алана Лилльского*) и в трудах инквизиторов XIV в. (*Бернарда Ги*, *Жака Фурнье* и др.).

Название В. получили по имени Вальдеса, или Вальда (лат. *Valdus*, *Valdesius*, *Valdo*; франц. *Valdès*), богатого купца из Лиона. В 70-х гг. XII в. под влиянием евангельских проповедей и, возможно, под впечатлением внезапной смерти близкого друга он решил отказаться от всех мирских благ и искать путь к евангельскому совершенству путем строгой аскезы. Вальдес роздал свое имущество нищим и выступил с призывом к покаянию. Обращение к Свящ. Писанию (по распоряжению Вальдеса Евангелие было переведено на провансальский язык) дало ему возможность, приводя в пример жизнь и деятельность апостолов, заявлять, что только личные достоинства и праведная жизнь дают право проповедовать. В начале В. не порывали с католич. Церковью, на III *Латеранском Соборе* (1179) они обратились с просьбой о разрешении на проповедническую деятельность; тогда религ. практика «лионских бедняков» (не имевших соответствующего образования) была поставлена под контроль местных церковных властей. В 1182–1183 гг. архиепископ Лионский запретил В. проповедовать, это было подтверждено Веронским (1184) и IV Латеранским (1215) Соборами, осудившими и предавшими анафеме В. вместе с *катарами* и *альбигойцами*, но эти меры не могли остановить распространение движения.

Проповедь В. апостольских идеалов, их приверженность к бедности получили популярность далеко за пределами Лиона, откуда Вальдес и его последователи были изгнаны.

С сер. XIII в. движение распространилось во Франции (Дофинэ, Прованс, Лангедок), в герм. землях (от Баварии и Австрии до Померании), в Италии (прежде всего в Пьемонте, в Ломбардии, в альпийских областях, чуть позже в Апулии), в Польше, Испании, но восстановить точную карту и хронологию возникновения местных групп не представляется возможным. Согласно Вальтеру Мапу, к-рый оставил свидетельства о «голых последователях голого Христа» (*nudi nudum Christum sequentes* // *Map W.* *De Nugis Curialium*. Cap. 31 / Ed. M. R. James. *Oxf.*, 1914. P. 60–62), В. в своих проповедях использовали тексты Свящ. Писания и изречения отцов Церкви, переведенные с латыни на народный язык. Это стремление к непосредственному контакту с евангельскими текстами, с одной стороны, вызывало подозрения у духовенства, с другой, привлекало к Вальдесу таких же «малообразованных» (т. е. не знавших латыни) верующих из довольно широких социальных слоев общества. Отрицая необходимость монашеский идеал в миру, В. со временем стали оппозиционны и светской власти (в частности, они выступали против смертной казни). В. подверглись преследованиям со стороны светской и духовной властей, наиболее суровым в Испании (эдикты 1194 и 1197, предписывающие сожжение В.) и Германии (сожжение 80 В. в Страсбурге в 1211), более мягким — в Италии и Франции, где положение В., однако, ухудшилось в эпоху альбигойских войн.

В. представляли собой сообщество, братство (*societas, secta*) бездомных и нищих странников, члены к-рого обозначались в источниках терминами «В.», «*pauper* (*spiritu*)» (нищий (духом)), «*frater*» (брат), иногда «*perfectus*» (совершенный). «Верующие» (*credentes*), или «друзья», не входя в саму «секту», хотя позже и причисляемые к ней, не порывали с привычным образом жизни, находились «в совете вальдесов», т. е. руководствовались в своей жизни и верованиях указаниями «братьев», соблюдавших безбрачие и странствовавших как нищенствующие проповедники, за к-рыми признавались священнические обязанности. Призывая мирян к покаянию и наставляя их в христ. «апостольской» жизни, В. устанавливали





между собой и своими «друзьями» все более тесную и постоянную связь, что делало трудной и нежелательной исповедь «друзей»-мирян у католич. священников. Позднее был сформулирован тезис о том, что развращенная богатством Римская Церковь потеряла святость и управляемые ею таинства не имеют силы. Постепенно В. приходят к самовольному совершению таинства исповеди, а в посл. и др. таинств, в т. ч. и Евхаристии, что якобы оправдывалось их «апостольством»: право совершать таинства имеет не тот, кто получил священнический сан, а любой мирянин, к-рый, согласно заповедям Христа, ведет нищенский образ жизни, лишен постоянного пристанища. Резкость формулировки этого права, а также сам факт совершения Евхаристии зависели от степени оппозиционности каждой группы В. и ее «друзей», от временных и местных обстоятельств. Можно наметить 2 течения: одни (преимущественно в Италии) были склонны отрицать действительность Евхаристии, совершаемой «грешными» или «дурными» клириками, и проводили вальденскую мессу для «верующих». Др. (преимущественно во Франции) стремились сделать совершаемую католич. клириками Евхаристию приемлемой для «верующих В.» путем теоретического разъединения таинства и совершающего его. Изредка (раз в год) В. совершали Евхаристию для себя, воспроизводя Тайную вечерю и подчеркивая этим свое «апостольство».

В кон. XII — нач. XIII в. наметился раскол внутри движения. Ок. 1205 г. обнаружили разногласия между франц. и ломбардскими В., избравшими себе особого предстоятеля Иоанна Ранко и не пожелавшими, как того требовал Вальдес, отказаться от руководства ремесленными организациями (*congregaciones laborancium*) своих «верующих». В 1208 г. часть франц. и ломбардских В. вернулись в лоно католич. Церкви (1208 и 1210), в посл. ставшие известными как «католические бедняки».

Ломбардские «братья» уже в нач. XIII в. разошлись с В. из Германии: первые проявили больший радикализм, не признавая таинства, совершаемые рим. духовенством. Начинается и расслоение внутри общин: если вначале и клирики, и миряне в одинаковой мере чувствовали себя

«призванными», то уже в XIII в. совершенно разные роли принадлежат просто «верующим», или «друзьям», и «министрам», или «совершенным». Последние были ответственны за доктринальное единство движения, за соблюдение принципа бедности среди «друзей» и за проповедь, в т. ч. в школах нищенствующих орденов. Вокруг каждого «совершенного» складывалась община, жившая совместно. По крайней мере в Ломбардии и в Лангедоке каждый год собирался общий Собор В.

В XIV в. в дебатах внутри секты (прежде всего между итал. и нем. ее членами) окончательно оформились идеология еретического движения и своего рода богословие истории. Ок. 1370 г. основатель течения Вальдес был впервые упомянут под символическим именем Петр. Одновременно подчеркивалось, что он не создавал ничего нового, а лишь повел за собой тех немногих, кто остался верен Христу, подобно тому, как во времена имп. *Константина I* и папы *Сильвестра I* (314–335) были «бедняки Христовы» (*pauperes Christi*), не предавшие евангельские идеалы ради земного величия, развратившего, по мнению В., «Церковь Константина». В XVI в. получившая широкое распространение в среде В. легенда об их отделении от Римской Церкви еще в эпоху папы Сильвестра I была зафиксирована в соч. М. *Флация Иллирикуса* «Собрание истинных свидетельств» (*Catalogue testium veritatis*, 1556); в XVI–XVII вв. В. были сделаны попытки доказать непрерывное существование В. от апостольской эпохи.

В XV в. набор пунктов, по к-рым В. критиковали католич. Церковь, оставался прежним. Еретическое движение продолжало развиваться, сохраняя свой главный принцип — поиск морального совершенства и практика покаяния. Нек-рые очаги В. сместились: Юж. Италия оказалась более свободной от контроля Рима, деятельность В. была зафиксирована в альпийских регионах. В Германии и Чехии, периодически подвергаясь преследованиям, В. сохранились в большем числе. Новый импульс движению придали *гуситы*, с к-рыми В. поддерживали тесные связи. Нек-рые исследователи (в частности А. Мольнар — см. *Molnár A. Dalle origini all'adesione alla Riforma // Storia dei valdesi*. Torino,

1989². Т. 1) считали возможным говорить о своего рода «вальдо-гуситском союзе». Существование связи между В. и гуситами подтверждалось биографиями участников движений (напр., Ф. Райзера) и polemическими сочинениями рубежа XV–XVI вв. (С. Кассини, К. де Сейссель), обращенными одновременно против обоих течений. В 1487 г. папа *Иннокентий VIII* объявил крестовый поход против В.

К 1530 г. относится письмо франц. В. Жоржа Мореля, в к-ром он под влиянием проповедей Г. *Фареля* обратился к страсбургским реформаторам М. *Буцери* и И. *Эколампадию* с целью определить позицию В. по отношению к реформаторам более радикальным. Через 2 года на Синоде в Шанфоране В. признали себя протестант. церковью, полностью порвав с Римско-католической Церковью. «Совершенные» должны были отказаться от «апостольского» странничества, безбрачия и аскезы. В целом приняли *Гельветическое исповедание*.

Итал. В., на к-рых реформатская традиция оказала заметное влияние, сохранили свою религ. и политическую самостоятельность, оказав вооруженное сопротивление армии во главе с католич. герц. Савойским Эммануилом Филибертом (1553–1580). По условиям мирного договора, заключенного в Кавуре (июнь 1561), власти были вынуждены признать автономию ряда общин В.; из местечек, не перечисленных в договоре, В. изгонялись. В 1571 г. сохранившиеся общины объединились в союз (*Union des Vallées*) для защиты своих прав. В 1655 г. герц. Карл Эммануил II вновь начал борьбу с В., что вызвало осуждение со стороны протестантских церквей. В 1686 г. герц. Савойский Виктор Амедей II по соглашению с франц. кор. *Людвиком XIV* опять предпринял насильственное обращение В. в католичество. Восстание недовольных В. было подавлено, часть восставших были заключены в тюрьмы или сосланы на галеры, др. вынуждены были покинуть Пьемонт. В 1689 г. вальденский проповедник Анри Арно, поддерживаемый правителем Нидерландов и буд. англ. кор. Вильгельмом III Оранским, собрал ок. 800–900 вооруженных В. и франц. гугенотов; вторгшись в Пьемонт и начав там военные действия, добился у герцога





признания В. и амнистии для наказанных. Однако в 1698–1699 гг. более 2 тыс. пьемонтских В. и прикннувших к ним франц. гугенотов были вынуждены переселиться в Германию (гл. обр. в Вюртемберг), где они образовали ряд колоний (в 1716 существовало 14 общин, насчитывавших 4 тыс. чел., из них 2500 в Вюртемберге). Позднее большинство этих общин перешло в лютеранство. Оставшиеся в Пьемонте подвергались гонениям; их права были признаны в 1848 г. К нач. XX в. вальденская церковь являлась национальной итал. протестант. церковью с независимой иерархией и центром во Флоренции, отличным от реформатского богослужебным обрядом и собственным теологическим факультетом, готовящим проповедников (с 1861 — во Флоренции, с 1920 — в Риме). В 1979 г. вальденская церковь объединилась с методистскими общинами Италии, получив офиц. название «Евангелическо-вальденская церковь: союз вальденских и методистских церквей» (Chiesa Evangelica Valdese: Unione delle Chiese Metodiste e Valdesi).

В кон. XIX — нач. XX в. общины В. вследствие эмиграции появились в Юж. Америке (Уругвае и Аргентине). В др. странах В. обычно примыкают к реформатским или пресвитерианским церквам. В наст. время в мире к В. причисляют себя ок. 45 тыс. чел. (в т. ч. в Италии, в основном в Пьемонте, — 20 тыс., в Германии — ок. 3 тыс., Уругвае — 12 тыс., Аргентине — 10 тыс.).

Ист.: *Seyssel Cl. de*. Adversus errores et sectam Valdensium. P., 1520; *Bernard Gui*. Practica inquisitionis hereticæ pravitatis. P., 1886; *idem*. Manuel de l'inquisiteur / Éd. et trad. G. Mollat. P., 1926–1927. 1964ⁿ. 2 vol.; *Bernard de Fontcaude*. Adversus Valdensium sectam / Ed. L. Verrees // *Analecta Praemonstratensia*. 1955. T. 31. P. 5–35; *Enchiridion fontium Valdensium: Recueil critique des sources concernant les Vaudois au Moyen Âge: Du III Concile de Latran au Synode de Chanforan (1179–1532)* / Aux soins de G. Gonnet. Torre Pellice, 1958. T. 1. (Collana della Facoltà valdese di teologia; 4); II «Contra hereticos» di *Alano da Lilla* / Ed. C. Vasoli // *Boll. dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*. 1963. T. 75. P. 123–172; *Duvernoy J.* Le Registre de l'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318–1325). Toulouse, 1965. 3 vol.; *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*. Torino, 1967; *Quellen zur Geschichte der Waldenser* / Hrsg. v. A. Patschovsky u. K.-V. Selge. Gütersloh, 1973. (Texte z. Kirchen- und Theologiegeschichte; 18); *La dichiarazione del Sinodo di Chanforan, 1532* // *Boll. della Società di studi valdesi*. 1973. T. 133. P. 37–42; *Confessioni di fede dei valdesi riformati: Con documenti del dialogo fra la «prima» e «seconda Riforma»* /

A cura di V. Vinay. Torino, 1975; Il «Vergier de Consollacion» e altri scritti (manoscritto Ge 209) / A cura di A. D. Checchini. Torino, 1979; *Fede ed etica valdese nel Quattrocento: Il «Libro espositivo» e il «Tesoro e Luce della fede»* / A cura di R. Cegna. Torino, 1982; «Vertuz» e altri scritti (manoscritto Ge 206) / A cura di M. Del Corso, C. Borghi Cedrini. Torino, 1984; *Bestiario Valdese* / A cura di A. M. Rangel. Firenze, 1984.

Периодич. изд.: *Boll. della Società di studi valdesi*. Torre Pellice, 1884–.

Лит.: *Карсавин Л. П.* Вальденсы. Пг., 1914; То же // *Христианство*: ЭС. Т. 1. С. 323–327; *Dondaine A.* Aux origines du Valdésisme: Une profession de foi de Valdès // *AFP*. 1946. T. 16. P. 191–235; *Armand-Hugon A., Gonnet G.* *Bibliografia valdese*. Torre Pellice, 1953; *Selge K.-V.* Die ersten Waldenser. B., 1967. 2 Bde; *Paccout M.* Pauvreté, vie évangélique et prédication chez les Vaudois // *RH*. 1969. T. 241. P. 57–68; *Merlo G.* Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento. Torino, 1977; *Schneider M.* Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jh. B.; N. Y., 1982; *Cameron E.* The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps, 1480–1580. Oxf., 1984; *Storia dei valdesi*. Torino, 1989. 3 vol.; *Audisio G.* Les «Vaudois»: Naissance, vie et mort d'une dissidence (XII–XVI siècles). Torino, 1989; *Gonnet G.* «Il grano e le zizzanie»: Tra eresia e riforma (sec. XII–XVI). Soveria Mannelli, 1989. 3 vol.; *Les Vaudois, des origines à leur fin (XII–XVI siècles): Colloque intern.* / Dir. G. Audisio. Torino, 1990.

О. С. Воскобойников

ВАЛЬДЕРИХ [нем. Walderich] († ок. 850), св. (пам. зап. 29 нояб.), прп. Муррхардтский (в католич. Церкви — блаженный). Происходил из знатной семьи, возможно, родственной Каролингам. Сначала подвизался как отшельник, после 817 г. при поддержке папы Римского и имп. *Людовика Благочестивого* основал мон-рь Муррхардт во Франконии (ныне г. Баден-Вюртемберг, Германия). Между 1629 и 1648 гг. были открыты мощи В., которые в кон. XVIII в. исчезли. Монастырская часовня в Муррхардте, выстроенная в романском стиле в 1220–1230 гг., до наст. времени служит местом паломничества в Страстную пятницу. Лит.: *Böhne W.* Walderich // *LTK*. Bd. 10. Sp. 936; *BiblSS*. Vol. 12. Col. 880.

Д. В. Зайцев

ВАЛЬДЭС [испан. Valdés] Альфонсо де (1490, Куэнка, Испания — 1532, Вена), гуманист, секретарь испан. кор. и герм. имп. *Карла V*, брат Х. де *Вальдеса*. Был офиц. составителем писем на латыни при имп. Карле V (в т. ч. писем к папе *Клименту VII* в 1526–1527), исполнял дипломатические поручения. Как посол императора присутствовал на Аугсбургском рейхстаге (1530), где *Ф. Меланктоном* были изложены

основы лютеранства (см. ст. *Аугсбургское исповедание*). Состоял в переписке с *Эразмом Роттердамским*, к-рый во многом повлиял на формирование его позиций как христи. гуманиста. В своих сочинениях В. критиковал папство и совр. ему положение в католич. Церкви. В «Диалоге Лактанция и архидиакона, или О том, что случилось в Риме в 1527» (1528) В. выступил не только как защитник императора, войска к-рого осаждали Рим, разграбленный после взятия (1527), но и подчеркивал провиденциальный характер произошедшего. Характеризуя ситуацию, сложившуюся тогда в Италии и в Риме, В. показывал только пороки и стяжательство духовенства, поэтому поход войск Карла V рассматривался им как справедливое наказание папы Римского, стоявшего во главе всего того, что В. считал греховным. В «Диалоге Меркурия и Харона» (1529) он писал о необходимости воспитания каждым человеком «внутреннего христианства», составными частями которого являются милосердие, скромность и простота. Согласно В., после смерти будут спасены не те, кто строго придерживался внешних сторон религиозности, а те, кто всю жизнь трудился и сохранял искреннюю веру в душе.

Ист.: *Alfonsi Valdesii litterae XL inéditae* / Ed. E. Boehmer. Madrid, 1899; *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* / Ed. por J. F. Montesinos. Madrid, 1928; *Diálogo de Mercurio y Carón* / Ed. por J. F. Montesinos. Madrid, 1929; *Cartas inéditas de Alonso de Valdés, sobre la Dieta de Augsburgo* / Ed. de G. Bagnatori // *Bulletin Hispanique*. Bordeaux, 1955. Vol. 57.

Лит.: *Bataillon M.* Alonso de Valdés, auteur du «Diálogo de Mercurio y Carón» // *Homenaje ofrecido a M. Pidal*. Madrid, 1925; *idem*. Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México; Buenos Aires, 1966; *Montesinos J. F.* Algunas notas sobre el Diálogo de Mercurio y Carón // *Revista de Filología Española*. 1929. Vol. 16; *idem*. Los hermanos Jan y Alfonso de Valdés // *Luminar*. 1945. Vol. 7. P. 61–80; *Donald D., Lázaro E.* Alfonso de Valdés y su época. Cuenca, 1983.

Н. В. Фомина

ВАЛЬДЭС [испан. Valdés] Хуан де (ок. 1498, Куэнка, Испания — июль 1541, Неаполь), религ. мыслитель, мистик. Изучал каноническое право и языки в ун-те Алькалы-де-Энареса, где познакомился с идеями христианского гуманизма. В 1524 г. поступил на службу к маркизу де Вильене; часто бывал при дворе имп. *Карла V*. В. испытал на себе влияние идей *Эразма Роттердамского*,





с к-рым состоял в переписке. Автор произведений: «Диалог о христианском учении» (*Diálogo de doctrina cristiana*. 1529), «Сто десять божественных рассуждений» (*CX divines considerations*. 1530), «Христианская азбука» (*Alfabeto cristiano*. 1545) и др. В своих сочинениях В. высказывал идеи, близкие к протестантизму, но в то же время никогда не выступал с открытым осуждением католич. Церкви. «Диалог о христианском учении» подвергся критике со стороны католич. духовенства, связывавшего деятельность В. с идеями мистического течения *алюмбрадов*, но инквизицией не было обнаружено в произведениях В. ничего, что могло бы расцениваться как ересь. Однако В. вынужден был уехать в Италию, некоторое время в Риме исполнял поручения папы *Климента VII*, а с 1534 г. обосновался в Неаполе. Там он собрал вокруг себя кружок единомышленников, куда вошли мн. знатные люди города, напр. герц. Джулия Гонзага (В. посвятил ей неск. своих произведений). Идеи В. рассматривались то как предреформационные, то как еретические. Последователи В., заподозренные в ереси, после его смерти преследовались инквизицией.

По учению В., человек не способен своими силами достичь восстановления и совершенства вследствие поврежденности его природы *первородным грехом* и обрести утраченный образ Божий, с к-рым он был создан (*Diálogo*. 9). Познавая эту неспособность, свою беспомощность, человек делает первый шаг к оправданию. Закон Божий, к-рый основан на любви Бога к Своему творению, дает возможность человеку познать бессилие, греховность, склонность к несправедным поступкам, приводя его т. о. к смирению; в то же время Бог всецело поддерживает человека и помогает ему через благодать в милосердии Своем (*Diálogo*. 36–37; *Alfabeto*. 22). Стержнем в учении об оправдании В. является концепция «добрых дел» человека и «заслуг» Христа в оправдании человека.

Совершенствование не означает, что человек должен придерживаться только внешне-нравственного поведения, или, по В., поведения «внешнего» человека, благочестиво соблюдающего церковные обряды, но также — поведения «внутреннего человека», человека духовного. По-

ведение духовного человека основывается на вере, надежде и любви. Эти 3 добродетели — стержень христ. жизни (*Diálogo*. 51); их единство создает «живую веру» (*Ibid.* 55).

Зная неск. языков, в т. ч. латынь, греч. и древнеевр., В. занимался переводами на кастильский (испан.) и итал. Самыми известными стали его комментированные переводы псалмов и Посланий ап. Павла. Популярность В. принес трактат «Диалог о языке» (*Diálogo de la lengua*. 1535), к-рый был написан в защиту народного кастильского языка. Трактат, являющийся не просто грамматикой, а апологией языка и наставлением по его применению, считается эталоном кастильского языка того времени, что вписывается в русло как испан. практики, так и общеевроп. теории XVI в.

Соч.: *El salterio traduzido del hebreo en romance castellano* / Ed. E. Böhmer. Bonn, 1880. Barcelona, 1983²; *El Evangelio según S. Mateo, declarado por J. de Valdés*. Madrid, 1880. Barcelona, 1986²; *Comentario o exposición sobre XLI psalmos de David* / Ed. E. Böhmer // *Revista cristiana*. 1882. T. 3. P. 152–155; *Comentario a los Salmos, escrito por J. de Valdés en el siglo XVI*. Madrid, 1885; *Diálogo de la lengua* / Ed. de J. F. Montesinos. Madrid, 1928. (*Clásicos Castellanos*; 86); *Alfabeto christiano*. Bari, 1938; *Dialogo de doctrina christiana*. México, 1964; *Las ciento y diet divinas consideraciones* / Ed. J. I. T. Idígoras. Salamanca, 1975; *Obras completas*. Madrid, 1997–2000. 2 vol.

Лит.: *González-Blanco A.* Juan de Valdés: El gran heresiarca español // *Estudio*. 1919. Vol. 27. P. 355–405; *Ricart D.* Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII. México, 1958; *Cione E.* Juan de Valdés: La sua vita e il suo pensiero religioso. Napoli, 1963; *Nieto J. C.* Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation. Geneva, 1970; *Firpo M.* Juan de Valdés e l'evangelismo italiano: Appunti e problemi di una ricerca in corsa // *Studi storici*. 1985. T. 26. P. 733–754; *idem.* The Italian Reformation and J. de Valdés // *Sixteenth Century J.* 1996. Vol. 27. P. 353–364.

Н. В. Фомина

ВАЛЬДРАДА [франц. *Waldrada*] (VI в.), св. (пам. зап. 27 июля). Первая аббатиса монастыря св. Петра (Сен-Пьер-о-Ноннен) в г. Меттис (ныне Мец, Франция), к-рый был основан ее отцом, герц. Элевтерием. Ежегодно 3 мая в Меце существует обычай открывать для почитания главу В.

Лит.: *Sausser E.* *Waldrada* // *BVKL*. Bd 13. Sp. 204.

ВАЛЬКЬИРИИ [древнеисл. — *valkuja*; букв. — выбирающая мертвых, убитых], в сканд. мифологии девы-

воительницы, подчиняющиеся *Одину*, к-рые по решению богов приносят победу или поражение в битве. В. уносят в *вальхаллу* павших героев (эйнхериев) и там прислуживают им. В «Речах Гримнира» («Старшая Эдда») дается список В., некоторые имена можно расшифровать: Хильд — битва, Херфьётур — путь войска, Хлэkk — шум битвы, Труд — сила, Христ — потрясающая, Мист — туманная; др. — Скеггьёльд, Скёгуль, Гель (Гейр), Гейрахёд (Гейрелуль), Рандгрид, Радгрид, Регинлейв, Сигдрив — полной расшифровке не поддаются. Существуют также небесные В., к-рые вместе с норнами составляют категорию низших жен. божеств — дис. В героических песнях «Старшей Эдды» В. приобретают черты женщин-богатырей (т. н. богатырок), а также становятся возлюбленными героев. Так, В. Сигдриву, в поздней традиции отождествляемую с героиней герм. эпоса «Песнь о нибелунгах» Брюнхильдой (Брунгильдой), Один погружает в сон и наказывает (она больше не сможет участвовать в битвах и должна будет выйти замуж) за то, что вопреки его воле она отдала победу в поединке конунгу Агнару, а не Хьяльм-Гуннару, к-рому пообещал ее Один.

Е. М. Мелетинский

ВАЛЬПУРГА [Вальбург, Гальбург; лат. *Walburga, Gualburgis*] (ок. 710–779), прп. (пам. зап. 25 февр., 1 мая), аббатиса Хайденхаймская. Дочь англосакса Рихарда, сестра святых *Виллибальда*, еп. Айхштеттского, и *Вунибальда* Хайденхаймского. Род. в Англии, воспитывалась в мон-ре Уимборн (Юж. Англия). Вместе со святыми *Любой* и *Феклой* была призвана родственниками содействовать св. *Бонифацию* (Винфриду) в проповеди Евангелия в Германии. Здесь В. сначала подвизалась под рук. св. Любы в мон-ре Бишофсхайм близ Могонциака (совр. Майнц), затем основала жен. общину в Хайденхайме (епископство Айхштетт), где уже был мон-рь, основанный Вунибальдом. После его смерти в 761 г. В. объединила под своим управлением жен. и муж. мон-ри, к-рые в это время стали центрами христианства в Германии.

В 870 г. Откар, еп. Айхштеттский, перенес мощи В. в свой кафедральный город, в выстроенный в его





Прп. Вальпурга.

Скульптура из мон-ря прп. Вальпурги в Айхштетте. Германия. XI в. (?)

честь мон-рь при ц. Св. Креста, где они были помещены в мавзолей. В 893 г. еп. Эрханбольд открыл мощи для всеобщего почитания.

В.— одна из самых почитаемых в Германии святых, части ее мощей находились как в Германии, так и за ее пределами. В 893 г. частица мощей была перенесена в жен. мон-рь Монхайм. В 1060 г. Аннон II, архиеп. Кёльнский, передал главу и жезл святой в мон-рь Вальберберг (Кёльнское архиеп-ство). Еще одна частица мощей оказалась в мон-ре Вальбург в Эльзасе (выстроен герц. Фридрихом II в 1074). Среди мест особого почитания В. в Германии: Ламберг близ г. Хам (еп-ство Регенсбург), Эренбург возле г. Форххайма (еп-ство Бамберг), Альфен и Вормбах (еп-ство Падерборн), Зандвайер (еп-ство Фрайбург) и Вальбургсберг возле Вешница (архиеп-ство Майнц).

В кон. IX в. часть мощей В. была перенесена в Фюрн (совр. Вёрне, Бельгия), откуда ее почитание распространилось во Фландрии и Сев. Франции. Одним из центров почитания В. был г. Антверпен. В Сев. Нидерландах мощи В. находились в графстве Гелдерн (совр. пров. Гелдерланд), в г. Тил, откуда в 1315 г. были перенесены в Арнем, Зютфен и Гронинген. Во Франции кор. Карл Лысый (875–877) построил часовню (ораториум) в честь В. при дворце в Аттиньи, вполсл. она была раз-

рушена норманнами; восстановлена на новом месте Гуго, гр. Шампани, ок. 1102 г. (совр. Сент-Вобур). От мощей В. в различных местах совершались чудеса и подавались исцеления (по сообщению Филиппа, еп. Айхштеттского, от мощей истекал елей).

Первое житие В. написано пресв. Вольфхардом из мон-ря Херриден (еп-ство Айхштетт) и состоит из 4 книг, в к-рых неск. глав посвящены жизни В.; большая часть произведения представляет собой повествование о ее посмертных чудесах. Второе житие написано Адельбольдом, еп. Утрехтским (1010–1027), в последних главах он повествует о чудесах, бывших от мощей В. в Тиле. Стихотворное житие написано неким Медибардом или Медингаудом. Жизнеописание В. включил в свое «Историческое предание» (Relatio historica) Альдеберт Хайденхаймский. Пятое житие было написано Филиппом, еп. Айхштеттским ок. 1306 г.

Праздник начала весны у древних германцев и по средневеков. нем. народным поверьям праздник ведьм («великий шабаш»), отмечавшийся в ночь на 1 мая, получил название Вальпургиевой ночи из-за совпадения с празднованием 1 мая памяти В.

Обычно В. изображается как аббатиса с посохом в одной руке и книгой в другой, иногда над ее головой появляется корона.

В правосл. слав. книжности обращение к В. с просьбой о заступничестве содержится (в форме «Вальпурга») в «Молитве на дьявола», авторство к-рой в последнее время предположительно приписывается св. *Мифодию*, архиеп. Моравскому (*Конзал В.* Старославянская молитва против дьявола. М., 2002. С. 77–79), а также (в искаженном виде «Карьпрогия») в «Молитве потребной всем святым и на всяк день» (*Соболевский А. И.* Мат-лы и исслед. в области слав. филологии // СБОРЯС. СПб., 1910. Т. 88. С. 39).

Ист.: Acta SS Febr. T. 3. P. 523; *Wolfgangus presbyter Hasenrietanus. Vita Sanctae Walburgis abbatisae Heidenheimensis in Germania* // PL. 129. Col. 866–867; *Adelboldi Vita Sanctae Walburgis* // PL. 140. Col. 1099–1102.

Лит.: *Bang-Kaup A.* Walburga // LTK. Bd. 10. Sp. 928.

Д. В. Зайцев, А. А. Турилов

ВАЛЬСАМОН ФЕОДОР, канонист — см. *Феодор IV Вальсамон*.

ВАЛЬТРУДА МОНССКАЯ

[Вальдетруда; древневерхненем. Waltrudis, Waldetrudis; франц. Waudru] († ок. 688), св. (пам. зап. 9 апр., 3 февр., в Монсе 12 авг., 2 нояб.). Происходила из рода Мервингов, дочь святых Вальберта и Бертиллы, жена св. *Винцентия Мадельгара*, мать святых Адельтруды, *Дентелина*, Ландерикуса и Мадельберты, сестра св. *Адельгунды*. После смерти мужа, по совету своего духовного наставника св. *Гислена*, основала в мест. Кастрилок (лат. Castrilocus; совр. Монс, Бельгия) мон-рь во имя Богоматери, вполсл. названный Сент-Водрю. О почитании В. М. известно с IX в., тогда же было написано ее житие. Мощи были явлены в 1250 г. и хранятся в Монсе. В. М. обычно изображается покрывающей мантией своих детей и протягивающей мужу распятие.

Ист.: Acta SS. Apr. T. 1. P. 828–832.

Лит.: *Brouete É.* Waldetrud // LTK. Bd. 10. Sp. 936.

Н. Е. Н.

ВАЛЬХАЛЛА [вальгалла, валгалла; древнеисл. valhöll — чертог убитых], в сканд. мифологии небесное жилище павших героев (эйххериев). В. принадлежит *Одину* и находится в Асгарде — селении-крепости богов-асов. Там храбрые воины пируют: пьют медовое молоко козы Хейдрун и едят мясо вепря Сэхримнира. Освещается В. не огнем, а блеском мечей. Как небесное царство для избранных оно относительно поздно выделилось из подземного царства мертвых (хель). В «Речах Гримнира» («Старшая Эдда») В. соотносится с Глядсхеймом («Жилищем радости»), а в «Младшей Эдде» жилище, в к-ром живут Один и «все люди достойные и праведные», называется Гимле («Защита от огня») или Вингольв («Обитель блаженства»).

Е. М. Мелетинский

ВАМБЕЖИЦЕ, место паломничества и поклонения Деве Марии — см. ст. *Альбendorf*.

ВАН, тур. вилайет, кафедра Ахтамарского католикоса Армении — см. *Ахтамар*.

ВАНАКАН ВАРДАПЕТ [арм. Վանական Վարդապետ; Ованнес Табушеци] (1181–1251), арм. историк, богослов, основатель хоранашатской



школы, церковный и политический деятель. Род. в провинции Тавуш, обл. Утик. Образование получил в мон-ре Нор-Гетик у *Мхитаря Юша*, учителя к-рого тоже звали Ованнес вардапет Тавушеци. Чтобы различать этих одноименных авторов, младшего Ованнеса Тавушеци принято называть В. В. Вернувшись по окончании обучения на родину, В. В. построил мон-рь Хоранашат в Тавуше, в к-ром основал б-ку (матенадаран) и школу. Будучи настоятелем этого мон-ря он воспитал мн. учеников, ставших выдающимися деятелями арм. культуры XIII в. (*Вардан Великий*, Григор Акнерци, Тэр Исраэл, *Киракос Гандзакец*, Маркос, Состенос и др.). В 1236 г. его деятельность была прервана вторжением монголо-татар. В. В. с учениками попал в плен и был освобожден через неск. месяцев благодаря выкупу, собранному жителями крепости Гаг. В том же году В. В. выкупил «плененное» в 1233 г. монголо-татарами рукописное Евангелие из его мон-ря (содержащее колофон с информацией о нем). Мнение ученого вардапета часто было решающим при обсуждении конфессиональных и др. важных вопросов. В. В. завещал похоронить себя на кладбище бедняков с вост. стороны мон-ря Хоранашат.

Научное наследие В. В. обширно и разнообразно: толкования на ВЗ и НЗ (самым объемным из этих комментариев является «Толкование на книгу Иова»), проповеди, энкомии, утерянный исторический труд, который, согласно его ученикам Вардану и Киракосу (для к-рых он, очевидно, служил источником), представлял собой историю Армении с древнейших времен до 1-й пол. XIII в. Важнейшим дошедшим до нас его произведением признана книга вопросов и ответов (эротематический сборник). В этой своеобразной энциклопедии истории арм. культуры до XIII в. вопросы и ответы представлены в сжатом, законспектированном виде, доступном и понятном образованному читателю того времени, но не всегда поддающемуся расшифровке в наст. время (не опубл.).

Соч. (на арм. яз.): Разъяснения молитв пророка Аввакума Ованнесом Ванаканом Вардапетом Тавушеци // Чрак. 1859. № 1. С. 147–151; № 4. С. 105–112; № 6. С. 195–199; № 7. С. 227–230; Слово, веруемое нашим народом // Книга Посланий. Тифлис, 1901. С. 533–535; Слово о Новом Годе, сказанное Ванаканом

Вардапетом / Публ. Л. Хачикян // Вестн. Матенадарана. 1941. № 1. С. 151–169; Причины главных («старших») постов // Эчмиадзин. 1959. № 6. С. 41–43; Из неопубл. произведений Ованнеса Ванакана Тавушеци / Сост. Л. М. Меликсет-Бек // Там же. С. 35–41.

Лит.: *Воскян А.* Ованнес Ванакан и его школа. Вена, 1922 (на арм. яз.); *Muyldermans J.* Note sur «Vanakan vardapetin asatseal ban hawatali azgis merum» // *Handes Amsoya*. 1925. Т. 39. Р. 462–463; *Ачарян Р.* Словарь армянских личных имен. Ереван, 1962. Т. 5. С. 35 (на арм. яз.); *Renoux C.* Vers le commentaire de Job d'Ephrem de Nisibe // *PdO*. 1975/76. Т. 6/7. Р. 63–68; *idem.* David K'obayrec'i ou Hésychius de Jérusalem dans la Chaîne sur Job de Jean Vanakan? // *Armenian Studies in memoriam H. Berbérian*. Lisbon, 1986. Р. 663–682; *АрмСЭ*. Т. 11. С. 266–267 (на арм. яз.).

М.-Э. С. Ширинян

ВАНАПРА́СТХА [араньяваси, ванаваши, ванастанхайи; санскр. *vānaprastha* — ушедший в лес], в инд. социально-религ. системе 4 ступеней биографического цикла (варнашрамадхарма) наименование человека, живущего в лесном отшельничестве (3-я ступень). Система разделения жизни на 4 ступени начала складываться в поздневедический период в текстах *Упанишад* (Чхандогья-упанишада. II 23.1; Джабала-упанишада. IV) и получила окончательное оформление в *индуизме* в лит-ре *смирити*.

Человек, достигший пожилого возраста, создавший семью и дождавшийся появления внуков — т. е. полностью реализовавший себя как домохозяин (грихастха — 2-я ступень), — должен был перейти к стадии В.: отрешиться от активной мирской жизни и удалиться в лес, чтобы предаваться религ. размышлениям и вести аскетический образ жизни. Инд. дидактическая лит-ра (дхармасутры Апастамбы, Васиш-ти, Артхашастра Каутильи и законы *Ману* (VI 1–32)) строго регламентирует жизнь лесных подвижников: им предписывается употреблять в пищу лишь дикорастущие плоды, корни и листья и не делать запасов продовольствия; они должны одеваться в грубую одежду — шкуры животных или древесную кору. Им не разрешается согреваться теплом очага в непогоду — они возжигают огонь только в ритуальных целях. Иные подвижники-В., уходя в лес, передают священный огонь на хранение сыновьям и становятся нирагнис (не имеющими огня), так что их ритуальная практика ограничивается омовениями и принесени-

ем бескровных растительных жертв (бали). Пребывание в стадии В. может длиться от 1 года до 12 лет. После завершения этой стадии человек, уже полностью отрехнувшись от мира, переходит в последнюю жизненную стадию — *санньясу*. Предпочтительным чтением для отшельнической стадии жизни считаются *араньяки*. Ряд авторитетных текстов индуизма допускает прохождение стадии В. только для *брахманов*; др. считают, что находиться в этой ашраме могут представители всех *варн*, кроме шудр. Большинство текстов не приветствует участие женщин в ашраме В., однако в эпосе и литературе *пуран* часто упоминаются случаи, когда жены уходили в лесное отшельничество вслед за мужьями. Как правило, отшельники жили уединенно, но иногда они создавали объединения — ванапрастха-ганы.

Варнашрамадхарма, система 4 стадий биографического цикла, являлась идеальной моделью, и далеко не все воплощали ее в своей жизни до конца, но совсем немногие отваживались расстаться с мирской жизнью, удалившись в лес после принятия суровых обетов. Такие люди воспринимались местными жителями как религ. учителя и почитались как святые. Ин-т В. зафиксирован античными историками: Мегасфен в описании Индии времен походов Александра Македонского рассказывает об отшельниках-аскетах, называя их «лесными жителями» (ὕλοβιοι; *Fragm. XLI*).

Ист.: Законы Ману (Манавадхармашастра) / Пер. С. Д. Эльмановича, испр. Г. Ф. Ильинича. М., 1992²; Упанишад / Пер. с санскр., исслед. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 2000². С. 299–300, 663.

Лит.: Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian / Transl. and ed. by J. W. McCrindle. Calcutta, 1877, 1960²; *Winternitz M.* Zur Lehre von den Asramas // *Beitr. z. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens: Festgabe H. Jacobi*. Bonn, 1926. S. 215–227; *Skurzak L.* Études sur l'origine de l'ascétisme indien. Wrocław, 1948; *Altekar A. S.* The Asrama System // Prof. Ghurye Felicitation: Vol. Iss. under the Auspices of Ghurye 60th Birthday Celebr. Com. / Comp. K. Kapadia. Bombay, 1954. P. 183–194; *Bhagat M. G.* Ancient Indian Asceticism. New Delhi, 1976; *Olivelle P.* The Asrama System: the History and Hermeneutics of a Religious Institution. N. Y.: Oxf., 1993.

А. А. Сорокина

ВАНДА́ЛЫ [лат. *Vandili, Vandali*; греч. *Ὀὐανδῆλοι, Βανδῖλοι*], восточногерм. племенной союз, создавший в эпоху Великого переселения наро-





дов гос-во в Сев. Африке. Приняли активное участие в процессе разрушения Зап. Римской империи, захватили и разграбили Рим (455); вандалские короли-ариане проводили гонения на христиан правосл. вероисповедания.

Миграция. Племена В., первоначально обитавшие в Скандинавии (в частности, на п-ове Ютландия), на рубеже II и I вв. до Р. Х. переселились на юж. побережье Балтийского м. В нач. христ. эры они занимали территории между реками Эльба и Висла, постепенно мигрируя к югу в направлении дунайского лимеса (укрепленных границ Римской империи); во время войны имп. Марка Аврелия против маркоманов и квадов (171–173) В. упоминаются на р. Тиса (территория совр. северо-востока Венгрии и Словакии). Существовали 2 основные группы В.: силинги и хасдинги (асдинги). Силинги переселились к верховьям Дуная и рейнскому лимесу, где были разгромлены вместе с бургундами имп. Пробом (278). Хасдинги, остановленные имп. Аврелианом при попытке вторжения в Паннонию (270), не смогли обосноваться в оставленной римлянами Дакии ввиду военного превосходства *готов* и заняли территорию к северу от Паннонии по соседству с сарматами и с частью аланских племен; в 335 г. имп. Константин Великий поселил хасдингов в Паннонии в качестве федератов империи. Однако вторжение гуннов вынудило их в кон. IV в. искать более безопасные места обитания. Поскольку привлекательное юж. направление было хорошо защищено римлянами, хасдинги, объединившись с аланами и группами гепидов и сарматов, направились в Галлию; вскоре к ним присоединились силинги и свевы (ветвь квадов); племенной союз возглавил Годагизил из рода хасдингов. Переход через Рейн оказался нелегким; причиной этому были не рим. легионы, к-рые в то время полководец Стилихон отвел на защиту Италии, а сопротивление франков. Прорвавшись в Галлию (406), В. и их союзники опустошали эту провинцию в течение 3 лет, после чего, воспользовавшись развернувшейся в Зап. империи борьбой за власть, направились в Испанию (409). В 411 г. имп. Гонорий пожаловал им статус федератов, признав их поселение на Пиренейском п-ове: силинги заняли

Бетику (Юж. Испания), аланы — Лузитанию (совр. Португалия) и обл. Нов. Карфагена (совр. Картахена в Вост. Испании), хасдинги вместе со свевами — Галисию (Сев.-Зап. Испания). Вскоре силинги и аланы были разбиты и частично уничтожены вестготами во главе с кор. Валией, к-рому император поручил «очистить» Испанию (416–418). После ухода вестготов на север уцелевшие силинги и аланы признали вождя хасдингов Гундериха в качестве «короля вандалов и аланов» (*rex Vandalorum et Alanorum*). Продвинувшись на юг, В. покорили почти всю Испанию и отвоевали у римлян важные порты на Средиземном м.— Гиспал (совр. Севилья) и Нов. Карфаген (425).

Крещение. О времени крещения В. не существует точных свидетельств. Считается, что они восприняли от вестготов арианство в процессе более или менее организованной миссионерской деятельности. Имеющиеся скудные данные историков по-разному толкуются в историографии: одни исследователи считают, что вестгот. миссионеры обратили в христианство В., когда те проживали в землях к северу от Дуная (кон. IV в.); др. утверждают, что ко времени перехода через Рейн В. в большей своей части были еще язычниками и к арианскому христианству приобщились уже на землях Зап. Римской империи (*Orosius. Historiae adversus paganos. VII 41. 7*). Достоверно известно лишь то, что окончательная христианизация В. произошла только во время их пребывания в Испании.

Королевство В. в Африке. При Гейзерихе. В 429 г. ок. 80 тыс. В., аланов и вестготов вторглись в Сев. Африку, воспользовавшись раздором между Бонифацием, наместником этой богатой рим. провинции, и имп. двором в Равенне. Вторжение, во главе к-рого стоял кор. Гейзерих (лат. *Geisericus*, греч. Γεῖσερῖχος; 428–477), сопровождалось массовыми убийствами, не щадили ни женщин, ни детей, ни стариков; не было пощады и священнослужителям, о чем свидетельствует блж. *Августин*, умерший во время осады В. Гиппона Регия (*Augustini Ep. 228; ср.: Possidii Vita Augustini, 28. 12–13*). Рим. армия, в состав к-рой входили местные войска, а также армия, посланная восточнорим. имп. *Феодосием II* (на Западе в то время полководец

Аэций отражал нападения вестготов и бургундов), не смогли дать отпор завоевателям. В 435 г. В. были вновь признаны в качестве федератов и получили земли в Африканском диоцезе (части провинций Проконсульская Африка, Нумидия и Ситифская Мавритания). Далеко идущие планы Гейзериха проявились впол., когда В. овладели юго-зап. Средиземноморьем. Воспользовавшись ослаблением Зап. империи, В. заняли Карфаген (19 окт. 439), пиратствовали на море и захватили Сицилию (442). Флот, присланный восточнорим. императором, не предпринимал активных действий против В. и вскоре был отозван для защиты вост. провинций. Зап. имп. *Валентиниан III* был вынужден заключить с Гейзерихом невыгодный мир (442), признав его независимым правителем важнейшей части североафрикан. территории (Проконсульская Африка, Бизацена, Вост. Нумидия; совр. Тунис и Вост. Алжир). В Риме был оставлен сын короля Гунерих, к-рый был помолвлен с дочерью императора Евдокией и вскоре вернулся в Карфаген. Когда в 455 г. Валентиниан был убит, а новый имп. Петроний Максим выдал Евдокию замуж за своего сына, Гейзерих выступил в поход на Рим. Во время возникшей паники Петроний был убит; папа св. *Лев I Великий* угрожал королю вандалов пощадить церкви и не допустить кровопролития; в течение 14 дней (2–16 июня 455) были разграблены богатые дворцы и языческие храмы Рима, захвачены знатные заложники. Во внешней политике Гейзерих достиг выдающихся успехов: Вандалское королевство постоянно одерживало победы над силами как Зап., так и Вост. империи, став сильнейшим гос-вом Средиземноморья. В 468 г. восточнорим. имп. Лев I организовал экспедицию во главе со своим шурином Василиском (1100 кораблей, ок. 100 тыс. чел.), к-рая при поддержке западнорим. армии должна была сокрушить гос-во В.; однако поход окончился бесславным поражением. Имп. *Зинон* в 476 г. официально признал Вандалское королевство, территория к-рого охватывала всю Сев. Африку (включая Триполитанию), Балеарские о-ва, Корсику, Сардинию и Сицилию.

В Африканской Церкви господство арианина Гейзериха было тяжелым испытанием для православных.





Преследования в той или иной степени не прекращались весь период: клир и видные миряне подвергались пыткам и претерпевали мученическую смерть; правосл. исповедание запрещалось, церковное имущество было захвачено арианами или разграблено. С захватом Карфагена преследования православных еще более усилились. Лишь в 454–457 гг. православным было позволено иметь епископа (Деограция). В конце правления по договору, заключенному с имп. Зиноном, Гейзерих вернул из ссылки священников и разрешил исповедовать правосл. веру. Существуют разные мнения по поводу роли Гейзериха в гонениях. Возможно, его религ. политика являлась скорее выражением антиимп. сепаратизма, нежели результатом религ. убеждений. Неясно, была ли эта политика результатом развития внешнеполитической ситуации или же «внутрицерковным делом», связанным не с позицией королевского двора, а с действиями набиравшего силу арианского духовенства.

При Гунерихе (Хунерих, Хунирик, 477 — осень 484). Старший сын Гейзериха; после взятия Рима женился на Евдокии, дочери Валентиниана III. После периода религ. терпимости по отношению к правосл. когда действовало соглашение с Зиномом (в 481 в Карфагене был даже поставлен митрополит), в 482 г. Гунерих по неясным причинам начал самое свирепое гонение против православных не только в истории Вандальского королевства, но и среди всех преследований со стороны завоевателей-ариан. Эдиктом от 20 мая 483 г. король назначил диспут епископов 2 партий, т. н. Карфагенский Собор, открывшийся 1 февр. 484 г. Правосл. сторону представляли митр. Карфагенский Евгений и ок. 460 африкан. епископов, их противников возглавлял арианский патр. Кирилл. Однако диалога не получилось, и вскоре королевским эдиктом было предписано применять к «омоусианам» (православным) те же законы, что и к еретикам. Им было повсеместно запрещено совершение религ. обрядов, были закрыты принадлежавшие им храмы и конфисковано церковное имущество, собственность правосл. духовенства перешла к арианам. Правосл. священники были отправлены в ссылку, запрещались рукополо-

жения, священнодействие и какие бы то ни было богословские споры. Все правосл. миряне, особенно занимавшие высокие посты, лишались своего юридического статуса, за исключением перешедших в арианство до 1 июня 484 г. Имеются многочисленные свидетельства преследований африкан. мучеников-христиан в гонения Гунериха. Среди королей-ариан В. он отличался особой жестокостью и фанатизмом.

При Гунтамунде (484–496). Внук Гейзериха, он прекратил преследование православных. В 487 г. еп. Евгению было позволено возвратиться из ссылки, в 494 г. разрешили вернуться и др. епископам, открыли церкви. Благожелательное отношение к Православию можно объяснить как характером короля, так и общим ослаблением власти в королевстве. Гунтамунд, не имевший таких значительных военных сил, как Гейзерих, отказался от договора с Одоакром и попытался отвоевать Сицилию (491), но потерпел поражение от остготов Теодориха. В это же время в Африке активизировались мавры.

При Тразамунде (Трасамунд, 496–523). Брат и преемник Гунтамунда, возобновил политику преследования православных, но на этот раз гонения касались прежде всего епископата: запрещалось замещение овдовевших кафедр, вновь избранные епископы были отправлены в ссылку на Сардинию. Король стремился присоединить православных к арианству мирным путем. Будучи хорошо образован, он собирался провести богословский диспут: с Сардинии был вызван еп. **Фульгенций Руспийский**, но то ли неуступчивость последнего в вопросах веры, то ли протесты арианского клира вынудили Тразамунда вновь отправить Фульгенция в ссылку. Религ. политику вандальского короля следует рассматривать в свете отношений с др. арианским правителем, остгот. кор. Теодорихом Великим (Тразамунд был женат на его сестре Амалафриде); в результате их союза мог возникнуть своего рода «арианский фронт» против К-поля и имп. **Юстина I** (518–537), проявлявшего интерес к положению православных в Африке. Возможность установления связи правосл. христиан с активизировавшимися мавританскими племенами также мог-

ла влиять на религ. политику Тразамунда.

При Гильдерихе (Хильдерик, 523–530). Сын Гунериха и Евдокии. Новый король, по материнской линии потомок рим. императоров, долгое время провел в К-поле, где, возможно, сблизился с буд. имп. Юстинианом, что повлияло на изменение политического курса Вандальского королевства. Нарушив клятву, данную при воцарении, Гильдерих возвратил правосл. священников из ссылки и разрешил замещение епископских кафедр. Правосл. Церковь была восстановлена и в имущественных правах. 5 февр. 525 г. в Карфагене состоялся общеофрикан. Собор под председательством нового митр. Бонифация с целью реорганизации африкан. Церкви. Против этих изменений в религ. политике выступила вдовствующая королева Амалафрида и готы из ее окружения. Гильдерих заточил королеву в темницу, где она скончалась. Теодорих, узнав о смерти сестры, начал готовить поход против В., но вскоре умер (526). После ряда побед над маврами племянник короля Гоамер потерпел от них сокрушительное поражение, что явилось причиной заговора знатных В., свергнувших короля и заключивших его в тюрьму.

При Гелимере (530–534). Король, вступивший на трон в результате переворота, вернулся к традиц. курсу как в религ., так и во внешней политике. Он не был признан законным королем имп. **Юстинианом I** (527–565), к-рый после заключения мира с персами (532) под предлогом защиты прав Гильдериха организовал экспедицию в Сев. Африку. Армия под командованием Велисария, воспользовавшись обстоятельствами, не без труда преодолела сопротивление Гелимера (успешного казнить Гильдериха) и захватила Карфаген (15 сент. 533); весной 534 г. Гелимер был захвачен в плен. Вандальское королевство было уничтожено, Сев. Африка вошла в состав Византийской империи. После подавления восстания Стодзы (30–40-е гг. VI в.) В. практически исчезли, наличие неск. солдат-вандалов в визант. войске — последнее свидетельство о некогда весьма многочисленном народе.

Ист.: *Dexippi Fragm.* 24 // FHG. T. 3; *Quodvultdeus. Livre des promesses et des predictions de Dieu* / Éd. R. Braun. P., 1964. 2 vol.; Opera





Quodvultdeo carthaginensi episcopo tributa. Turnhout, 1976. (CCSL; 60); *Victor de Vita.* Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regis Vandalorum. В., 1879. (MGH. AA; 3/1); *idem.* W., 1881. (CSEL; 7); *Victor of Vita.* History of the Vandal Persecution / Trad. J. Moorhead. Liverpool, 1992; *Fulgentius Ruspicus.* Psalmus contra Vandalos arrianos / Ed. A. Isola. Torino, 1983; *Procop.* Bella.

Лит.: *Gautier E. F.* Genséric roi des vandales. P., 1932; *Schmidt L.* Geschichte der Wandalen. Münch., 1942²; *Удальцова З. В.* Политика визант. правительства в Сев. Африке при Юстиниане // ВВ. 1953. Т. 6. С. 88–112; *Helbling H.* Goten und Vandalen. Zürich, 1953; *Courtois Ch.* Victor de Vita et son œuvre. Algiers, 1954; *idem.* Les vandales et l'Afrique. P., 1955; *Дулиженский Г. Г.* Сев. Африка в IV–VI вв. М., 1961; *Constanza S.* Vandali-Arriani e Romani-Cattolici nella «Historia persecutionis Africanae provinciae» di Vittore di Vita // Oikoumene: Studi paleocristiani in onore del Concilio Vaticano II. Catania, 1964. P. 223 f.; *Courcelle P.* Histoire littéraire des grandes invasions germaniques. P., 1964³; *Diesner H. J.* Das Vandalenreich: Aufstieg und Untergang. Stuttg. etc., 1966 (рус. пер.: *Диснер Г.-И.* Королевство вандалов: Взлет и падение. СПб., 2002); *Maier J.-L.* L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine. R.; Neuchâtel, 1973; *Bourgeois C.* Les vandales, le vandalisme et l'Afrique // Antiquités Africaines. 1980. Т. 16. P. 213–228; *Thompson E.* Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire. Madison, 1982; *Duval N.* Culte monarchique dans l'Afrique vandale // REAug. 1984. Т. 30. P. 26–73; *Clover F. M.* The Late Roman West and the Vandals. Norfolk, 1993; *Wileżyński M.* Zagraniczna i wewnetrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów. Kraków, 1994.

Д. Г. Мыршану

Частые передвижения и постоянное смешение с др. герм. и отчасти слав. племенами не позволяют археологически четко отделить культуру В. К древнейшим археологическим памятникам В. относят могильники в Ютландии и погребальные комплексы эпохи раннего железа в Силезии (I в. до Р. Х.). На территории рек Ср. и В. Одер и совр. Польши ряд ученых отождествлял с В. т. н. пшеворскую (западнослав.) культуру. Материалы рим. времени, найденные в этих районах, имеют много общего, особенно те, что относятся к обряду погребения (кремация останков в могилах без урн). Со 2-й пол. II в. следы культуры В. иногда находят к востоку от Судет, в Карпатах Вост. Словакии и в районах, заселенных даками (Семиградье), вплоть до границ Римской империи. Наивысший расцвет культуры В. переживает в IV в., когда богатейшие погребения знати появляются в Польше, в Закжуве, и в Вост. Словакии, в Островани (постепенный отказ от обряда кремации).

Раннее искусство В., как и др. герм. народов Балтии и Скандинавии, представлено в основном орнаментальной (в т. ч. «звериного» стиля), но сюжетно достаточно сложной декорацией и простыми символическими композициями с изображениями божеств в облике людей и животных. Важной чертой этого искусства была высокая степень его адаптации к новым реалиям в ходе перемещения в др. зоны контактов. Уже в раннюю эпоху это позволило заимствовать ряд мотивов с изделий из драгоценных металлов, поступающих к германцам в значительном количестве из Римской империи. В ювелирном искусстве отмечают сильные вост. элементы, проникавшие с юга Вост. Европы и даже из Ирана, — это и богатая цветовая гамма, включающая цветные эмали, и драгоценные камни и геммы, и различная разработка поверхности (филигрань, чернь, чеканка, гравировка и др.). Взаимопроникновение позднерим. и местных мотивов усилилось в эпоху Великого переселения народов, обогатившись с обращением В. в христианство новой иконографией и символикой. Повидимому, В. были свойственны общие для всех германцев на территориях Римской империи особенности архитектуры, такие как, напр., использование неконструктивной, орнаментальной обработки плоскости стен и др.; жилая архитектура, как показывает планировка поселений, усадеб и домов, сохраняла североевропейские черты, заметны попытки усвоить классическую традицию, огрубляя ее и делая более экспрессивной (что также отражено в развитии надгробных памятников).

Данные о присутствии В. в Испании, Италии и Римской Африке более всего выражены в слоях осады и разрушения городов, в почти повсеместном срытии крепостных стен и в кратком существовании жизни во мн. этих поселениях. Так, Лептис Магна к приходу византийцев был почти поглощен пустыней. Из письменных источников известно о большой тяге В. к имперской роскоши, об их стремлении накапливать и демонстрировать объекты искусства, захваченные у римлян. Но в немногих открытых местах захоронений обнаружены исключительно скромные погребения с изделиями из металла (украшения и оружие) в народном стиле, а также

стекло и керамика. С приходом в Сев. Африку византийцев (533) всякие следы культуры В. окончательно исчезают.

Лит.: *Salin B.* Die altgermanische Thierornamentik. Stockholm, 1904; *Eberg N.* The Occident and the Orient in the Art of the 7th Cent. Stockholm, 1943–1947. 3 vol.; *Holmqvist W.* Germanic Art during the First Millennium A. D. Stockholm, 1955; *The Dark Ages: The Making of European Civilisation* / Ed. D. Talbot Rice. L., 1965; *Anker P.* The Art of Scandinavia. L., 1970. Vol. 1; *Bóna I.* The Dawn of the Dark Ages: The Gepids and the Lombards in the Carpathian Basin. Bdpst, 1976; *Haseloff G.* Die germanische Thierornamentik der Völkerwanderungszeit. В., 1981; *Durlhat M.* Des barbares à l'an mil. P., 1985; *Канталева Т. П.* Искусство стран Магриба: Древний мир. М., 1980. С. 281–283.

Л. А. Беляев

ВАНДАЛЬБЭРТ ПРЮМСКИЙ [лат. Wandalbertus Prumensis] (813–ок. 870), монах-бенедиктинец, церковный писатель, агиограф. Род., вероятно, во Франции. Ок. 839 г., будучи уже монахом монарх-ря Прюм (Айфель, Зап. Германия), по поручению аббата Маркварда переработал Житие св. Гоара, дополнив его рассказом о чудесах святого. Житие завершается повествованием о перенесении из Рима в Прюм, в базилику в честь св. Гоара, в 844 г. мощей святых *Хрисанфа* и *Дариш*. В 848 г. В. П. составил стихотворный мартиролог, к-рый опирался на более ранние мартирологи, в частности на свод *Беды Достопочтенного*. К мартирологу примыкает поэма, своего рода сельскохозяйственный календарь, где в соответствии с годовым циклом и знаками зодиака описывается порядок сезонных работ и промыслов. Б. П. также автор комментария к 1-й гл. кн. Бытие.

Соч.: *Martyrologium* // PL. 121. Col. 577–624; *De duodecim mensium nominibus signis aerisque qualitatibus* // Ibid. Col. 625–632; *De creatione mundi* // Ibid. Col. 635–640; *Vita St. Goaris* // Ibid. Col. 639–675; *Валафрид Страбон.* Садик. *Вандальберт Прюмский.* О названиях, знаках Зодиака и климатических свойствах двенадцати месяцев. *Марбод Ренский.* Лапидарий / Ред. Ю. Ф. Шульц. М., 2000. (Лит. памятники).

Н. Е. Н.

ВАНДЖИНА — см. ст. *Религиозные верования австралийских аборигенов.*

ВАНДРЕГИЗИЛЬ [лат. Vandregesilius; франц. Wandrille, Vandrille] (ок. 600–668), св. (пам. зап. 22 июля), аббат Фонтенеля. Род. близ г. Веродун (совр. Верден) в знатной





франк. семье, родственной майордому Пипину I Ланденскому. Занимал должность «графа дворца» (comes palatii) при дворе кор. Австразии *Дагоберта I*. Вступил в мон-рь Монфокон, где подвизался под рук. св. *Бальдериха*, затем 5 лет жил отшельником в деревянной хижине в Сент-Юрсан близ гор Юра. Позднее перешел в мон-рь *Боббио*, где суровый устав давал возможность вести более аскетичный образ жизни. После паломничества в Рим в 637 г. В. поселился в мон-ре Роменмотье. Рукоположенный во священника св. Авдемом Ротомагским, В. основал в 649 г. аббатство Фонтенель и открыл при мон-ре школу. После смерти В. аббатством руководил его ученик св. *Ансберт*. Мощи В. и *Ансберта* в 704 г. были перенесены в Фонтенель свт. *Багном*.

Ист.: Vita Wandregisilii // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 13–21; Acta SS. Jul. T. 5. P. 253–302.
Лит.: Blum O. J. Wandrille // NCE. T. 14. P. 795.

К. Жуньеви

ВАНЕЯ [евр. בניָה, *bēnāyā*; בניָה, *bēnāyāhū*], сын свящ. *Иодая* (Иодая) из Кавцеила в Юж. Иудее (2 Цар 23. 20); один из «тридцати храбрых» царя *Давида* (2 Цар 23. 20–23; 1 Пар 11. 22–25). Он был начальником царских телохранителей (2 Цар 8. 18; 20. 23), а также возглавлял 3-е отд-ние в войске Давида (1 Пар 27. 5–6). Остался верен царю Давиду во время восстания *Авессалома* (2 Цар 15. 18). Во время заговора *Адоии* В. вместе со свящ. *Садоком* и прор. *Нафаном* получил приказ от Давида помазать на царство его сына *Соломона* (3 Цар 1), к-рому и служил после смерти Давида. По его приказу В. казнил *Адоию*, *Иоава* и *Семя* (3 Цар 2. 25, 29–34, 46). Был назначен главным военачальником вместо *Иоава* (3 Цар 2. 35).

ВАНІНГ [лат. Vaningus; франц. Waneng, Vaneng] († ок. 688, мон-рь Фенан), св. (пам. зап. 9 янв.). В юности начал светскую карьеру, управлял обл. Калетов (Civitas Caletorum — ныне географическая обл. Ко, Франция), занимал видное положение при дворе королевы *Батхильды*, был наставником и другом буд. кор. Нейстрии *Хлотаря III*. Впосл., оставив двор, присоединился к св. *Вандрегизиллю* и помог ему в строительстве аббатства Фонтенель. Позднее основал мон-рь *Фекан*, где был аббатом.

Ист.: Acta SS. Jan. T. 1. P. 90–94.
Лит.: Daoust J. Fecamp // DHGE. T. 16. Col. 793; Starlings M. J. Waningus // NCE. T. 14. P. 79.

К. Жуньеви

ВАНСКОЕ ЧЕТВЕРОВАНГЕЛИЕ (Кекел. А–1335), иллюминированная рукопись XII–XIII вв.; выполнена на пергамене (размер 29×21; 274 л.) письмом нусхури в 2 столбца. Редакция текста принадлежит прп. *Георгию Святогорцу* (1009–1065). В XIV–XV вв. В. Ч. хранилось в Шоратском мон-ре св. Георгия (Месхети), в XVIII в. — в ц. Архангела с. Вани (Имеретия, пров. в Зап. Грузии), в XIX в. — в Гелатском мон-ре, откуда В. Беридзе доставил его в музей при Сионском соборе в Тбилиси, в наст. время хранится в Ин-те рукописей им. К. Кекелидзе АН Грузии.

На л. 272v сохранилась надпись, выполненная переписчиком Иоанном письмом мхедрули, характерным для более позднего периода, сообщающая о том, что В. Ч. было переписано им в К-поле по заказу царицы Тамары (названа переписчиком святой) в груз. монастыре Романа, расположенном вблизи К-поля. Ниже, на том же листе, следует приписка на греч. языке, свидетельствующая, что рукопись украсил мастер Михаил Коресский.

Рукопись богато украшена таблицами канонов (3г–4в), заставками (5г, 10г, 79г, 82г, 127г, 131г, 209г, 211г), миниатюрами, занимающими целый лист, с изображениями 4 евангелистов (9г, 81г, 131г, 210 v), епископов Евсевия Кесарийского и Карпиана (2г). На титульном листе изображен в центре Христос, к-рый благословляет стоящих по сторонам евангелистов. В верхней части двухъярусных, заключенных в единую орнаментальную раму миниатюр с изображением каждого из евангелистов представлена одна из сцен двенадцатых праздников: над Матфеем — «Рождество Христово», над Марком — «Крещение», над Лукой — «Благовещение», над Иоанном — «Сошествие во ад». Т. о., первые 3 сцены праздников иллюстрируют начало евангельского текста, последняя завершает цикл сюжетов, представляющих земную жизнь Христа. Евангелисты изображены сидящими за столиками, епископы Карпиан и Евсевий — со свитками в руках. Текст каждой главы В. Ч. начинается зооморфическим инициалом.

Над столбцами и на базах 4 канонов помещены символические изображения 12 месяцев года.

Миниатюры и декоративные украшения выполнены на высоком профессиональном уровне. Живописная техника многослойная и напоминает образцы, сделанные в эмали, краски густые и непрозрачные. По технике живописи, манере исполнения, характеру орнамента рукопись во многом сходна с греч. рукописями того же периода (напр., греч. Четвероглавы — ГИМ. Греч. 518, 519).

Деревянный переплет В. Ч. обтянут узорчатой тканью. По мнению Н. П. Кондакова и Е. С. Такайшвили, В. Ч. первоначально имело чеканный оклад с композициями «Распятия» (на лицевой стороне), «Сошествия во ад» (на оборотной) и поясными изображениями 4 евангелистов (на корешке), несохранившийся оклад XVII в. был создан по заказу семьи Чиджавадзе.

Лит.: Кондаков Н. П., Бакрадзе Д. Описание памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии. СПб., 1890. С. 47–50; Такайшвили Е. С. Церковь в Вани, в Имеретии и ее древности: Ванское Четвероевангелие // ИИАН. 1917. Т. 2. С. 94–108; საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (კოლექცია). ტ. 4 // თბილისი, 1954. С. 407–410; გერძოცე ძველი ქართველი ოსტატები. თბილისი, 1967. С. 123–124; *Амиранашвили III*. Грузинская миниатюра. М., 1966. С. 22; *მკვათრიანი ვლ. ვანის ოთხთავის დეკორატიული მორთულობა*, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე. Т. 2. თბილისი, 1960. С. 135–144; *ყაუხჩი-შვილი თ. ზოგი ქართული ხელნაწერის ბერძნული მიხაწერები* // «მომომხილველი». თბილისი, 1951. Т. 2. С. 455.

Е. М. Мачавариани

ВАНСЛЕБ [франц. Vansleb; нем. Wansleben] Иоганн Микаэль (1635–1679), нем. ориенталист. После углубленного изучения эфиоп. и араб. языков в 1664–1665 гг. прибыл в Египет с намерением предпринять путешествие по Эфиопии, но копт. патриарх Матфей IV (102-й патриарх кафедры св. Марка (1648–1675)) отсоветовал ему делать это. Затем В. отправился в Рим, принял католичество и вступил в орден доминиканцев. Он получил заказ на приобретение вост. рукописей для Парижской королевской библиотеки. С этой целью прибыл в Египет, где оставался с июня 1672 по окт. 1673 г. Он посетил *Белый мон-рь* и *мон-рь св. Антония*. В., сопровождавшему епископа Асьюта в его пас-





тырской поездке, первому из европейцев удалось побывать в самых юж. районах Египта и наблюдать там жизнь христиан-коптов — многое из того, что он увидел, В. описал в отчете, к-рый вышел в Париже в 1677 г. Затем В. посетил Стамбул, где написал «Историю Александрийской Церкви», содержащую краткий очерк иерархии Коптской Церкви, ее обычаев, богословия, литургики и канонического права, с приложением списков копт. патриархов и арабоязычных копт. авторов, с перечислением их сочинений. В 1676 г. он вернулся во Францию, где был обвинен заказчиком в том, что затянул свое пребывание в Турции и не пытался проникнуть в Эфиопию.

Способности В. находить и приобретать рукописи, имеющие большую научную ценность, выдвинули его в первый ряд исследователей и путешественников, к-рые познакомили Зап. Европу с христ. Египтом. Среди 355 кодексов, приобретенных им в Египте, были трактаты *Абу-ль-Бараката*, «История патриархов египетской Церкви», «Церкви и монастыри Египта и соседних стран». Эти рукописи составили основу для сравнительных лексиконов копт. слов и их араб. эквивалентов, исследований по копт. каноническому праву и литургики.

Соч.: *Conspectus operum Aethiopicorum*. P. 1671; *Histoire de l'église d'Alexandrie*. P. 1677; *Nouvelle Relation en forme de journal d'un voyage fait en Égypte en 1672 et 1673*. P. 1677. Лит.: *Pougeois A. Vie et voyages de Vansleb, savant orientaliste et voyageur: Sa vie, sa disgrâce, ses œuvres*. P. 1869; *Omont H. Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*. P. 1902. P. 54–174, 883–951; *Carre J.-M. Voyageurs et écrivains français en Égypte*. Cairo, 1956. Vol. 1. P. 29–36; *Martin M. Note sur la communauté copte entre 1650 et 1850 // Annales islamologiques*. 1982. Vol. 18. P. 193–215.

А. А. Войтенко

ВАНУАТУ [Республика Вануату; англ. The Republic of Vanuatu], гос-во в юго-зап. части Тихого океана. Территория: 12 190 кв. км. Столица Порт-Вила (34 тыс. чел.) — крупнейший город страны, находится на о-ве Эфате. Гос. языки: бислама, англ. и франц. **География.** В. занимает архипелаг Нов. Гебриды и группы о-вов Банкс и Торрес (более 80 гористых островов вулканического происхождения), наиболее крупными из к-рых являются Эспириту-Санто, Малекула, Маэво, Эфа-

те, Танна, Эрроманго. Протяженность островной цепочки с севера на юг 800 км; общая протяженность береговой линии 2528 км. Самая высокая точка — гора Табвемасана (1879 м), находится на о-ве Эспириту-Санто. Климат В. экваториальный. Среднегодовое количество осадков 2–3 тыс. мм (на юж. островах ок. 1 тыс. мм). На севере горы покрыты тропическими лесами, южнее преобладают хвойные леса, а на юге — саванны. Почти на всех островах (за исключением Амбрим и Танна) есть горные реки. Почвы красноземные. На о-ве Эфате разрабатываются залежи марганца, на о-вах Малекула и Эспириту-Санто — месторождения алмазов, золота и серебра. **Население:** 196 тыс. чел. (2002), более 90% — меланезийцы ни-вануату (народы: эфате, ндуиндуи, апма, сев. танна, ленакел, большие намба, анейтьюм), говорящие более чем на 100 языках; 4% составляют французы. Также на В. проживают полинезийцы, китайцы, вьетнамцы и англичане. **Государственное устройство.** Конституция, принятая 30 июля 1980 г., провозгласила В. парламентской республикой. Глава государства — президент, избирается парламентом на 5 лет. Законодательная власть принадлежит однопалатному парламенту — Национальному Собранию (52 члена), к-рый избирается на 4 года всеобщим голосованием (возрастной ценз — 18 лет). Исполнительная власть осуществляется правительством во главе с премьер-министром (избирается парламентом из числа депутатов); премьер-министр назначает кабинет министров из числа депутатов парламента. Во главе судебной системы — Верховный суд. Президент назначает председателя Верховного суда после консультации с премьер-министром и лидером оппозиции, еще трое судий назначаются по рекомендации Юридической комиссии.

Религия. Ок. 77% населения В. — христиане; древние меланезийские культы исповедуют ок. 8%; синкретические карго культы Дж. Фрума — ок. 15%. **Римско-католическая Церковь.** Хотя первые католич. миссионеры прибыли на остров Эрроманго еще в 1839 г., но систематическая евангелизация началась лишь в 1887 г. В 1901 г. была основана префектура, в 1904 г. она была преобразована в апостолическое

вик-ство. Первый священник из числа коренного населения В. был рукоположен в 1955 г. Католики доминируют среди населения о-вов Вао, Вала и Атчин, а также присутствуют на всех др. крупных островах (15%). Еп-ство Порт-Вила входит в состав архиеп-ства Нумеа и Нов. Каледония. **Протестантские церкви, деноминации и секты.** Первые протестант. миссионеры, представители Лондонского миссионерского об-ва во главе с Дж. Уильямсом, высадились на о-в Эрроманго в 1839 г. Вскоре после прибытия они были убиты и съедены одним из местных племен. Миссионерское об-во, оправившись от потрясения, решило изменить тактику и подготовило за 10 лет миссионеров-полинезийцев, к-рые должны были проложить дорогу европейцам. В 1845 г. на о-ве Эфате появились неск. миссионеров, выходцев с о-вов Самоа, однако их постигла та же участь, что и европейцев. Позднее европейцам все же удалось создать на В. стационарные миссии. В 1848 г. туда прибыли англикане и сконцентрировали свои усилия на сев. о-вах Банкс и Торрес, где они доминируют и сегодня, а также на о-вах Аоба, Маэво и Пентекост (15%). Диоцез Вануату входит в состав Церкви Меланезии и является членом *Англиканского содружества*. Первые пресвитерианские миссионеры прибыли из Нов. Шотландии (совр. Канада) в 1848 г., позднее появились их братья по вере из Великобритании, Австралии и Нов. Зеландии. В наст. время пресвитериане являются крупнейшей христ. конфессией В. (ок. 37%), но их присутствие на разных островах неравномерно, напр., на о-вах Танна, Анива, Атчин, Вао, Вала они крайне немногочисленны. В 1903 г. в результате деятельности Миссии Церквей Христа Австралии была создана Церковь Христа на В., к-рая имеет наибольшее количество последователей на о-вах Аоба, Маэво, Пентекост (ок. 4%); Апостольская австралийская церковь основала свою миссию в 1945 г. и присутствует в основном на о-вах Аоба, Эспириту-Санто и Мало. *Ассамблеи Бога* появились в 1967 г. вместе с пастором с о-вов Фиджи. Существует также Свободная церковь (*Eglise Libre*), франц. протестант. церковь, к-рую создала группа, отколовшаяся от Евангелической церкви Нов. Каледонии. На островах действуют





общины адвентистов седьмого дня (с 1912), к-рые объединяют почти половину населения островов Аоре, Атчин и Бунинга (6,2%), свидетели Иеговы (с 1933), которые до сих пор крайне немногочисленны (ок. 380 чел.), и *мормоны* (ок. 600 чел.).

Особенностью религ. жизни В. являются т. н. культы карго Джона Фрума. Движение «карго» возникло среди пресвитериан о-ва Танна в 1935 г. и особенно распространилось после появления на В. амер. войск во время второй мировой войны, т. е. с появлением самолетов, привозивших на острова все необходимое. Основной фигурой культа является его мистический основатель Дж. Фрум (англ. *froom*/*broom* — метла), к-рый, по учению секты, прилетит на самолете, «выметет» с В. «белых» и сделает с помощью «карго» богатыми всех местных жителей, к-рым никогда уже не нужно будет работать. Отправление культа происходит перед деревянной фигурой Дж. Фрума, крестами и деталями (напр. пропеллером или крылом) самолета, выкрашенными в красный цвет. Приверженцы культа в основном делятся на 2 направления: первые порывают все связи с местными христ. церквями, но при этом сохраняют элементы христианства в учении и культе; вторые на практике возрождают древние меланезийские культы, привнося в них христ. символику.

История. В 1606 г. П. Ф. де Кирос, португ. лейтенант, находившийся на службе у испан. короны, впервые высадился на одном из о-вов, дав ему имя *Australia del Espiritu Santo* (Эспириту-Санто). В состав экспедиции (всего ок. 140 чел. на 3 кораблях) входили не только моряки и солдаты, но и неск. монахов, к-рые должны были обращать в христианство население вновь открытых земель. Кирос основал на острове колонию Новый Иерусалим, а реку, протекавшую рядом, назвал Иорданом; затем, ко всеобщему неудовольствию, он провозгласил себя королем, но 54 дня спустя из-за проблем не только с воинственным местным населением, к-рое оказывало жесткое сопротивление испанцам, но и со своими людьми вынужден был вернуться в Испанию. Следующим на В. появился француз Л. А. де Бугенвиль, к-рый в 1766 г. дал название о-вам Маэво, Пентекост, Амбрим и Малекула, а затем, побывав

на Эспириту-Санто, опроверг утверждения Кироса о том, что тот обнаружил новый континент. В 1774 г. на одном из островов высадился англ. мореплаватель Дж. Кук и занялся более подробным исследованием как острова, так и архипелага в целом. Он собирал образцы горных пород, древесины, изучал фауну и флору, наблюдал за местным населением, среди к-рого заметил большое разнообразие племен и типов внешности. Кук дал архипелагу название Нов. Гебриды, к-рое и сохранялось за В. до 1980 г. из-за сходства их горного рельефа с Гебридскими о-вами в Атлантическом океане. После Кука острова пытались исследовать Ж. Ф. Лаперуз (1786), судьба которого была трагична, и Ж. С. С. Дюман-Дюрвиль (1825), к-рый не высаживался на островах и благополучно вернулся назад. В 1825 г. на о-ве Эрроманго в поисках сандалового дерева появился ирландец Дж. Диллон, а вслед за ним и др. англ. и франц. купцы. Однако вскоре запасы сандалового дерева закончились, и мн. торговцы стали вывозить абorigенов ни-вануату на плантации сахарного тростника в Квинсленд (Австралия) и на о-ва Фиджи, а также на шахты в Нов. Каледонию. Протесты миссионеров против вывоза островитян «на заработки», где они превращались по сути в рабов и уже не возвращались назад, привели к ратификации в Британском парламенте «Билля о защите жителей тихоокеанских островов» (1872). Но население архипелага в результате завезенных европейцами болезней, войн между различными племенами, работорговли и просто истребления сократилось с 1 млн (1600) до 45 тыс. чел. (1935). В 1886 г. была подготовлена, а с 1887 г. вступила в силу конвенция о совместном владении Великобританией и Францией Нов. Гебридами. В 1906 г. это владение было преобразовано в кондоминиум; в 1922 г. была ратифицирована конвенция, в к-рой уточнялись условия взаимного влияния и управления Нов. Гебридами. Оно осуществлялось через резидент-комиссаров, возглавлявших национальные администрации и подчинявшихся соответственно франц. верховному комиссару Нов. Каледонии или брит. верховному комиссару зап. части Тихого океана. Для управления жизнью коренного населения были созданы (но без учас-

тия представителей ни-вануату) объединенная администрация во главе с 2 резидент-комиссарами и объединенный суд. В 1957 г. в результате народных волнений был образован Консультативный совет во главе с резидент-комиссарами, в к-рый входили представители франц., брит. и ни-вануату (по 4 чел. от каждой группы) населения; позднее совет был преобразован в Представительную ассамблею. В дек. 1978 г. на заседании Ассамблеи был вынесен вотум недоверия офиц. правительству, и вскоре было сформировано правительство национального единства. В 1980 г. Палата лордов Великобритании одобрила законопроект о предоставлении Нов. Гебридам независимости; Франция высказалась против, но тем не менее 4 июля 1980 г. на Нов. Гебридах состоялись первые президентские выборы, в результате к-рых президентом стал А. Сокаман, 30 июля того же года была провозглашена независимая Республика Вануату.

Законодательство по вопросам религии. В 1906 г. британско-франц. кондоминиум провозгласил свободное отправление всех религ. культов. В преамбуле Конституции, принятой в 1980 г., говорится: «Мы... провозглашаем установление единой и свободной Республики Вануату, опирающейся на традиционные меланезийские ценности, веру в Бога и христианские принципы». Гл. 2 ч. 1 гарантирует каждому гражданину (и негражданину) страны право на свободу совести и религ. собраний.

ВАНЫ [древнеисл. *vanir*], в сканд. мифологии божества плодородия, к-рые владеют даром пророчества и колдовством (т. н. сейдром); им приписываются также кровосмесительные связи между братьями и сестрами. К числу В. относятся гл. обр. Ньёрд и его дети, Фрейр и Фрейя. Место их обитания называется Ваннахейм («Младшая Эдда»). В противоположность др. божествам — асам; об их противостоянии рассказывается в мифе о т. н. первой войне, к-рая положила конец «золотому веку» (см. «Старшая Эдда», «Младшая Эдда», «Сага об Инглингах»). Война закончилась миром и обменом заложниками (асы взяли В. Ньёрда, Фрейра и Квасира, а В. — асов Хёнира и Мимира). В «Младшей Эдде» упоминание о первой



войне служит введением в историю добывания т. н. меда поэзии.

Е. М. Мелетинский

ВАР [греч. Βάρως] (V в.), прп. (пам. греч. 16 мая). Жил в царствование визант. имп. *Зинона*. Происходил из Египта, однако подвизался в окрестностях К-поля в одно время с преподобными *Равулой* и *Потапием*. Основал мон-рь Пётра, посвященный *Иоанну Крестителю*. Эта обитель, бывшая сначала муж., а впосл. ставшая жен., просуществовала долгое время. Ее монахом, а затем архимандритом был *Иоанн Мавропод*, впосл. митр. Евхитский (XI в.). До наст. времени дошло его похвальное слово (ВНГ, N 212), основанное на несохранившемся древнем житии святого, изд. А. *Пападопуло-Керамевсом*. Согласно энкомии Иоанна Мавропода, В. основал обитель на месте заброшенной часовни во имя Иоанна Предтечи. Император, узнав об этом, отправился посмотреть на новую постройку. В. хотел воздать императору надлежащие почести, но у него не было даже кадила, чтобы воскурить фимиам при встрече с ним. Тогда В. положил горящие угли в складки своей одежды, заменив т. о. кадило, одежда же осталась неповрежденной. Впечатленный этим чудом, император отдал в собственность В. земли вокруг новой церкви.

Упомянутый иногда мон-рь В. (тоу Βάρω) скорее всего является тем же самым основанным В. монастырем во имя Иоанна Крестителя Пётра.

Память В. отмечена в сводном «Византийском Эортологиионе» (1896), составленном М. Гедеоном, но не включена в календари, используемые ныне в греч. Церквах.

Ист.: ВНГ, N 212; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη // 'Ανεκδότα ελληνικά. Κωνσταντινούπολις, 1884. Σ. 38–45; Γεδεών. 'Εορτολόγιον. Σ. 217.*

Лит.: ОНЕ. Т. 3. Σ. 608; *Janin. Églises et monastères. P. 56, 421–429; Σαφρόνιος (Εύστρατιάδης). 'Αγιολόγιον. Σ. 69.*

О. Н. Заец

ВАРÁВВА [греч. Βαραββᾶς], преступник, избранный толпой по наущению священников вместо Иисуса Христа, когда *Понтий Пилат* предложил освободить одного из узников по случаю праздника Пасхи. Хотя точная этимология имени остается предметом споров, большинство толкователей склонны

считать имя Варавва греч. вариантом араб. патронимического имени **בַּר אַבְבָּי** — сын аввы (отца) либо сын Аввы, если араб. **אַבְבָּי** понимать как личное имя (*Abrahams. 1924. P. 201–202*). Др. полагают, что В. был сыном известного раввина, поскольку слово «авва» часто использовалось при обращении к уважаемым учителям и раввинам. В некоторых лат. рукописях встречается написание имени Варавва с удвоенным «р», это дает основание для предположения, что это имя произошло от имени Бар Рабба(н) — сын учителя (*Wilkins. P. 607*).

В нек-рых поздних греч. рукописях Евангелия от Матфея (27. 16–17) В. назван «Иисус Варавва» (f¹ и нек-рые др.). Ориген отмечает, что в его время (ок. 240 г. по Р. X.) большинство рукописей содержали именно такую форму имени. Мн. совр. исследователи также признают, что первична именно эта полная форма имени «Варавва», позднее она была заменена переписчиками на более краткую, чтобы не прилагать личного имени Иисуса Христа к В. (*Metzger B. Textual Comment. to the Greek New Testament. Stuttg., 1975. P. 67–68*). Т. о., в Евангелии от Матфея противопоставляются 2 лица, носивших одно имя — Иисус: Пилат предлагает толпе сделать выбор между Иисусом, сыном Аввы, и Иисусом, названным Мессией (*Albright, Mann. Matthew. P. 343–344*).

Отсутствие внебиблейских свидетельств о традиции пасхальной амнистии дало основание нек-рым исследователям утверждать, что рассказ об освобождении узника не имеет под собой исторического основания и создан самими евангелистами в апологетических целях (*H. Rigg; H. Maccoby; S. Davies*). Однако источники содержат достаточно много примеров того, что на основании народного решения, и именно в вост. части империи, арестованные могли быть освобождены во время языческих праздников (*Merkel. S. 309. Anm. 1–4; Merrit. P. 53–68; Colin J. Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires. Brux., 1965. P. 109–152*), так что такое освобождение и в праздник Пасхи представляется вполне достоверным.

Лит.: *Merkel J. Die Begnadigung am Passahfeste // ZNW. 1905. Bd. 6. S. 293–316; Abrahams I. Barabbas // Studies in Pharisaism and the Gospels. Ser. 2. N. Y., 1924, 1967. P. 201–*

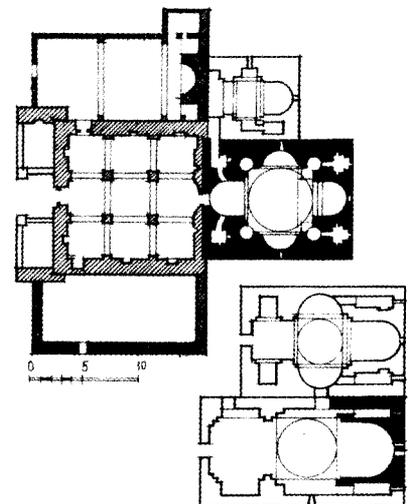
202; Rigg H. A. Barabbas // JBL. 1945. Vol. 64. P. 417–456; Maccoby H. Z. Jesus and Barabbas // NTS. 1970. Vol. 16. P. 55–60; Davies S. L. Who Is Called Bar Abbas? // Ibid. 1980. Vol. 27. P. 260–262; Albright W. F., Mann C. S. Matthew: Introd., Transl. and Notes. Garden City, 1984. (The Anchor Bible; 26); Horsley R. A., Hanson J. S. Bandits, Prophets, and Messiahs. Minneapolis, 1985; Merritt R. L. Jesus Barabbas and the Paschal Pardon // JBL. 1985. Vol. 104. P. 57–68; Wilkins M. J. Barabbas // ABD. Vol. 1. P. 607; Rilliet F. Barabbas: Quel père, quel fils? // Figures du Nouveau Testament chez les Pères. Strasbourg, 1991. P. 209–223. (Cah. de Biblia patristica; 3).

Ю. Г. В.

ВАРАГАВÁНК [арм. Վարագավանք], монастырский комплекс, расположенный к юго-востоку от г. Ван (обл. Рштуник, пров. Васпуракан, ныне на территории Турции). Состоит из Верхнего В. (на высоком юж. склоне горы Вараг) и Нижнего В. (у ее зап. подножия). Основан в 653 г. отшельниками, жившими на горе Вараг, после обретения части Св. Креста, к-рую, согласно преданию, прмц. *Рипсимия* спрятала в пещере горы. Обретение сопровождалось появлением 12 световых колонн, к месту чуда поспешили наряду с др. паломниками католикос Нерсес III (Строитель) (641–661/62) и воевода Вард Рштуни, на месте явления они возвели ц. Сурб Ншан (Св. Знамения).

Св. Кресту посвятили праздник Варага Сурб Хач (Явление (или Обретение) Св. Креста на горе Вараг), отмечаемый Армянской Апостольской Церковью между 25 сент. и 1 окт.; в его честь Нерсес III сочинил шаракан (церковное песнопение). После аннексии Васпуракана Византией в 1021 г. царь Сенекерим Арцруни перевез Св. Крест из В. в Севастию (совр. Сивас), где его сын

План монастыря





Атом основал мон-рь Сурб Ншан. После смерти в 1025 г. царя Сенекерима его тело было перенесено и погребено в В., туда же была возвращена и святыня. 2-й раз, опасаясь набега султана Хорасана Джалаледдина Мангуберти в 1231 г., Св. Крест перевезли в царство Кюрикидов (сев. часть совр. Армении), где возник мон-рь Нов. В.

Развитие В., почитавшегося в Васпуракане больше *Ахтамара*, было связано с царским покровительством, об этом свидетельствует т. н. *Евангелие Млке* (IX в.), подаренное мон-рю царицей Млке, женой Гагика Арцруни, о чем сказано в колофонной рукописи 922 г. В 946 г. игумен В. был избран католикосом армян (Анания I Мокаци). Мон-рь процветал в XIII в. После монг. нашествия был восстановлен в 20–50-х гг. XIV в. В XVII в. В. перестраивался после землетрясения 1648 г. и к главной церкви был пристроен 4-столпный гавит (притвор) с 2 церквями по сторонам и 3-арочным портиком. В 1857 г. главой обители стал Хримян Айрик (католикос Мкртич I Ванеци в 1892–1907), он добился прямого подчинения В. К-польскому арм. патриарху и возвратил активную культурно-просветительскую деятельность. Им была основана школа с европ. нормами обучения, где преподавал и арм. писатель-романист Раффи (1835–1888); в 1880 г. на базе школы открылось сельскохозяйственное училище, куда были приглашены преподаватели из Европы, мон-рь приобрел новые угодья для учебной практики. В. неоднократно подвергался разбойным нападениям, особенно в 1896 г., в 1915 г. был покинут. Ныне пребывает в руинах.

Архитектурный ансамбль Нижнего В. отличается компактностью, церковные здания расположены на одной линии по оси север–юг. Древнейшее из сохранившихся сооружений — полуразрушенная ц. Св. Софии в юж. части ансамбля, здание типа купольного зала с одной, зап. парой подкупольных пилонов, построенное в 981 г. Хушуш, дочь арийского царя Гагика Багратуни и женой царя Васпуракана Сенекерима. К северу расположены ц. св. Ованнеса (X в.), вписанный триконх; главная церковь В., Аствацацин (Богородицы) (XI в.), тетраконх с угловыми нишами, близкий по композиции собору в *Аване*; с се-

вера к ней примыкает небольшая ц. Сурб Ншан (XI в.) типа купольного зала. Из В. происходят десятки рукописей, в т. ч. иллюминированное Евангелие 1293 г. писца Вардана, «Книга скорбных песнопений» арм. поэта, богослова и гимнографа X в. Григора Нарекаци писца Степаноса (Матен., 1369 г.) и др.

Ист.: *Аракек Даврижеци*. Книга историй / Под ред. Л. А. Ханларян. Ереван, 1990; *Товма Арцруни и аноним*. История дома Арцруниев. Ереван, 1999 (на арм. яз.).

Лит.: *Лалаян Е.* Васпуракан: знаменитые мон-ри. Тифлис, 1912 (на арм. яз.); *Ormanian M.* The Church of Armenia: Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature, and Existing Condition. L., 1912; *он же*. Обрядовый словарь. Ереван, 1992 (на арм. языке); *Thierry J. M.* Monuments arméniens du Vasourakan. P., 1989; *Манукян А.* Праздники Армянской церкви. Тегеран, 1999⁶ (на арм. яз.); *Казарян Арт.* Праздники Креста // Христианская Армения: Энцикл. Ереван, 2002. С. 429–430 (на арм. яз.); *Асратян М.* Вараванк // Там же. С. 961–963 (на арм. яз.).

А. Ю. Казарян

ВАРА́К [евр.: *בָּרַק*, *bārāq* — молния], сын Авиноама, военачальник из г. *Кадеса*, расположенного в уделе колена *Неффалима* (Суд 4. 6). Ханаанский царь Иавин, правивший в г. *Асоре*, в течение 20 лет угнетал израильтян. По Божью повелению на борьбу с ним восстала пророчица *Девора*, к-рая призвала с севера В., чтобы он возглавил ополчение израильтян и сразился с Сисарой, военачальником объединенных войск ханаанцев (Суд 5. 19). Условием своего согласия В. поставил то, чтобы Девора сопровождала его, в результате слава победителя в этой войне отошла к Деворе, т. к. Сисаре суждено было погибнуть от руки женщины. Не все племена Израилевы согласились выступить против ханаанцев, в битве при *Мегиद्धо* под предводительством Деворы и В. участвовали израильтяне из колен Вениамина, Иссахара, Неффалима и Завулونا (Суд 5. 16–17). Подробности победы над Сисарой, когда воды протока Киссон привели в негодность колесницы ханаанцев, воспеты в песни Деворы (Суд 5). Армия Сисары преследовала до его родного г. Харошеф-Гоима, сам же Сисара, как предсказывала Девора, был убит *Иаилью* (Суд 4. 15–21; 5. 26). В Евр 11. 32 В. упомянут среди «пророков», вера к-рых засвидетельствована в Свящ. Писании (кроме В. названы Гедеон, Самсон, Иеффай, Давид и Самуил).

Ю. Г. В.

ВА́РАҚА ибн Науфал ибн Асад [араб. *ورقة بن نوفل بن أسد*], араб-христианин из рода асад племени курайш, сыгравший значительную роль в жизни основателя ислама *Мухаммада*.

Сведения о В. скудны и часто полупулегдарны. Он жил в Мекке во 2-й пол. VI — нач. VII в. и принял христианство уже в зрелом возрасте, когда совет одного христианина помог ему спасти свою жизнь от гнева Амра ибн Аби Шамира из династии *Гассанидов*. Считался сведущим в вопросах вероучения, читал Свящ. Писание, писал на древнеевр., возможно, знал кроме него сир. и (или) греч. Вел праведный образ жизни: В. упоминается среди немногочисленных аравийских праведников, еще до ислама добровольно отказавшихся от употребления спиртных напитков, от гадания и азартных игр с использованием особых стрел (азлам). Сохранилось неск. его элегий и др. стихотворных произведений на араб. языке, написанных в традиц. манере.

Вопрос о том, какое христианство исповедовал В., остается не вполне ясным. Вероятно, он принадлежал к одному из иудео-христ. объединений (к елкезаитам/елкессеям или к назареем), именуемых в Коране и доисламской поэзии термином «на-сара», к-рый позднее в классическом араб. стал обозначать христиан вообще. На связь В. с иудео-христианами указывает сообщение о том, что В. делал выписки из Евангелия на древнеевр. языке: речь, вероятно, шла о Евангелии от Матфея на араб., записанном квадратным письмом. В. считается одним из ханифов, монотеистов-богоискателей доисламской Аравии, однако нет оснований предполагать, что ханифы были объединены в особую общину, одним из лидеров к-рой являлся В.

В. был тесным образом связан с Мухаммадом и его родом. Родная сестра В. пыталась безуспешно соблазнить Абдаллаха, отца Мухаммада, перед тем, как за него посватали Амину, поскольку сама хотела стать матерью буд. пророка. О тех признаках, по к-рым можно определить отца пророка (в частности, исходящее от него сияние), она узнала от брата. По-видимому, подобные суеверия, связанные с представлением о скором пришествии пророка из «сынов Исмаила», были тогда распространены среди аравийских хри-





стиан. В. неоднократно проявлял заботу о Мухаммаде. Когда Амина потеряла среди Мекки своего малолетнего сына, В. помог отыскать его. Овдовевшая Хадиджа бинт Хувайлид ибн Асад стала первой женой Мухаммада по совету В., к-рый приходился ей двоюродным братом по отцовской линии. После того как Мухаммаду, согласно мусульм. традиции, было впервые ниспослано откровение, она, а затем и ее супруг, обратились именно к В. Тот разъяснил, что гигантская фигура, с к-рой Мухаммад общался на горе Хира в окрестностях Мекки, был архангел Гавриил, к-рый прежде являлся Моисею. В. первым признал Мухаммада пророком и предсказал, что его ожидают преследования. Сочувственно относился к мусульманам: вступился за раба-эфиопа Билала, буд. первого муэдзина, к-рого мучили мекканцы-язычники. Вероятно, именно от В. Мухаммад познакомился со мн. библейскими и христ. преданиями, нашедшими отражение в Коране. В. умер христианином еще до того, как пророк открыто призвал мекканцев к принятию ислама (т. е. в самом начале 10-х гг. VII в.). Он явился Мухаммаду во сне в белых одеждах, поэтому среди мусульман распространено убеждение, что В. после смерти попал в рай.

Ист.: *Абу-л-Фарадж ал-Исфахани*. *Китаб ал-агани*. Дж. 3. Булак, 1285 г. хиджры. С. 13–15; *Ибн ал-Асир*. *Уд ал-габа фи ма'рифат ас-сахаба*. Дж. 5. Тегеран, б. г. С. 88–89; *Ибн Хаджар ал-'Аскалани*. *Китаб ал-исаба фи тамйиз ас-сахаба*. Дж. 6. Каир, 1907. С. 317–319; *Muhammad b. Habib al-Baghdadi*. *Kitabu'l Munammaq fi Akhbar-e-Quraish* / Ed. by Kh. A. Fariq. Hyderabad (India), 1974. P. 176, 181–184, 531–532; *idem*. *Kitab al-Muhabbar* / Ed. by I. Lichtenstädter. Hyderabad (India), 1942. P. 171, 175, 237; *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* / Ed. M. J. de Goeje. Ser. 1. Lugd. Batav, 1879–1898. P. 1078, 1079, 1147–1148, 1151–1152; *Ibn Saad*. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*. Leiden, 1905. 1 Bd. Th. 1: *Biographie Muhammeds bis zur Flucht* / Hrsg. von E. Mittwoch. S. 58–59; *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishak* bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishâm / Hrsg. von F. Wüstenfeld. Gött., 1858. Bd. 1. Teil. 1. S. 100–101, 106–107, 121, 143, 149, 153–154, 205.

Лит.: *Фролова О. Б.* Три поэтических отрывка из «Китаб ал-агани» // Учен. зап. ЛГУ. № 403. Сер. востоковедч. наук. Вып. 23: Востоковедение. 7: Филол. исслед. Л., 1980. С. 138–145; *Blois Fr. de*. *Nasrani (Ναζωραῖος) and hanif (ἑθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam* // BSOAS. 2002. Vol. 65. P. 1–30; *Vacca V.* *Warakka* // EI. T. 4. P. 1121–1122.

С. А. Французов

ВАРА́КИН Дмитрий Сергеевич (ок. 1865; Н. Новгород — после 1929), старообрядческий начетчик из среды приемлющих священство *Белокриницкой иерархии*. Являлся членом Союза старообрядческих начетчиков со времени его возникновения (1906), участником его съездов. Активно проводил по всей стране диспуты с правосл. миссионерами, представителями различных старообрядческих согласий и сектантами (в 1907 участвовал в 46 беседах). В 1908 г. опубликовал кн. «Рассмотрение примеров, приводимых в защиту реформ бывшего Патриарха Никона» (М., 1908; 1999^н), в к-рой поднял проблему границ допустимых в Церкви преобразований, попытался дать обзор изменения богослужения в древней Церкви и сделал вывод, что в ходе богослужебных реформ сер. XVII в. (см. *Никон, Патриарх Московский и всея Руси*) «были отменены апостольские и святоотеческие предания». После 1917 г. В. был рукоположен во священника Белокриницкой иерархии, затем возведен в сан протоиерея. Сведений о жизни и деятельности В. после 1929 г. нет. Книга В. используется апологетами старообрядчества и в наст. время.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 2167; Архив старообрядческой митрополии Московской и всея Руси на Рогожском кладбище в Москве.

Ист.: Союз старообрядческих начетчиков. М., 1906; Отчет Союза старообрядческих начетчиков за 1910–1911 гг. М., 1912; Отчет Союза старообрядческих начетчиков за 5-й год его деятельности. М., 1911; Беседы старообрядцев Л. Ф. Пичугина, представителя беспоповцев поморского брачного согласия, и Ф. Е. Мельникова и Д. С. Варакина, представителей поповцев, приемлющих белокриницкое согласие, 7, 8, 9 и 10 мая 1909 г. в аудитории Политехнического музея в Москве. М., 1910.

Лит.: *Мельников Ф. Е.* Краткая история древле-православной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 488, 490, 497, 514.

А. В. Панкратов

ВАРАНА́СИ [санскр. *vârânaśi*, предположительно от названия рек Варуна и Аси], священный древний город *индуизма*, расположенный вдоль левого берега р. Ганг (*Ганги*) на территории шт. Уттар-Прадеш в Сев. Индии (европеизированное название — Бенарес). В нач. VI в. до Р. Х. город был столицей царства Каши (санскр. «сияющий»), в кон. VI в. до Р. Х. был покорен Кошалой. В эпоху империи Магадха (V–III вв. до Р. Х.) находящийся близ В. «Олений парк», согласно преданию, место первой проповеди *Будды*, стал

объектом паломничества для буддистов. Во времена династии Гуптов (IV–V вв. по Р. Х.) В. превратился в крупный центр шиваитского культа.

Начиная со ср. веков В. почитается индустами как главная тиртха (сакральное место) Индии. Тысячи паломников ежедневно совершают ритуальные омовения на специальных ступенчатых набережных (гхатах) Ганга. Здесь же происходит кремация умерших, т. к. считается, что проведение погребальных церемоний в этом месте обеспечивает достижение *мокши* (избавления от дальнейших перерождений).

В В. более 1500 храмов различных конфессий, наиболее известны Золотой храм *Шивы*-Всевластителя (ок. 1750) и храм, посвященный богу *Хануману*, царю обезьян. Город издавна славится как центр ремесленничества и традиц. брахманской учености.

Я. В. Васильков

ВАРАХИ́ЙЛ [евр. ברכיאל — благословение Божие; греч. Βαραχιήλ; вариант имени Варахий], один из архангелов (пам. 8 нояб.), в Свящ. Писании не упоминается, память о нем хранится в церковном Предании (см. статьи *Ангелология*, *Архангел*). Имя В. встречается в евр. и христ. апокрифической лит-ре (3 Енох 14; 17). В соответствии с представлением о различных видах служения архангелов В. почитается проводником Божия благословения людям: «...через него посылается благословение Божие на всякое дело, на всякое доброе житейское занятие» (*Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский*. Седмь Архангелов Божиих. М., 1996. С. 14). В иконографии XVIII–XIX вв. символом этого служения является изображение В. с цветком в руке или «несущим на груди своей на одежде белые розы, как бы награждающим по повелению Божию за молитвы, труды и нравственное поведение людей и предвозвещающим блаженство и нескончаемый мир в Царствии Небесном» (*Фартусов В. Д.* Руководство к писанию икон святых угодников Божиих. М., 1910, 2002³. С. 227; ср.: ЖСв. Кн. 7. С. 485). На иконе Божией Матери «*Неопалимая Купина*» В. иногда изображается с виноградной гроздью.

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





ВА́РБУРГ [нем. Warburg] Аби (Абрахам Мориц) (13.06.1866, Гамбург — 26.10.1929, там же), нем. историк искусства и культуры, один из основателей *иконологии*. Изучал историю искусства в Бонне у профессоров К. Юсти, Г. *Тюде*, К. Лампрехта (с 1886). Испытал влияние эволюционистских идей Ч. *Дарвина*, совр. психологии (теория «вчувствования») и в особенности Я. *Буркхардта* (искусство как один из аспектов всеобщей истории). В 1888 г. учился в Мюнхене, тогда же побывал в Риме, где познакомился с А. *Шмарзовым*. В Страсбурге защитил дис. «Рождение Венеры» и «Весна» Сандро Боттичелли: Исследование представлений об античности в итальянском раннем Ренессансе» (1891, изд. 1893). В 1893 г. вернулся в Гамбург, в 1895 г. совершил поездку в США, где в Нью-Мексико познакомился с жизнью индейцев пуэбло «с целью изучения общечеловеческих культурных, мифологических и религиозных корней современной цивилизации». В 1898–1904 гг. во Флоренции занимался праздничной культурой Ренессанса, к-рую рассматривал как обмирщенный языческий вариант средневеков. культуры. По возвращении в Гамбург активно способствовал открытию там ун-та, в посл. был избран почетным профессором.

В 1912 г. на Международном конгрессе историков искусства выступил с докладом «Итальянское искусство и интернациональная астрология в Палаццо Скифаноя в Ферраре», сформулировав основные положения иконологии. Классическая мифология для В. — источник символизма для последующих периодов (напр., образ-метафора «нимфа» восходит к античной жен. фигуре и встречается в европ. искусстве всех времен); независимо существующая в истории, образы находят также в «силовом поле» припоминания и забывания их человеком. Делая акцент на эмоционально-аффективные составляющие творчества, В. пишет о скрытых символах, позволяющих выйти в сферу иррационального, действующего на сознание посредством устойчивых иконографических образов, «формулы пафоса» или «подвижных атрибутов» (движение человеческого тела как экспрессия движений души). Истолкование представляет собой не только научную, но и культур-

но-нравственную задачу: по мысли В., от инстинктивных магических страхов, бессознательных реакций совр. человека, движимого страстями, можно спастись просвещением разума. Поэтому, с т. зр. В., история культуры — это трагическая «психо-история» человеческих проблем, страданий, духовных падений и побед.

Во время первой мировой войны В. изучал агитационную графику периода Реформации, обнаружив в ней не только магическую, но и идеологическую власть языческих образов (для В. стал знаковым факт веры Лютера и его сподвижников в астрологию). Под впечатлением послевоенной разрухи и вслед. нервного истощения, вызванного интенсивной научной работой, в 1918 г. В. оказался в психиатрической клинике в Кройцлингене. По окончании курса лечения в 1923 г. прочел в клинике лекцию о «змеином ритуале», ставшую основой иконологического метода.

С 1926 г. занимался главным проектом своей жизни — иллюстрированным атласом «Мнемозина», представляющим собрание более 1500 изображений, смонтированных на 40 листах-таблицах, призванных облегчить «припоминание» символов и проиллюстрировать картину развития образности в европ. культуре. В этот период складывается б-ка В., к-рую он начал собирать в 1900-х гг. как свод источников по европ. культуре. Она стала культурным и научно-исследовательским центром, вокруг которого сформировался круг единомышленников и последователей В. (в их числе философ Э. Кассирер, историки искусства Э. *Панофский*, Э. Виндт и др.). В 1933 г., после прихода к власти в Германии фашистов, б-ку В. (ок. 60 тыс. книг) удалось перевезти в Лондон, где она вошла в состав б-ки Лондонского ун-та (т. н. Ин-т Варбурга и Курто).

Открытие идейного и духовного наследия В. в 60-е гг. произошло благодаря усилиям Э. Гомбриха, занимавшего должность директора Варбургского ин-та и составившего на основании ранее не публиковавшихся материалов «интеллектуальную биографию» В. — историка искусства, философа, исследователя европ. цивилизации.

Соч.: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen* / Hrsg. D. Wuttke. Baden-Baden, 1980.

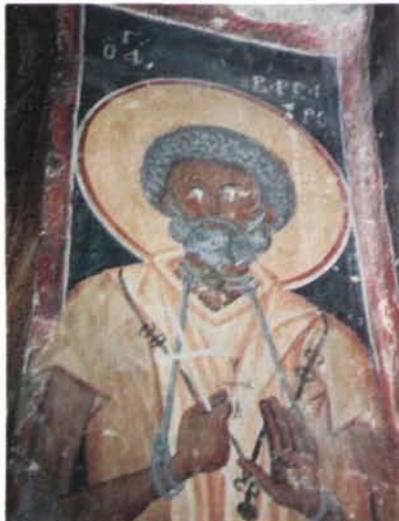
Лит.: *Gombrich E. Aby Warburg: An Intellectual Biography*. L., 1970; *Werner H., Syamken G., Warnke A. Die Menschenrechte des Auges: Über Aby Warburg*. Fr./M., 1980; *Wuttke D. Aby Warburgs Methode als Anregung und Aufgabe: Mit einem Briefwechsel zum Kunstverständnis*. Wiesbaden, 1990⁴; *Aby Warburg: Akten des intern. Symposions, Hamburg, 1990* / Hrsg. H. Bredekamp, M. Diers, Ch. Schoell-Glass. Weinheim, 1991; *Diers M. Warburg aus Briefen: Kommentare zu den Briefkopierbüchern der Jahre 1905–1918*. Weinheim, 1991; *Porträt aus Büchern: Bibliothek Warburg und Warburg Institute*. Hamburg, 1933; L.; Hamburg, 1993; *Aby Warburg: «Ekstatische Nymphen... trauernder Flußgott»: Porträt eines Gelehrten* / Hrsg. R. Galitz, B. Reimers. Hamburg, 1995.

Свщ. Стефан Ваняня

ВА́РВАР [греч. Βάρβαρος] († 1-я пол. IX в.), мч., «бывший разбойник» (пам. 6 мая, пам. греч. 15 мая). Сохранившиеся версии его жития содержат противоречивые сведения о месте и обстоятельствах его подвижничества. Согласно греч. житию, В. был разбойником в «странах Луканских» (вероятно, обл. Лакония на Пелопоннесе), он погубил более 300 чел., и никто не мог ни изловить, ни одолеть его, т. к. он обладал необыкновенной физической силой. Однажды, глядя на собранное в пещере богатство, он исполнился раскаяния. Оставив своих товарищей, В. пришел в ближайшее селение, где была церковь, и исповедался священнику в своих грехах. Он дал обет Богу не подниматься от земли, пока не будут прощены его грехи, и поэтому передвигался на четвереньках. Пресвитер привел его к себе в дом и показал рабов, скот и собак. В. по своим грехам посчитал себя подобным псу и жил вместе с собаками пресвитера 3 года. Затем в течение 12 лет пасся вместе со скотом, питаясь одной травой. Он был застрелен проезжавшими купцами, принявшими его в густой траве за зверя. Пресвитер предал В. погребению на месте его гибели. В посл. от его гроба стали происходить многочисленные исцеления, а тело было обретено нетленным и мироточащим. Тогда его честные мощи были перенесены в селение и положены в церкви.

Более подробные сведения о В. содержатся в Слове *Константина Акрополита* († ок. 1321), изданном А. И. *Пападопуло-Керамевсом*. Автор называет В. преподобным и мучеником, говорит, что он был «Варвар родом, варвар нравом, варвар лютостью». В. происходил из Афри-





Мч. Варвар.
Роспись ц. Архангелов в Леснове.
Македония. 1349 г. Фрагмент

ки и был морским разбойником. Когда при визант. имп. *Михаиле II Травле* (820–829) агаряне захватили о-ва Сицилию и Крит (823), они стали совершать пиратские набеги на прибрежные области Греции, в т. ч. на г. Навпакт в Этолии и на эпирские города Никополь и Амбракио (совр. Арта). Дружина разбойников, к-рой предводительствовал В., при нападении на г. Драгаместо (ныне Карайскакис к северу от Астакоса) потерпела поражение. Мн. разбойники погибли, а В., отличившийся незаурядной силой, избежал смерти. Оставшись в этой местности, он стал промышлять разбоем и грабежом. Однажды он пришел в Нису, где находился храм вмч. Георгия, в к-ром служил благочестивый иерей

Мч. Варвар.
Роспись Хиландарского мон-ря
на Афоне. 1662 г.



Иоанн. В. решил убить его, но во время Божественной литургии увидел в алтаре Младенца Христа и 2 блистающих юношей (ангелов), сослужащих священнику. Раскаявшись в грехах, В. принял Крещение от свящ. Иоанна. В качестве епитимии он заковал себе руки и ноги железными цепями так, что мог передвигаться только на четвереньках, по-звериному, и удалился в горы. Там он подвизался ок. 3 лет, питаясь растениями и терпя зной и холод. Никопольские охотники по ошибке приняли его за зверя и нанесли ему смертельные раны. В. возблагодарил Господа за то, что сподобился мученической смерти. Охотники хотели перенести его тело в Никополь, но оно скрылось в земле, а из-под земли стало обильно изливаться миро, от к-рого происходили мн. исцеления. Маленькая дочь Константина Акрополита, страдавшая от тяжелой болезни, получила исцеление, будучи помазана миром от мощей В.

Слав. версия Жития В. «мироточца, подвизавшегося на Пелагонской горе» была создана в Тырнове в сер. XIV в. Согласно этому источнику, египтянин В., атаман морских разбойников, во время шторма дал обет, что в случае спасения он искупит свою вину. Пиратский корабль, направлявшийся «в Драчские страны» (совр. Дуррес, Албания), разбился, и все, кроме В., погибли. Сначала В. подвизался в том месте, где его выбросило на берег, но местные жители стали почитать его как святого; ища уединения, он удалился в пустынное место и 3 года жил в пещере, питаясь лесными плодами и творя Иисусову молитву. На месте его прежнего отшельничества возник мон-рь, В. возвратился в него неузнанным и поступил в обитель как новоначальный инок. Когда через нек-рое время он был узан, то удалился в Пелагонийскую страну (окрестности г. Битола, совр. Македония), где подвизался 22 года, нося вериги. Убит самострелом, поставленным охотниками. Его мироточивые мощи положены Охридским архиеп. Фомой во вновь созданном мон-ре.

Сведения о мощах В. отрывочны и противоречивы. В житии преподобных *Варнавы и Софрония* (XIII в., ВHG, N 2055) говорится, что мощи В. находятся в 3 днях пути к северу от Лариссы, в мон-ре на

горе Келлии. Из письма К-польского Патриарха *Каллиста I* к прп. *Феодосию Тырновскому* и болг. духовенству (ок. 1361) следует, что от находившихся в Тырнове мощей вмч. Димитрия и В. приготавливалось миро для нужд Болгарской Церкви (*Miklosich, Müller. Vol. 1. P. 436–442*). Визант. писатель Иосиф Вриенний († 1430/31) во 2-м томе «Поучений» говорит о «св. Варваре в Элладе», источающем миро рекою. К сожалению, Константин Акрополит не упоминает, где в его время находились мощи В.

В «Великом Синаксаристе» К. *Дукакиса* отражена поздняя легенда, согласно к-рой В. происходил из обл. Пентаполя (Киренаика), жил в 1-й пол. XVI в., 24 года находился в плену у берберов, а затем подвизался в пещере ок. Воницы. В 1562 г. его мощи были перевезены в Рим. Он скончался 23 июня, а 15 мая празднуется чудо исцеления расслабленного, происшедшее в деревне Потамос на о-ве Керкира во время перенесения его мощей. На Западе считают, что мощи В. находятся в ц. св. Лаврентия в Венеции. Существует мнение, что Варвар из Пентаполя — это др. святой (*Ματθαῖος. ΜΣ. Т. 5. Σ. 432*), однако скорее всего речь идет о модификации культа Варвара-разбойника.

В. чтится греч. Церквами как преподобный и именуется мироточцем. Его память отмечается 15 мая. Под этой датой его память появляется в греч. стихных синаксарях и соответственно в слав. стихных прологах, переведенных в 1-й пол. XIV в. (напр., ГИМ Хлуд. № 188, 1370 г.). Под 15 мая в ряде визант. рукописных Миней (Athen. Bibl. Nat. 551, 1385 г.; Ath. Vatop. 1145, 1431 г.) сохранился анонимный канон В. 4-го плагального гласа (Ταμεῖον. N 607). Древнейшее упоминание В. в рус. источниках содержится под 6 мая в Иерусалимском Типиконе 1408 г. Рус. перевод греч. жития В. включен в состав ВМЧ под 6 мая (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 148 (2-я паг.)). В. особо почитался в слав. Македонии: его изображение помещено в нартексе ц. Архангелов в Леснове (1349).

Ист.: ВHG, N 220; *Δουκάκης. ΜΣ. Т. 5. Σ. 230; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. 1891. Т. 1. С. 405–420; Яцимирский А. И.* Из славянских рукописей: тексты и заметки. М., 1898. С. 34–55; ЖСв. Май. С. 221–225; *Παπακυριακού Σ. Βίος καὶ ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βαρβάρου τοῦ Πενταπολίτου. Πάτρα. 1955. Σ. 11–23.*

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 168–169; *Janin R.* *Barbarus* (2) // *DHGE*. Т. 6. Col. 591; *ОHE*. Т. 3. С. 613; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 70; *Ζακυθηνός Δ.* Ἅγιος Βάρβαρος // *Εἰς μνήμην Κ. Ἀμάντου*. 1874–1960. Ἀθήνα, 1960. Σ. 438–453; *Lampidis O.* Une nouvelle version de la Vie de St. Barbaros // *Πλάτων*. 1966. Т. 18. Σ. 40–55; *Иванова К.* Житието на Варвар Мироточец Пелагонийски (Битолски) // *Palaeobulgarica*. 2000. № 4. С. 40–60.

О. В. Л.

Гимнография. В Минее (МП) помещен тропарь 4-го гласа (общий – **МѠче никъ твоѡ, гди, вѡрварѡ**), кондак 3-го гласа: «**Ѡ вѡ дѡнныѡ тѡ бѡгодѡти, страстотѣрпче вѡрваре стѣ**». В московских печатных Типиконах 1610 и 1633 гг. тропарь 3-го гласа: «**Страстотѣрпче стѡй вѡрваре**», кондак тот же, но обозначен 2-м гласом и подобном «**Вышних**». Память В. отмечается также в Чиновнике Московского Успенского собора 1633 г. (*Голубцов А. П.* Чиновники Московского Успенского собора и выходы Патриарха Никона. М., 1908. С. 50).

По греч. рукописям известен канон В. 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, ирмос: «**Υγρὸν διοδεύσας ὡσεὶ ξυρᾶν**» (**Вѡдѡ прошедѡ ѡкъ сѡшѡ**), нач.: «**Πολλῶν καὶ μεγάλων τῶν δωρεῶν**» (Многих и великих даров) (*Ταμεῖον*. Σ. 200).

ВѠРВАР, мч. (пам. 14 мая) – см. ст. *Александр, В. и Аколуп*, мученики.

ВАРВА́РА (Васса; 20–30-е гг. XV в., Новгородская земля – 90-е гг. XV в., Оятский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь (совр. Ленинградская обл.)), прп. (пам. 30 авг. и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе святых С.-Петербургской епархии), схим.; мать прп. *Александра Свирского*, житие к-рого является главным источником сведений о В. Супругом В. был Стефан (см. *Сергий*, прп.), семья жила на правом берегу р. Ояти в с. Мандера, близ Введенского монастыря. Молясь однажды в мон-ре о даровании сына, Васса услышала голос, обещавший ей исполнение молитвы. Прп. Александр (в Крещении Амос), вымоленный матерью после долгих лет бесплодия, родился 15 июня 1448 г. В иконе службы прп. Александру Свирскому говорится, что преподобный явился «преславной отрасли» благочестивого отца, «ветвью многоплодной» благоговейной матери. Васса пыталась удержать отрока от усиленного поста и ночных молитв, позднее родители хотели его женить, но он вскоре удалился в Валаамский мон-рь. Стефан посетил сына на Валааме, и юноша посоветовал отцу поселиться



Прп. Варвара. Фрагмент иконы «Преподобные Сергий, Александр и Варвара Свирские». Кон. XX в.

во Введенском мон-ре, что тот вскоре и сделал, приняв монашеский постриг с именем Сергий.

Сведений о монашеской жизни В. нет. По-видимому, она, следуя примеру мужа, приняла постриг и схиму с именем В., подвизалась также во Введенском мон-ре, где скончалась и была погребена (о месте ее погребения, в частности, сообщается в «Описании о российских святых» по рукописи Савваитова – *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 76). Память преподобных Сергия и В. почиталась во Введенском мон-ре. В 1626 г. игум. тихвинского Введенского мон-ря царица-инокиня Дария (Анна Алексеевна Колтовская, бывш. 4-я супруга Иоанна IV Грозного) завещала 5 р. «к Введению Пречистыя Богородицы в остров... где лежат отец и мать Александра Чудотворца» (Новгородские ГВ. 1858. № 41). В обители сохранялись вериги преподобных, Тихвинская икона Божией Матери, по преданию им принадлежавшая. В 2000 г. В. и прп. Сергий были причислены к лику местночтимых святых.

Монастырские описи XVIII – 1-й пол. XIX в. упоминают деревянные гробницы преподобных Сергия и В., находившиеся в нижнем Преображенском храме монастырской ц. в честь Богоявления. В описях 1793 и 1829 гг. сообщается о том, что при гробницах находились изображения

«лиц преподобных, писанные на холсте живописные», а также изображения, связанные с прп. Александром. В 1865 г., несмотря на противодействие властей (апеллировавших к тому факту, что «преподобные не прославлены и не признаны Церковию в числе святых»), над могилами родителей прп. Александра были установлены металлические раки. В 30-х гг. XX в. Богоявленский храм был снесен, участок, где, по-видимому, покоятся под спудом мощи преподобных Сергия и В., в наст. время не застроен.

Лит.: Введенский-Островский заштатный мон-рь в Новолодожском уезде. СПб., 1873. С. 272–279; *Леонид (Кавелин)*. Святая Русь. С. 92–93; Описание о российских святых. С. 263–264; Введенско-Оятский жен. мон-рь // Рус. монастыри: Север и Сев.-Запад России. М., 2001. С. 285–286.

Архим. Макарий (Веретенников)

ВАРВА́РА [греч. Βαρβάρᾱ] († ок. 306), вмц. (пам. 4 дек., пам. зап. 15, 17 дек.).

Житие. Род. в семье знатного и богатого язычника топарха Диоскора. Желая скрыть единственную дочь от взглядов мужчин, он велел построить в своем имении высокую башню, где и поселил отроковицу. Когда Диоскор предложил дочери выбрать себе жениха, целомудренная девушка, угрожая лишить себя жизни, отказалась от брака. Отец, решив повременить с ее замужеством, уехал из дома по неотложным делам, а В. предоставил свободу, надеясь, что, познакомившись с замужними или обрученными женщинами, она изменит свое отноше-

Вмц. Варвара.
Икона. 2-я пол. XIV в. (ГТТ)



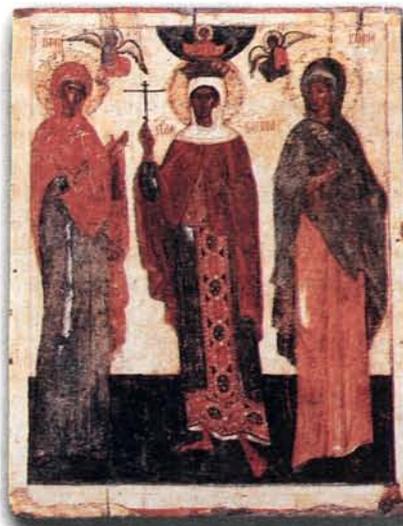


Вмц. Варвара.
Роспись ц. Панагии Муталла
на Кипре. 1280 г.

ние к браку. Перед отъездом Диоскор начал постройку роскошной бани. Осматривая ее, В. приказала сделать с юж. стороны 3 окна, пообещав рабочим, что сама ответит за нарушение распоряжения Диоскора. В купальне, при к-рой велась постройка бани, она рукой начертила на мраморных плитах крест (этот рисунок вместе с отпечатком стопы В., был четко виден и долгое время сохранялся на полу бани; из следа ноги после кончины В. истекала целебная вода). Вернувшись домой, Диоскор потребовал от дочери объяснений, почему здание бани построено не так, как он задумал. В. ответила, что 3 окна, через к-рые льется свет, символизируют Св. Троицу. Ответ привел язычника в ярость, и он бросился на дочь с мечом. Девушка попыталась убежать, но на ее пути оказалась неприступная скала. В. призвала на помощь Бога, гора расступилась, открыв девушке путь на вершину, и сомкнулась перед ее отцом. Место, где скрылась В., Диоскору показал один из пастухов; тотчас его овцы превратились в жуков (саранчу). Отец жестоко избил В. и, запретив в темной хижине, послал гонца к игемону Маркиану (Мартину, Мартиниану) с требованием подвергнуть его дочь пыткам и казни за исповедание Христа. Затем вместе с комментаришем Геронтием Диоскор привез дочь в сел. Геласий (Гелассон), около Гелиополя «у острова», и передал В. на суд правителя. Маркиан, увидев девушку необычайной красоты, стал уговаривать ее принести жертву богам, но святая отказалась поклоняться идолам. Тогда разгневанный правитель велел выставить ее

обнаженной перед толпой, затем скрести тело сырыми бычьими кожами и растереть власницей раны до тех пор, пока оно не станет кровоточить. Однако В. выдержала первую пытку, и Маркиан велел бросить ее в тюрьму. Ночью святой явился Господь и, ободрив, исцелил ее от ран. Утром правитель приказал привести ее на суд. Увидев, что раны на теле мученицы исчезли, он попытался внушить ей, что ее исцелили языческие боги, но В. мужественно отвечала, что ее исцелил Христос. Тогда разгневанный правитель приказал подвесить мученицу, строгать ее бока железными когтями, прижигать горящими свечами тело и бить святыню по голове молотом. Благочестивая женщина по имени Иулиания, ставшая свидетельницей чудесного исцеления и новых истязаний В., в присутствии правителя заплакала, сострадав мученице. Узнав, что Иулиания христианка, Маркиан приказал взять и ее под стражу и подвергнуть тем же мучениям, что испытала В. Когда мученицы мужественно выдержали пытки, игемон велел отрезать им груди. Затем Маркиан приказал заключить Иулианию в тюрьму, а Варвару выставить у всех на виду обнаженной и безжалостно бить, но Господь послал ангела, чтобы прикрыть ее наготу. Убедившись в тщетности уговоров и истязаний, правитель приговорил В. и Иулианию, к-рую также водили по городу обнаженной, к усечению мечом. Диоскор вместе с воинами последовал на

Святые Параскева, Варвара и Иулиания.
Икона из ц. вмц. Варвары во Пскове.
Кон. XIV — нач. XV в. (ITI)



Вмц. Варвара.
Роспись ц. арх. Михаила в Педуласе.
Кипр. 1474 г.

гору к месту казни и сам вызвался быть палачом своей дочери. После молитвы В., преклонив голову, приняла смерть от отцовской руки. Иулианию казнил один из воинов. Вскоре Диоскор погиб от удара молнии, а Маркиан от пущенной в него стрелы; по др. версии, оба были убиты молнией.

Сведения о времени и месте мученичества В. имеют значительные расхождения. Нек-рые источники утверждают, что В. пострадала в 237 г. при имп. *Максимине* (235–238); возможно, что под Максиминном подразумевается *Максимин Дайя* (Даза) (305–313) или имп. *Галерий Максимиан* (293–305, † 311), соправитель имп. *Диоклетиана*. Однако, на основании свидетельства большинства текстов наиболее вероятно дата 306 г. Во многих греч. текстах, в т. ч. и у Симеона Метафраста, а также в лат. житии (изданном Б. Момбрицием) местом кончины В. назван Гелиополь (город с этим названием известен в М. Азии, Египте и Финикии (см. *Баальбек*)); в древнейших актах, приписываемых Иоанну Дамаскину, упоминается Никоидия (это мнение разделял историк Ц. *Бароний* (XVI в.)), в Мартирологе Узурда и *Адона*, архиеп. Вьеннского (IX в.), и др. указана Тоскана, в поздних приписках к Мартирологам блж. Иеронима и *Беды Достопочтенного* (VIII в.) — Рим или Антиохия.

Неясными остаются обстоятельства обращения В. в христианство. В поздних редакциях ее жития говорится, что в отсутствие отца В. познакомилась с некими христианками

и приняла Крещение от пришедшего в Гелиополь пресвитера. По преданию, не нашедшему отражение в древнейших Житиях В., ее учителем был *Ориген*.

В. не упомянута в одном из древнейших источников — Мартирологе блж. Иеронима (IV в.). Наиболее ранние редакции текстов Жития В. восходят к VII в. Известны акты В., приписываемые прп. Иоанну Дамаскину (VIII в.), и похвальное слово того же автора (ВНГ, N 217; PG. 96. Col. 782–814), анонимные жития (ВНГ, N 213, 214, 214 с–е, 215, 216 б–с). Сохранилось житие В., написанное Иоанном, архиеп. Сардским (IX в.) (ВНГ, N 215i). Ее житие включено в собрание Симеона Метафраста (ВНГ, N 216) (PG. 116. Col. 301–316) и др. минологии начиная с IX в. Сохранилось арм. житие В. (ВНО, N 132) и 2 сир. жития (ВНО, N 133, 134). В. посвящены похвальные слова Арсения, архиеп. Керкирского (ВНГ, N 218), Георгия Грамматика (ВНГ, N 218а–218б), Феодора Патрикия (или Петра, еп. Аргосского) (ВНГ, N 218d), Никиты Протасикрета (или Космы Веститора) (ВНГ, N 218е), Феодора Продрома (ВНГ, N 218р) и др.

На Руси получило распространение житие В. (ВНГ, N 215) (*Творгов О. В.* Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 204), к-рое дошло в списках XIV в. (ГИМ. Чуд. № 20. Л. 50 об.), но было известно уже в XI в.: автор Сказания о Борисе и Глебе (ок. 1072) сравнивает гибель Бориса по приказу брата со смертью В. от руки отца (Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. Л. 11). Это житие вошло в состав ВМЧ (Декабрь, дни 1–5. Стб. 101–104). Студийско-Алексиевский Типикон предписывал на утрене чтение жития («мучения») В. (ГИМ. Син. № 330. XII в. Л. 101 об.). Судя по др. сохранившимся редакциям Студийского устава — Мессинскому Типикону 1131 г. (*Arranz*. Turisop. P. 64) и Евергетидскому Типикону 1-й пол. XII в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 331) — имелось в виду житие, написанное Симеоном Метафрастом. В Мессинском Типиконе также указано чтение похвального слова Георгия Грамматика (ВНГ, N 218а), упоминание к-рого отсутствует в рус. списках.

Ист.: ВНГ, N 213–218q; ВНЛ, N 913–930; ВНО, N 132–134; PG. 116. Col. 301–316; Cod.

Athen. Bibl. Nat. 2319, XV в. Fol. 80^v–86^v [ВНГ, N 214c]; Cod. Bodl. Baroc. 180, XII в. Fol. 115–119 [ВНГ 214d]; Cod. Paris. gr. 1458, XI в. Fol. 46 sq. [ВНГ, N 215i]; Cod. Paris. gr. 1458, XI в. Fol. 41–45^v [ВНГ, N 218c]; Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia / Ed. J. Viteau. P. 1897. P. 89–105; ActaSS. Maii. T. 1. P. 26; SynCP. Col. 277; MartUsuard. P. 746; PL. 94. Col. 1134 [Мартиролог *Беды Достопочтенного*]; Ibid. T. 123. Col. 415 [Мартиролог *Адо-на, архиеп. Вьеннского*]; *Varonius C.* Martyrologium Romanum restitutum. Mayence, 1631. P. 743.

Лит.: *Serguy (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 493–494; *Delehaye H.* Légendes hagiographiques. Brux., 1905. P. 125; Vita di Santa Barbara: per cura di un sacerdote milanese coll'approvazione dell'autorità ecclesiastica. Brescia, 1906; *Weyh W.* Die Syrische Barbara-Legende. Lpz., 1912; *Lapparent A. de.* Sainte Barbe. P. 1926; *Paschini P. S.* Barbara: Note agiografiche. R., 1927; *Lapparent-Saulnier A. de.* Sainte Barbe dans la littérature et l'imagerie populaire // L'art populaire en France. Strasbourg, 1932. Vol. 4; *Sempels V.* Barbe (1) // DHGE. T. 5. Col. 627–628; ОНЕ. Т. 3. Ст. 608–612; *Vecellio Segate G.* Santa Barbara nella tradizione, nella leggenda e nell'arte. S. l., 1977; *Crimi C.* Santa Barbara nella tradizione orientale. Paterno, 1999; Ἁγία Βαρβάρα. Λεγκωσία, 1999; *Grano A.* Santa Barbara: il mito, la leggenda, la storia, la passione, la morte. Napoli, 2000.

А. В. Бузгаевский

Мощи и почитание В. Некий благочестивый муж Валентиниан (Галентиан, Валентин) взял останки В. и Иулиании и похоронил их в сел. Геласий, находившемся в 12 милях от Евхаит в Пафлагонии (М. Азия). На этом месте был воздвигнут храм, а мощи святых исцеляли больных проказой. Мон-рь, посвященный В., находился в Эдессе (Месопотамия), где, вероятно, хранилась часть ее мощей. В К-поле, в квартале Василиска, Вириной, вдовой визант. имп. Льва Великого, была построена ц. во имя В. В VI в. при визант. имп. Юстине (по др. версии, еще в IV в.) мощи В. были перенесены в К-поль и положены в этом храме. Здесь, согласно Синаксарю К-польской церкви, торжественно совершалось ежегодное празднование ее памяти (SynCP. Col. 278). Этот храм упоминается в лат. описании К-поля XII в. («Аноним Меркати») и в Хождении Антония Новгородца (1200), где говорится также о хранившейся там окаменевшей груди В., из к-рой сочались кровь и молоко (Описание святых К-поля. С. 453; Книга Паломник. С. 30).

В К-поле известны еще неск. храмов в честь великомученицы, один из них был расположен в юж. части главной к-польской улицы Меса, между форумами Тавра и Константина, около «Хлебосырного дома».

Др. храм находился в Манганах, ок. ворот св. Варвары. Кроме того, имп. Лев VI Мудрый построил во имя этой святой церковь или часовню в сев.-зап. части Большого дворца (Прод. Феоф. С. 139).

Из «Хроникона» Андреа Дандоло известно, что большая часть мощей В. была подарена венецианскому дожу по случаю бракосочетания его сына Джованни Орсеоло с Марией Аргиропулиной, родственницей визант. имп. Василия II Болгаробойцы и сестрой имп. Романа III Аргири. Раньше этот брак и, следов., перенесение мощей относили к различным датам в пределах кон. X — нач. XI в.; в наст. время это событие датируют 1005–1006 гг. (*Vannier J.-F.* Familles Byzantines: Les Argyroi (IX^e–XII^e siècles). P., 1975). Согласно зап. традиции, мощи, представляющие нетленное тело В. без головы, были положены в храме св. Иоанна Евангелиста на о. Торчелло близ Венеции. Они описаны в «Хождении на Флорентийский Собор» анонимного суздальского книжника 1437–1440 гг. (Книга хожений. С. 148). Др. часть мощей, принесенная из К-поля в Венецию в 1258 г. неким Рафаэлем, хранилась в ц. Санта-Мария дель Кроче. (*Riant*. P. 9). Оставшаяся в К-поле глава В. видел в ее церкви в 1348–1349 гг. Стефан Новгородец (Там же. С. 98). 1 июня 2003 г. частица мощей В., хранящаяся в Венеции, была передана в дар Элладской Православной Церкви. Она перевезена в Афины, где будет храниться в специально построенном храме, посвященном великомученице.

Согласно рус. традиции, мощи святой были привезены из К-поля в Киев Варварой Комниной, дочерью визант. имп. Алексея I, вышедшей ок. 1103 г. замуж за кн. Святополка II. Они были положены в киевском Михайловском Златоверхом мон-ре (построенном в 1108). Во время монголо-татар. нашествия мощи были сокрыты церковнослужителями под ступенями каменной лестницы, и в посл. об этом забыли. Они были обреты спустя неск. столетий, положены с почестями в храме и прославились многочисленными исцелениями. Об этих событиях известно из повести, написанной в 1670 г. Феодосием Сафоновичем, игум. Михайловского Златоверхого мон-ря. Гипотеза о браке Святополка с Варварой, дочерью имп. Алек-

сея I Комнина, получившая распространение благодаря этой повести, опровергается новейшими исследованиями, к-рые считают Варвару Комнину вымышленным лицом и относят составление рассказа о ней к XVII в. в связи с прославлением мощей В. (*Kazhdan*. P. 419). Посетивший Киев в 1656 г. Антиохийский Патриарх Макарий слышал др. предание о перенесении мощей в Киев в связи с браком принцессы Анны с кн. Владимиром Святославичем, Крестителем Руси (Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Украину в середине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Киев, 1997. С. 96–98). Однако наиболее вероятным представляется, что перенесение мощей В. в Киев состоялось уже после монголо-татар. нашествия и в период ослабления Византийской империи (*Жиленко*. С. 115).

В 1644 г. при Киевском митр. св. Петре (Могиле) к мощам совершил паломничество канцлер Польского Королевства Георгий Осолинский. Он получил в дар часть перста правой руки В. Когда в 1651 г. Киев был захвачен литов. гетманом Янушем Радзивиллом, им были взяты частицы мощей от грудей и от ребра святой. Первая частица находилась сначала у его жены Марии, дочери молдав. господаря Василия Лупу, затем хранилась в г. Каневе, а впоследствии была перенесена в мон-рь свт. Николая в Батурине. Вторая частица была передана Виленскому католич. еп. Георгию Тышкевичу. Эта святыня хранилась в епископской резиденции, но после пожара уцелел лишь ковчег с мощами.

В Михайловском Златоверхом мон-ре первоначально мощи В. покоились в кипарисовом гробу, затем в позолоченной раке из серебра, устроенной на средства гетмана Ивана Мазепы, и, наконец, в драгоценной гробнице замечательной чеканной работы, созданной в 1847 г. петербургским мастером Андреевым на средства гр. А. А. Орловой-Чесменской. Молитвами святой мон-рь миновали эпидемии чумы и холеры, свирепствовавшие в Киеве в 1710, 1770, 1830, 1853 и 1855 гг. В 30-х гг. XX в. мощи были перенесены в Киево-Печерский музей-заповедник. Очевидцы описывают мощи (без головы и кистей обеих рук) как нетленные, темные и очень твердые



Рака со св. мощами вмц. Варвары во Владимирском соборе Киева. Фотография. Кон. XX в.

по сравнению с мощами печерских подвижников. В наст. время они хранятся в киевском Владимирском соборе.

Левая рука В., привезенная в XVII в. на Зап. Украину греком Александром Музелем, происходившим из имп. рода Кантакузинов, была похищена иудеями, раздроблена и сожжена. Пепел и коралловый перстень хранились в соборной церкви ап. Иоанна Богослова г. Луцка, а затем были перенесены митр. Гедоном (Святополк-Четвертинским) в храм Св. Софии Киевской. В 30-х гг. XX в. они были вывезены из СССР липковцами и теперь находятся в Эдмонтоне (Канада, пров. Альберта).

Антоний Новгородец, ставший после возвращения из К-поля архиеп. Новгородским, в 1218 г. заложил на месте деревянной (существовавшей еще в 1138) церкви новый каменный храм во имя В. (ПСРЛ. 2000. Т. 3. С. 25, 57). Предполагают, что Антоний привез с собой частицу

Ковчег-мощевик вмц. Варвары в ц. Иоанна Воина на Якиманке. Москва. Фотография. 2003 г.



мощей этой святой (*Царевская*. С. 69). Из описей Новгородского собора Св. Софии известно, что в этом храме хранились частицы мощей В. и часть ее гроба (Описи Новгородского Софийского собора. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 39, 48).

О руке В. в мон-ре Св. Креста (Иерусалим) упоминается в Хоженнии гостя Василия 1465–1466 гг. (Книга хожений. С. 174). Частица ее мощей также была в Хальберштадте (*Riant*. P. 21). В наст. время часть честной главы В. находится в ц. Агия-Епискеписис в Трикале (Фессалия), часть руки — в мон-ре Симонопетра (Афон), др. частицы хранятся в разных мон-рях Греции и Кипра.

В Москве в ц. Иоанна Воина на Якиманке чтится часть перста В. с перстнем, перенесенная из ц. вмц. Варвары на Варварке. В храме Воскресения Словущего в Филипповском пер. (подворье Иерусалимского Патриархата) хранится частица мощей В., подаренная подворью Иерусалимским Патриархом Иерофеом (1875–1882).

За молитвенной помощью к В. обращаются в опасности внезапной смерти или при угрозе от огня. Она считается покровительницей шахтеров и артиллеристов. В 1995 г. В. стала небесной покровительницей Ракетных войск стратегического назначения РФ, а в 1999 г. ее икона, находящаяся в наст. время в Самарском епархиальном музее, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II побывала на борту орбитальной станции «Мир».

Ист.: *Riant P. E.* *Exuviae sacrae Constantinopolitanae.* Geneva, 1877. Т. 1. P. 9, 21; *Петров* / *Н.* Мучение св. вмц. Варвары и повесть о преславных чудесах ее Феодосия Софоновича // ТКДА. 1894. № 12. С. 598–614; Книга Паломник. С. 30; Книга хожений. С. 98, 148, 174; *Majeska G.* *Russian Travellers to Constantinople in the 14th and 15th Cent.* Wash., 1984; Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 453.

Лит.: *Семеновский Н.* Галерея киевских достопримечательных видов и древностей. К., 1857. Тетр. 4. С. 28–30; *Janin.* *Eglises et monastères.* P. 56–57; *Kazhdan A.* *Rus'-Byzantine Princely Marriages in the 11th and 12th Cent.* // Proc. of the Intern. Congr. Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine. Camb. (Mass.), 1990. (HUS; Vol. 12–13); *Царевская Т. Ю.* О Царьградских реликвиях Антония Новгородского // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 69; *Ἀγία Βαρβάρα. Λεγκωσία,* 1999. Σ. 39–40; *Жиленко И. В.* Житіє та чудеса св. вмц. Варвари // Віра і розум. Х., 2001. № 2. С. 100–118.

А. В. Бугаевский, П. И. Жаворонков, И. В. Жиленко



Гимнография. Память В. содержится в *Типиконе Великой ц.* IX–X вв., где указана служба на литургии (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. Р. 122). По всем редакциям Студийского устава полагается служба с «*Бог Господь*», что говорит о торжественности памяти В. Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (ГИМ. Син. № 330. Л. 101 об.— 102), последование В. соединяется с последованием прп. Иоанна Дамаскина. По др. редакциям Студийского устава: *Евергетидскому Типикону* кон. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 330–331), *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz*. Турисоп. Р. 64–65) — поется только служба великомученицы. В слав. Минеях XII–XIII вв. (РГАДА. Тип. № 96 и 97) последования В. и прп. Иоанна Дамаскина соединены, на утрене указывается пение «*Бог Господь*».

Иерусалимские Типиконы и Минеи, начиная с древнейших (напр., *Sinait. gr.* 1096, XII в.— *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 34) и вплоть до печатных греч. и слав., приводят последования В. и Иоанна Дамаскина в соединении. Служба практически не отличается от положенной в Типиконе, использующей ныне в РПЦ (Типикон. [Т. 1.] С. 302–303) и, как правило, обычно обозначается как шестеричная (см. ст. *Знаки праздников месяцевлова*). В Типиконе, используемом в греч. Церквях, есть глава, описывающая соединение последований 2 святых этого дня с воскресной службой (*Βιολόγησις*. Τολκόν. Σ. 107–108).

Корпус песнопений, известный уже по богослужебным книгам периода действия Студийского устава, включает в себя: тропарь 8-го гласа «*Варвара сѣбѣ почитимъ*» (в студийских памятниках указывается общий тропарь «*Ягница твоа, ийсе*»; в греч. Минее есть оба тропаря, причем 1-й обозначен 4-м, а не 8-м гласом); кондак 4-го гласа на подобен «*Вознесыйся на крест*»: «*Въ трѣхъ благоцѣстнхъ пѣваемомъ, послѣдовавши бѣхъ страстотѣрнице*». Канон 2-го гласа, ирмос: «*Ев ѿθησѣ κατέστρεσε ποτέ, τὴν Φαραωνίτιδα, πανστρατιὰν ἢ ὑπερόπλος δύναμις*» (Во глѣ внигѣ постаа иногда фараонитское всевоинство преврѣженнаа силѣ), нач.: «*Ω Τριάς ὑπέρθεε σελτή, ἢ τῶν ὑπὲρ ἔννοιαν, τὴν δωρεὰν σοῖς οἰκέταις βραβεύουσα*» (Ω трѣце превѣжтвеннаа чтнѣла! иже пѣче ѿма дарованіе твоимъ рабѣимъ подающи) (этот канон в Евергетидском Типиконе атрибутируется Стефану, в совр. греч. Минее — Стефану Савванту). Канон не совсем обычным образом соединен с каноном прп. Иоанна Дамаскина: он имеет те же ирмосы, что и канон В., причем в ее каноне не приводятся богородичны, они есть только в каноне прп. Иоанна Дамаскина. Т. о., святые прославляются в одном общем каноне. В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. отмечено: «*Въ томъ бо каноне и святаго стиси суть*». Последование В. содержит 6 самогласнов и 3 по-

добна. В совр. греч. Минее корпус седальнов и светильнов иной, нежели в рус. По желанию настоятеля может петься великое славословие.

В Минее (МП) вместо общепринятого шестеричного последования В. приведено бденное, соединенное с будничным последованием прп. Иоанна Дамаскина. 1-я и 2-я литийные стихиры посвящены перенесению мошей В. в Киев (1108). Мн. песнопения этой службы могут иметь слав. происхождение. В качестве 2-го тропаря В. указан тропарь 4-го гласа: «*Ягнице всеблаженнаа варвара, бжѣ. ственне ѱзарившиа свѣтомъ стѣла трѣцы три. сблнечнымъ*». На утрене поются каноны В.: общепринятый и 8-го гласа (ирмос: «*Водѣ прошѣдъ, іакѡ сѣшъ*», нач.: «*Водѣ нечѣ. стѣа тмѣннѣ встѣавиши*»), помещенный между 1-м каноном В. и каноном прп. Иоанну Дамаскину, что нарушает связь канонов В. Особенность 2-го канона В. состоит в том, что все тропари начинаются с тех же слов, что и ирмосы. Седальны после кафизм фактически являются стихирами, т. к. должны петься, согласно надписанию, на стихирный подобен.

По рукописям известны также каноны В. 2-го гласа, с акростихом «*Νέμοις βοοῦσιν ὄκος, ἀγνή Βαρβάρα*» (Да преподай болящим лекарство, чистая Варвара), ирмос: «*Ἄτριπτον ἀσυνήθη*» (Непрѣнѣ, необычнѣ), нач.: «*Νύμφης ἀγλαηφόρου Χριστοῦ καὶ παναγίου Βαρβάρας*» (Невесты светоносной Христовой и пренепорочной Варвары память) и 4-го гласа, с акростихом «*Ἡ Βαρβάρα καθεῖλεν Ἑλλήνων πλάνην*» (Варвара низложила эллинское прельщение) и именем «*Георгий*» в богородичнах, ирмос: «*Θαλάσσης τὸ Ἐρυθραῖον πέλαγος*» (Морѣ черниѣо пѣ. чинѣ), нач.: «*Ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος*» (Благодать Пресвятого Духа) (АНГ. Т. 4. С. 24; Τομεῖον. Σ. 113).

Служба на литургии: прокимен 4-го гласа (Пс 67. 36а), апостольское чтение Гал 3. 23–29, аллилуиарий 1-го гласа, Евангелие Мк 5. 24–34а и причастен Пс 32. 1. В целом та же служба указывается в Типиконе Великой ц., в студийских и иерусалимских Типиконах. Чтения могут указываться разные, напр.: в ркп. Типикона Великой ц. *Patm. gr.* 266, IX–X вв.— Рим 8. 14–21, Мф 25. 1–13 (притча о 10 девах); в ркп. *Hieros. S. Sgucis.* 40, X в.— те же, что и ныне; в Мессинском Типиконе апостольское чтение — что и ныне, Евангелие — Мф 25. 1–13. В том же Типиконе приведен оригинальный причастен — Пс 44. 15б.

А. А. Лукашевич

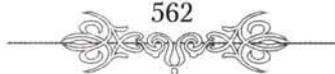
Иконография. В. принадлежит к числу особо почитаемых святых жен, изображения к-рых были распространены в визант. искусстве. Один из первых сохранившихся ее образов представлен на фреске в ц. Санта-Мария Антикава в Риме, 705–707 гг.: святая изображена в рост с крестом в правой руке, голова по-



Вмц. Варвара. Роспись ц. Спаса Преображения на Ильине в Новгороде. 1378 г. Мастер Феофан Грек

крыта мафорием, под к-рым виден плат. В визант. искусстве иконография В. сложилась к X в. Традиционно святая изображается в богато украшенных одеяниях, соответствующих ее знатному происхождению, в белом платье и венце (или диадеме) на голове, с крестом в руке, как на обороте двухсторонней иконы 2-й пол. XIV в. с изображением Богоматери Одигитрии на лицевой стороне (нач. XV в. Византийский музей, Фессалоника). Встречаются изображения без плата, только с диадемой (роспись *Боянской* ц. свт. Николая Мирликийского (Болгария), 1259 г.; гравюра 1837 г. «Святые Спиридон, Модест, Игнатий и четверо святых» (мон-рь Хиландар, Афон)) или без венца и плата, с покрытой головой (гравюра 1868 г., «Святые Параскева,

Вмц. Варвара. Икона. Кон. XV в. Круг мастера Дионисия (СПГИАХМЗ)



Екатерина, Варвара и трое святых» (частная коллекция, Афины)). В составе избранных святых, в памятниках прикладного искусства, в клеймах житийных икон В. может быть представлена, как и др. святые жены, в мафории (на серебряном кратире, Вел. Новгород, XII в. (НГОМЗ); на эмалевом ожерелье из Ст. Рязани, кон. XII в. (ГММК); на поле иконы «Богородица Знамение» (?), 1-я пол. XIII в. (Дом-музей П. Д. Корина)), а иногда с непокрытой головой (в клеймах 2 житийных икон нач. XIX в. (ЦМИАР)) или с золотой повязкой на голове, как на иконе с поясным изображением В. (кон. XV в., круг Дионисия, некогда храмовая икона мон-ря во имя В. в Волоколамске, ныне СПГИАХМЗ).

Изображения: в каппадокийских храмах – в ц. Иоанна Крестителя в Чавушине, между 913 и 920 гг.; в Новой ц. Токалы-килисе в Гёреме, кон. X в.; в Чанлы-килисе в Акхисаре, XI в.; в ц. Варвары в Соганлы, 2-я пол. XI в.; а также – в нартексе кафоликона мон-ря Осиос Лукас в Фокиде (Греция), 30-е гг. XI в.; предположительно в соборе Св. Софии Киевской, 1037–1045 гг.; в ц. св. Николая Касницис в Кастории, XII в.; в ц. вмч. Георгия в Курбиново (Македония), 1191 г.; в ц. вмч. Варвары в Киприотианике на о-ве Китира, кон. XIII в.; в ц. св. Апостолов (Спаса), в Печской Патриархии (Сербия, Косово и Метохия), сер. XIII в.; в ц. Панагии в Пурко на о-ве Китира, кон. XIII в.; в ц. свт. Иоанна Златоуста в Гераки (Ераки), кон. XIII – нач. XIV в.; в ц. св. Димитрия в Пурко на о-ве Китира, нач. XIV в.; на юго-зап. столпе в ц. Богородицы Левишки в Призрене (Сербия), 1310–1313 гг.; на сев. стене ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница (Сербия, Косово и Метохия), ок. 1320 г.; на миниатюрах Минология (Охон. Bodleian. F. 1. Fol. 19v, 1327–1340 гг.) и в греко-груз. рукописи (XV в. РНБ. О. I. 58. Л. 58, 89 об.).

Сцена мучения: в миниатюрах Минология Василия II (Vat. gr. 1613. P. 224, 976–1025 гг.) и минология Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 270r,



Вмч. Варвара. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. Л. 58)

3-я четв. XI в.); в росписи нартекса ц. Вознесения мон-ря Дечаны (Сербия, Косово и Метохия), 1348–1350 гг., и ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии (Румыния), ок. 1386 г.

В древнерус. искусстве иконография следует сложившимся визант. образцам: ц. Спаса на Нередице в Новгороде, 1198 г.; икона 2-й пол. XIV в. или нач. XV в., Тверь (?) (ГТГ); в Троицком приделе ц. Спаса на Ильине, Феофан Грек, 1378 г.

В западнохрист. искусстве В. изображалась с длинными распущенными волосами, в короне или без нее. Основными атрибутами святой являются башня, факел, кубок (особенно с XV в.), страусиное перо, книга, фигура Диоскура, иногда пушка (напр., «Мадонна с Варварой и Лаврентием», худож. Дж. Морини. Пинакотека Брера. Милан). Были распространены сцены ее мучений.

Изображения: миниатюра в *Passionale* (Stuttgart. Fol. 57, 114b, ок. 1200); «Полиптих», худож. С. ди Пьетро, 1368 г. (Музей Пизы); «Страсти Варвары», 1-я пол. XV в. (Нац. музей Финляндии. Хельсинки); «Дева Мария в платье с колосьями», на обороте «Чудо святого Бенедикта, Себастьян и Варвара», австр. мастер, ок. 1440–1450 г. (ГМИИ); «Святая Варвара», вестфальский мастер, ок. 1470–1480 г. (ГМИИ); «Варвара с башней, кубком, пером», гравюра, ок. 1470–1480 г. (Гравюрный кабинет. Берлин); «Варвара с Иоанном и Матфеем», худож. К. Россели (Галерея Академии. Венеция);

Вмч. Варвара. Правая створка Пельского алтаря. Ок. 1400 г. (Баварский нац. музей. Мюнхен)

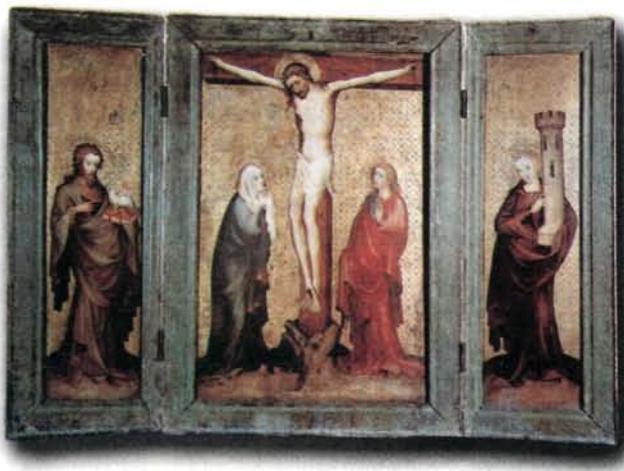
«Бегство Варвары», худож. П. Рубенс, ок. 1620 (Галерея Далидж-колледжа. Лондон) и мн. др.

Лит.: *Jerphanion G. de*. Les églises rupestres de Cappadoce: Une nouvelle province de l'art byzantin. P., 1928. Vol. 2. P. 501; *Underwood P.* The Kariye Djami. L., 1967. Vol. 1. P. 153, 156–159. Pl. 164. Vol. 2. P. 163; *Velmans T.* L'église de Khe en Georgie // *Zograf*. 1979. № 10. P. 71–82; *Naxos / M. Chatzidakis et al.* Athens, 1989. P. 69, 70. Pl. 1; *Jolivet-Levy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991. P. 37, 106, 107, 125, 285; *Chatzidakis M., Bitha I.* Corpus de la peinture monumentale Byzantine de la Grèce: L'île de Cythère. Athènes, 1997. P. 108–111. Pl. 4; *Евсеева*. Афонская книга. С. 221, 257.

Н. В. Герасименко

ВАРВА́РА (Яковлева Варвара Алексеевна; ок. 1850 – 18.07.1918, близ Алапаевска Пермской губ., ныне в Свердловской обл.), прмц. (пам. 5 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Время рождения В. определяется исходя из единственной прижитенной ее фотографии 1913 г. (первые изд.: *Ferrand J.* Il est toujours des Romanov! (Les Romanov en 1995). P., 1995. P. 106) – на фотографии представлена женщина в возрасте ок. 60 лет. По-видимому, в 80–90-х гг. XIX в. В. А. Яковлева была супругой Д. В. Яковлева, происходившего из семьи, близкой к имп. двору. Первые документально подтвержденные сведения о Яковлевой относятся к 1906 г., когда она была награждена медалью Красного Креста, следов., в 1904–1908 гг. Яковлева ухаживала за ранеными.

В 1910 г. одной из первых Яковлева была посвящена в сестры Марфо-Мариинской обители. А. Г. Сенаторова писала о том, что В. пришла в обитель с вел. кнг. *Елисаветой Феодоровной* из дворца и была всегда при вел. княгине (Воспоминания о диакониссах Москвы. С. 137). В 1912 г. В. пожертвовала на нужды обители 420 р. 7 мая 1918 г. прмц. Елисавета Феодоровна была арестована в обители, представители ВЧК разрешили Е. П. Янышевой и В. сопровождать вел. княгиню в ссылку. 20 мая Елисавета Феодоровна вместе с князьями имп. крови и 2 сестрами обители была привезена в Алапаевск, узников разместили в здании Напольной школы. 21 июня для узников был введен тюремный режим (без права посещения церкви), прислуга и сестры Марфо-Мариинской обители были переведены в Екатеринбург, где В. добилась разрешения остаться с арестованными, Янышева же уехала в Москву; 26 июня В. вернулась в Алапаевск. 17 июля





Прмц. Варвара (Яковлева).
Фотография. 1913 г.

в 11 часов вечера из здания Напольной школы арестованные были вывезены к заброшенной шахте Н. Селимская. Связанных пленников выстроили у шахты. Вел. кн. Сергей Михайлович, оказавший сопротивление охранникам, был убит выстрелом в голову. Ударами ружейных прикладов остальные пленники были сброшены живыми в шахту глубиной ок. 60 м, сверху убийцы набросали землю и старые бревна. В 3 часа ночи 18 июля алапаевские большевики телеграфировали в Екатеринбург о совершившейся казни.

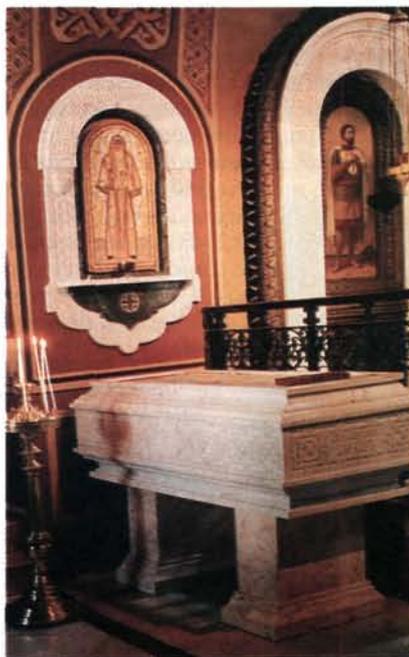
В нач. окт. 1918 г., после захвата Алапаевска войсками адм. А. В. Колчака, по его распоряжению приступили к раскопке шахты. 8 окт. было найдено тело Ф. М. Ремеза, на следующий день — тела В. и кн. В. П. Палея, 10 окт. — князей Константина Константиновича и Игоря Константиновича, 11 окт. — вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и кн. Иоанна Константиновича. На телах Елисаветы Феодоровны и В. было много образков, крестов. Гробы с телами алапаевских мучеников были поставлены в кладбищенской ц. св. Екатерины, где совершались панихиды. Утром 19 окт. гробы пронесли в Троицкий собор, была отслужена заупокойная литургия, останки находились в соборе до 1 июля 1919 г.

В связи с наступлением Красной Армии в июне 1919 г. Колчак поручил игум. Белогорского монастыря Серафиму (Кузнецову) перевезти 8 гробов алапаевских мучеников в Иркутск, затем в Читку; до нач. 1920 г. гробы находились в читинском Покровском жен. мон-ре. Затем, опасаясь приближения красных, останки были перевезены в Пекин, в

храм прп. Серафима Саровского на кладбище при Русской Духовной миссии. 17 нояб. 1920 г. сестра вел. княгини Елисаветы Феодоровны Виктория Баттенбергская доверила игум. Серафиму (Кузнецову) доставить тело ее сестры и В. в Иерусалим. 13 янв. 1921 г. на пароходе останки преподобномучениц были им доставлены в Порт-Саид, 15 янв. гробы были перевезены в Иерусалим, где их встретило рус., греч., араб. духовенство, сразу же была отслужена панихида, гробы привезли в Гефсиманию, в храм Марии Магдалины. 17 янв. Иерусалимский Патриарх Дамиан за литургией прочитал разрешительную молитву над почившими, после литургии отслужил панихиду, затем гробы перенесли в склеп, где Патриарх служил литию. 1 и 2 мая 1982 г., в праздник святых жен-мироносиц, состоялось перенесение мощей вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и В. из крипты в ц. Марии Магдалины; в наст. время 2 гробницы из белого мрамора с иконами преподобномучениц находятся у алтаря храма.

Елисавета Феодоровна и В. были канонизированы 4 нояб. 1992 г. на Архиерейском Соборе РПЦ. В 1995 г. на месте гибели мучениц был основан *алапаевский во имя Новомучеников российских муж. мон-рь*. В 1981 г. Елисавета Феодоровна и В. в

Рака с мощами
прмц. Варвары (Яковлевой).
Церковь во имя равноап.
Марии Магдалины в Гефсимани.
Фотография. 2003 г.



составе Собора новомучеников Российских были канонизированы *Русской Православной Церковью за границей*.

Арх.: ГАРФ. Ф. 656. Вел. кнг. Елисавета Феодоровна; РНБ ОР. Ф. 897. Яковлева Амалия Ивановна.

Ист.: Яковлева А. И. Восп. бывшей камер-юнгферы имп. Марии Александровны // ИВ. 1888. Т. 31. Янв. С. 147–174; Февр. С. 393–413; Март. С. 593–606; Отчет состоявшей при особом комитете Ее Имп. Высочества вел. кнг. Елисаветы Феодоровны исполнительной комиссии по бесплатному размещению больных и раненых воинов, эвакуированных с Д. Востока в русско-японскую войну 14 июня 1904 г. — 1 апр. 1906 г. М., 1907. Прил. № 19. С. 59; Отчет Марфо-Мариинской обители милосердия за 1912 г. М., 1913. С. 42; Соколов Н. А. Убийство царской семьи. М., 1990. С. 318–329; «Я знаю, на что они способны»: (Новое свидетельство о судьбе царственных мучеников: Письмо вел. кнг. Елены Сербской) / Пер. с франц., публ. Л. Б. Максимовой // Домострой. 1993. № 26. С. 13; Воспоминания о диакониссах Москвы: (Сенаторова А. Г. Восп. сестры Марфо-Мариинской обители) / Сост., коммент., публ. Л. Б. Максимовой // Мера. 1995. № 4. С. 137–142.

Лит.: Серафим [Кузнецов], игум. Мученики христианского дома. Пекин, 1920; Послушница Елеонского мон-ря: Перенесение мощей св. новомучениц вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и ее преданной келейницы инокини Варвары // Рус. возрождение. 1982. № 19. С. 13–37; Миллер Л. Св. мученица Российская вел. кнг. Елисавета Феодоровна. Франкфурт-на-Майне, 1988. С. 241, 256, 257, 293–303; Максимова Л. Б. Благотворительная деятельность вел. кнг. Елисаветы Феодоровны во время рус.-японской и первой мировой войн // Рус. возрождение. 1998. № 73. С. 35–59.

Л. Б. Максимова

ВАРВАРА Дмитриевна Деревягина (1912, с. Бурминка Рязжского у. Рязанской губ. — 11.01.1942, Карагандинский лагерь), мц. (пам. 29 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Род. в семье крестьянина Д. И. Назина, училась в церковноприходской школе. В 1926 г. ее выдали замуж, супруг В. не был верующим, и женщина, вернувшись в родительский дом, посвятила свою жизнь молитве и служению Богу. После закрытия в 1937 г. храма в Бурминке верующие начали собираться по домам на общую молитву, ходили на богомолье в действовавшие храмы в Скопин и Рязань, устраивали паломничества к почитаемым источникам. 7 июня 1940 г. все они, в т. ч. В. и ее отец, были арестованы и заключены в тюрьму г. Рязжска. В. отказалась отвечать на вопросы и подписать протокол об окончании следствия. Суд над верующими кре-

стьянами с. Бурминка проходил в Рязске 23–25 окт. 1940 г. На суде В. сказала: «Виновной себя ни в чем не признаю, в колхозе никогда не состояла... Я являюсь верующим человеком, буду в Бога верить и буду молиться». Судебная коллегия Рязанской обл. приговорила В. к 8 годам заключения в ИТЛ, а ее отца к расстрелу, к-рый потом заменили на 10 лет ИТЛ. 11 июля 1941 г. В. была арестована в Карагандинском лагере вместе с мученицами *Наталией Сундуковой, Наталией Силуановой, Евдокией Назиной, Анной Боровской, Матроной Наволокиной, Анной Поповой, Евдокией Гусевой, Евфросинией Денисовой, Агриппиной Киселёвой и Наталией Васильевой* за невыход на работу. Все они отказались давать показания, подписывать протоколы допроса, виновными себя ни в чем не признали и были расстреляны по приговору постоянной сессии Карагандинского областного суда при Карлаге НКВД от 29 сент. 1941 г. В. погребена в общей безвестной могиле. Прославлена *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Арх. № 13674; Архив Центра Правовой Статистики и Информации при Обл. Прокуратуре г. Караганда. Д. № 3976.

Игумен. Дамаскин (Орловский)

ВАРВАРА Ивановна Лосева (1894, Москва — 7.03.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), мц. (пам. 22 февр. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), супруга свящ. мч. *Сергия Александровича Лосева*. Из семьи сапожника. В 1915 г. вышла замуж, в течение года работала учительницей, в посл. была домохозяйкой. В февр. 1938 г. один из лже-свидетелей, подписавший показания против о. Сергия, написал донос в НКВД и на его супругу. 16 февр. В. была арестована, заключена в Егорьевскую тюрьму. Обвинялась в том, что «после ареста мужа вела среди населения контрреволюционную деятельность... наносила угрозы членам ВКП(б) и активистам, угрожая с ними рассчитаться». В. виновной себя не признала. Расстреляна по приговору тройки НКВД от 25 февр. 1938 г. Прославлена *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*, имя внесено в календарь постановлением Свящ. Синода РПЦ от 7 мая 2003 г.

ВАРВАРА (Блохина Елизавета Дмитриевна; 14.08.1843, посад Б. Соли Костромской губ.— 23.12.1915, Черемисский козьмодемьянский во имя Св. Троицы мон-рь), игум., первая настоятельница *Пюхтицкого жен. мон-ря*. Род. в многодетной купеческой семье. С 1850 г. училась в городской школе, любила бывать с богомольцами-односельчанами в костромском *Анастасином мон-ре*, 14 марта 1853 г. была принята туда послушницей. Читала в церкви во время богослужений, стоя у аналога на скамейке, в посл. стала лучшей чтицей в обители. Служила помощницей уставщицы и помощницей ризничей. Во время русско-тур. войны В., получив диплом сестры милосердия Российского об-ва Красного Креста, ухаживала за ранеными в устроенных при мон-ре эвакуационных госпиталях. В 1868 г. Е. Блохина была пострижена в рясофор, 12 авг. 1887 г.— в мантию с именем в честь вмц. Варвары.

Игумен. Анастасиина мон-ря Мария (Давыдова) принимала живое участие в учреждении в г. Иевве (Иыхви) в Эстляндии отд-ния Православного Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Пресв. Богородицы (1887), почетным членом к-рого состоял св. прав. *Иоанн Кронштадтский*. При отд-нии братства в Иевве были открыты бесплатная лечебница, школа и детский приют. 25 авг. 1888 г. из Костромы в Иевве была послана В. как одна из лучших монахинь. Ей предстояло устроить на месте явления Божией Матери на Пюхтицкой (Богородичной) горе (в 22 км от Иевве) жен. обитель и перевести туда благотворительные учреждения из Иевве. В 1891 г. по благословению св. Иоанна Кронштадтского состоялось открытие общины, на Пюхтицкой горе были поставлены бревенчатые кельи, хоз. постройки, здание приюта для детей; в первый же год в общине был введен полный монастырский круг богослужений, организованы 2 хора (исполнявшие песнопения на церковнослав. и эст. языках). 23 окт. след. года указом Синода община получила статус мон-ря. 31 янв. 1893 г. в С.-Петербурге архиеп. Рижским *Арсением (Брянцевым)* В. была возведена в сан игумении; на торжестве присутствовали обер-прокурор Синода К. П. *Победоносцев*, В. К. *Саблер*, эстляндский гу-



*Игумен. Варвара (Блохина).
Фотография. Нач. 90-х гг. XIX в.*

бернатор кн. С. В. *Шаховской*, в алтаре молился прот. Иоанн Кронштадтский.

Организованный В. мон-рь полностью обеспечивал себя и многочисленных паломников, содержал больницу, бесплатно обслуживавшую окрестное население, детский приют на 25–30 детей (девочек и мальчиков — как православных, так и лютеран), школу, 2-классное уч-ще. За неск. лет своего настоятельства В. снискала такое уважение и любовь окрестных жителей, что они отдавали на воспитание и обучение в обитель своих детей. Первой начальницей приюта стала мон. Арсения (Блохина), сестра В. При монастырской лечебнице В. в 1896 г. учредила общину сестер милосердия под покровительством Российского общества Красного Креста, в которой обучались пюхтицкие послушницы и воспитанники приюта. В 25 верстах от обители игуменья организовала Гефсиманский скит для больных и престарелых сестер по уставу прп. Пахомия Великого.

Определением Синода от 23 окт. 1897 г. В. была назначена настоятельницей в *Черемисский козьмодемьянский во имя Св. Троицы монастырь* Казанской епархии; с ней были переведены мон. Арсения (Блохина) и неск. сестер обители. В козьмодемьянском мон-ре стараниями В. были устроены иконописная мастерская, больница, богадельня, церковноприходская школа и приют для девочек-сирот. В Чебоксарах В. организовала жен. Владимирскую общину, в которую вошли 100 сестер. В. была похоронена в козьмодемьянском мон-ре близ алтаря Троицкого собора. После упразднения монастыря в 20-х гг. XX в. собор был разобран, на его



месте выстроили школу-интернат. По свидетельству очевидцев, могилу В. раскопали, из кирпичного склепа изъяли гроб, извлекли кости и облачение с клобуком. Совр. местонахождение останков В. неизвестно. Арх.: Летопись Пюхтицкого мон-ря // Архив мон-ря.

Лит.: Пюхтицкий Успенский женский монастырь. СПб., 1893; *Савченко И.* Сион Прибалтийского края: Св. Богородичная Гора. Ревель, 1894, 1901²; Пюхтицкий Успенский жен. мон-рь: Путев. М., 1991.

ВАРВА́РА (Трофимова Валентина Алексеевна; род. 17.08.1930, г. Чудово Новгородской губ.), игум. *Пюхтицкого в честь Успения Пресвятой Богородицы жен. мон-ря.* После начала Великой Отечественной войны семья В. эвакуировалась в Кировскую обл., по окончании войны поселилась в г. Луга. С детства В. Трофимова читала и пела на клиросе в храмах. Получив среднее образование, закончила бухгалтерские курсы. 1 авг. 1952 г. поступила послушницей в Пюхтицкий мон-рь. В 1955 г. перешла в *вильнюсский во имя св. равноап. Марии Магдалины жен. мон-рь*, где жила под духовным рук. настоятельницы игум. Нины (Башашевой, в схиме Варвары), духовным отцом В. Трофимовой стал свящ. Николай *Гурьянов*. 5 марта 1958 г. наместником *вильнюсского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-ря* архим. Сергием (Вощенко) Трофимова была пострижена в монашество с именем Варвара, исполняла должности помощницы казначеи и руководила работами

Игум. Варвара (Трофимова).
Фотография. Кон. XX в.



по восстановлению разрушенного во время войны Марие-Магдалинского мон-ря. В 1960 г. мон-рь перевели в Свято-Духов муж. мон-рь в отдельное помещение. В 1963 г. В. была назначена бухгалтером Виленского ЕУ, находившегося на монастырской территории. К 100-летию Марие-Магдалинской обители (1965) В. составила «Летопись Виленского женского мон-ря», за что получила в благословение от Патриарха *Алексия I* Иверскую икону Божией Матери.

3 янв. 1968 г. В. была назначена настоятельницей Пюхтицкого монастыря, 19 янв. возведена в сан игумении. Под управлением В. Пюхтицкая обитель была восстановлена, преображена и благоуукрашена. Все церкви были отреставрированы, монастырские здания капитально отремонтированы. В храмах и кельях появилось электричество, были проведены отопление и водопровод; расписаны стены Успенского собора, позолочены кресты на главах монастырских храмов и часовен. Выстроены архиерейский дом, Иерусалимский корпус, дом для представительских целей, возрождена монастырская гостиница. Устроена домовая церковь в помещении для престарелых сестер, построены Сергиевская колокольня, Георгиевская часовня на хозяйственном дворе, церковь для крещения детей и взрослых, воздвигнута каменная монастырская ограда. 26 июня 1990 г. Патриархом *Алексием II* мон-рю была предоставлена ставропигия.

На протяжении мн. лет мон-рь окормляет детей-инвалидов из Москвы, тяжелобольных детей-сирот в ахтмеском Доме милосердия, местный дом инвалидов. Обитель помогает слав. гимназии в Кохтла-Ярве, др. учебным заведениям Эстонии. В окт. 2002 г. по благословению Патриарха *Алексия II* Пюхтицкий монастырь стал местом проведения международной научно-педагогической конференции «Духовно-нравственное воспитание учащихся в русских школах Балтии», одним из организаторов к-рой являлась настоятельница обители.

В. была участницей Поместных Соборов РПЦ 1971 и 1990 гг., экуменических семинаров, проходивших в Пюхтицком мон-ре в 1982, 1984, 1986, 1987 и 1989 гг. Являлась членом Комиссии по подготовке и

проведению празднования 1000-летия Крещения Руси.

В. награждена орденами РПЦ: равноап. кн. Владимира 3-й степени (1976), прп. Сергия Радонежского 3-й степени (1980), равноап. кнг. Ольги 2-й и 1-й степени (1991, 2000), свт. Иннокентия Московского (2003). Имеет награды мн. церковных и общественных орг-ций: Фонда св. всехвального ап. Андрея Первозванного (1994), Российского медицинского об-ва (2000), эст. просветительского об-ва «Форселиус» (2000 г.— за особые заслуги в деле духовного просвещения эст. населения). В. является почетным гражданином Эстонии.

Лит.: *Жукова И. А.* Мать Варвара. М., 1989; *Филимонов В. П.* Старец иеросхим. Серафим Вырицкий и Русская Голгофа. СПб., 1999. С. 261–264.

ВАРВА́РА СКВОРЧИ́ХИНСКАЯ (Архангельская Варвара Васильевна; 20.11.1890, с. Карауловка Уфимского у. и губ.— 27.02.1966, с. Скворчиха Ишимбайского р-на, Башкирия), блж., местночтимая в Уфимской епархии (пам. 14 февр.). Из семьи священника, в раннем детстве потеряла родителей, воспитывалась бабушкой, к-рая служила при храме просвирней. В авг. 1902 г. поступила в Уфимское епархиальное жен. уч-ще, к-рое окончила в 1909 г. со званием домашней учительницы. Отказалась от замужества, оставила близких, с осени 1909 г. работала учительницей начальных классов в сельских школах, в 10-х гг. окончила Учительский ин-т в Уфе, позже учительствовала в селах: Ира Куяргазинского р-на (1919), Богородское близ г. Мелеуз (нач. 20-х гг.), Кандауровка Стерлитамакского кантона (1924), ок. 1925–1926 гг. была направлена в с. Скворчиха (и одновременно в с. Буденя) того же кантона. Несмотря на декрет советской власти «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и запрещение преподавать в школах правосл. вероучение, В. С. на всех местах своего служения обучала детей Закону Божию. Ок. 1928–1929 гг. она прекратила работать в школе и приняла на себя подвиг юродства.

В. С. начала вести затворнический образ жизни: занавесила окна своего дома, на улицу выходила редко, только в сумерках или ночью, старалась не показываться на люди. Поддерживала общение с неск. благочес-



тивыми семьями, давала им книги духовного содержания, беседовала о вере. Ок. 1930 г. В. С. поселилась в заброшенной овчарне, раздала свои вещи, оставила все житейские попечения, живя только тем, что ей приносили. С первых же лет пребывания в затворе Господь возложил на нее подвиг *старчества* — служения людям духовными наставлениями; часто блаженная говорила притчами, иногда давала прямые советы. К В. С. приходили сотни людей, блаженная к посетителям не выходила, разговаривала через дверь. Почти все, что ей приносили, раздавала: помогала детям, поддерживала семьи, чьи кормильцы воевали на фронте. В 20–30-х гг. неск. раз подвергалась кратковременным арестам. В период «холодной войны» блаженную обвинили в шпионаже в пользу США, поскольку она «живет закрыто, а все знает» (офиц., данное властями свидетельство прозорливости В. С.). Зимой 1952/53 г. старицу насильственно поселили с людьми и запретили жить в затворе, однако через короткое время разрешили жить отдельно. Попущенное Богом испытание послужило поводом к усугублению подвига — блаженная перестала топить печь, претерпевая в темноте и холоде суровые уральские зимы. О ней знали не только в Уфимской, но и в соседних Челябинской и Оренбургской епархиях. Власти пытались противодействовать духовному влиянию подвижницы, за посещавшими ее людьми наблюдали, сообщали на работу «для принятия мер». Ок. 1957–1958 г. власти пытались поместить В. С. в дом престарелых, однако ни прокурор, ни милиция выполнить решение не смогли. Осенью 1962 г. сгорел дом блаженной. Несмотря на попытки почитателей В. С. и даже местных властей обеспечить старицу нормальным жильем, подвижница поселилась в полуразвалившемся сарае, где раньше держали скотину, прожила там 3 года без тепла и света, спала летом на земле, зимой — в снегу на соломе или же сидя на сундуке, прислонившись спиной к стенке сарая. Блаженная годами носила на теле власяницу — рубашку, в к-рую вставляла булавки остриями к телу, мяса не ела никогда.

Основное содержание ее духовной жизни составляла внутренняя молитва. За все годы затвора В. С. ни разу не была в храме (в Скворчихе



Блж. Варвара Скворчихинская.
Икона. Кон. XX — нач. XXI в.

его закрыли в кон. 20-х — нач. 30-х гг.), однако от Церкви никогда не отходила, ее причащали священники, посещавшие затворницу. Приходившим к ней людям В. С. наказывала чаще ходить в храм, особо почитать день памяти своего небесного покровителя (говорила: «Чти свой день ангела, как Пасху»). В. С. прославилась даром прозорливости, ей в равной мере были открыты события и человеческие мысли; блаженная обладала также даром исцеления, молитвенной помощи. О времени и обстоятельствах своей кончины В. С. знала заранее, о чем прикровенно сообщила верующим. 26 февр. 1966 г. в сарае, где она жила, случился пожар, старицу вытащили из огня. Несмотря на то что ожоги были несильными, на следующий день В. С. умерла, была похоронена на кладбище в Скворчихе.

Народное почитание блаженной с годами не ослабевало. В дек. 2000 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* состоялось обретение мощей В. С., ныне они находятся в Богородице-Казанском храме г. Мелеуза (подворье Енатского в честь *Покрова Пресв. Богородицы муж. монастыря*). В 2001 г. Патриарх Алексий II благословил прославить подвижницу в лике местночтимых святых Уфимской епархии, чин прославления совершил Уфимский и Стерлитамакский архиеп. *Никон (Васюков)*. В 2002 г. наместник Покровского Енатского мон-ря игум. Симеон (Кувайцев) составил акафист блаженной, читаемый в храмах Уфимской епархии, написаны иконы В. С.

Лит.: *Зимина Н. П., Васильева И. Л.* Варвара Архангельская // Уфимские Ев. 1996. № 8–9; *Мохов В. В., прот., Зимина Н. П., Васильева И. Л.* Угодница Божия Варвара затворница — праведница Уфимской земли безбожного времени (1890–1966) // Ежег. Богосл. конф. ПСТБИ: Мат-лы, 1998. М., 1998. С. 238–245; *она же.* Блаженная Варвара затворница — праведница Уфимской земли безбожного времени // Культурные и духовные традиции рус. Башкортостана: история и современность: Сб. тр. респ. науч.-практ. конф.: В 3 ч. Уфа, 1998. Ч. 2. С. 32–38; *Зимина Н. П.* Блаженная старица Варвара, затворница Скворчихинская (Варвара Васильевна Архангельская, 1890–1966) // Уфимские Ев. 2001. № 7–8; *она же.* Блаженная Варвара Скворчихинская // Там же. 2003. № 3.

Н. П. Зимина

ВА́РВАР ВО́ИН, ВА́КХ, КАЛЛИМА́Х, ДИОНИ́СИЙ [греч. Βάρβαρος, Βάκχος, Καλλιμάχος, Διονύσιος] († ок. 362), мученики (пам. 6 мая, пам. зап. 14 мая). Пострадали во Фракии при имп. *Юлиане Отступнике*. В. В. служил в рим. войске под командованием военачальника В. и был тайным христианином. Когда во время похода против герм. племени франков войска сошлись для битвы, один из франков стал вызывать кого-либо из рим. армии на единоборство. Он отличался огромным ростом и силой, поэтому никто из римлян не осмеливался бороться с ним. Только В. В., призвав имя Господне, выступил против него и одолел. Он снискал большое уважение среди сослуживцев, император удостоил его саном комита.

Когда войска Юлиана пребывали во Фракии и праздновалась победа над врагами, В. В. отказался принести жертвы идолам. Военачальник В., а затем и император не смогли убедить его. Тогда В. В. привязали к дереву и мечом рассекли ему живот, но явившийся ангел исцелил и освободил В. В. Увидев это чудо, В. и воины К. и Д. уверовали во Христа и были за это казнены, а В. В. привязали к железному колесу и вращали над костром, поливая кипящим маслом. Однако огонь не причинил вреда мученику, а только опалил мучителей. На ночь В. В. поместили в темницу, где ему явился Господь и укрепил его. Ограждаясь честным крестом, он оставался невредимым и после того, как его бичевали воловьими жилами, ввергали в раскаленную печь и в яму со змеями и ядовитыми насекомыми. Многие уверовали во Христа, глядя на эти чудеса. Наконец, император велел отсечь ему голову мечом.



Благочестивый еп. Филикий (или Финикс) предал его тело погребению в г. Мефоне. Традиционно местом погребения В. В. считался Мефон Пелопоннесский, однако, по мнению И. Делеэ и др. исследователей, это г. Мефон в Фессалии; сведения о мощах В. следует отнести к мч. Варвару, бывш. разбойнику.

Сохранились житие В. В. на греч. языке и его лат. перевод, сделанный Петром Наталибусом († 1370), из к-рых известно, что В. В. претерпел мученическую кончину 8 мая, а погребен 14 мая. Хотя его память упоминается в ряде визант. календарей (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 217), почитание было вытеснено кульгом одноименного мч. Варвара. Рус. перевод жития выполнен по лат. источникам свт. Димитрием Ростовским. В календаре РПЦ память В. В. приурочена к 6 мая, дню памяти мч. Варвара, бывш. разбойника. Ист.: ВHG, N 219; ActaSS. Mai. T. 3. P. 285–286; ЖСв. Май. С. 218–221; Delehaye H. Les actes de S. Barbarus // AnBoll. 1910. T. 29. P. 276–301.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 166–169; Janin R. Barbarus (2) // DHGE. T. 6. Col. 591.

О. В. Л.

ВАРВАР, ДИМИТРИЙ [Димитрион], **ДОНАТ, ДАНАКТ, МЕСИР И ФЕРИН**, мученики (пам. греч. 5, 6, 7, 8 мая). Время мученической кончины неизвестно. В., Дан., М. и Ф. были усечены мечом, а Д. и Дон. пронзены стрелами. Празднование им совершалось 6 мая в построенном в их честь храме, в к-польском квартале Девтерон (SynCP. Col. 662). В визант. календарях X–XI вв. память В. всегда указывалась отдельно от остальных мучеников: под 5 мая в *Типиконе Великой ц. Х в.* (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 68; Mateos. Turicon. T. 1. P. 282), в синаксарях Paris. Nat. gr. 1587, XII в., Vodl. Auctar. T. 3. 16, 1307 г. и др., под 8 мая — в Синаксаре К-польской ц. Х в. (SynCP. Col. 666).

Но в посл. она была соединена с памятью вышеуказанных мучеников. Если в греч. стихном синаксаре (Paris. Nat. Coislin. 223, 1301 г.) память В. стоит 6 мая после этой дружины мучеников, но еще отдельно от нее (SynCP. Col. 661), то в «Синаксаристе» Никодима Святогорца это уже одна дружина мучеников. Вместе они приводятся в «Великом Синаксаристе» К. Дукакиса и в «Византийском Эортологии» М. Гедеола.

В ряде визант. рукописей (Sinait. gr. 606, XI в., Paris. Nat. gr. 1566, XIV в.) под 7 мая помещен канон В. 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, творение Иосифа, с акростихом «Σελτοὺς ἐλαίνῳ Βαρβάρου πίστει πόνους. Ἰωσήφ» (Пречестные восхваляю Варвара болезни веры. Иосиф), ирмос: «Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ» (Поёмъ гдєви), нач.: «Στέφος δικαιοσύνης ἐκ ζωαρχικῆς χειρὸς» (Венец правды от животворящей руки) (Ταμεῖον. Σ. 197).

Ист.: ActaSS. Mai. T. 3. P. 102; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 43–44; Δουκάκης. ΜΣ. Т. 5. Σ. 26; Γεδεών. Ἐορτολόγιον. Σ. 99; SynCP. Col. 661–662, 666.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов². Т. 2. С. 133; Т. 3. С. 166–167; Janin. Églises et monastères. P. 94; *idem*. Barbarus (1) // DHGE. Т. 6. Col. 591; ОНЕ. Т. 3. Σ. 612; Σωφρόνιος (Ἐὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 69–70.

О. В. Л.

ВАРВАРЫ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЫ [греч. Ἁγίας Βαρβάρας] **МОНАСТЫРЬ**, действующий, подворье муж. мон-ря Честного Креста Ставровуни. Принадлежит Кипрской митрополии *Кипрской Православной Церкви*, расположен на сев.-зап. склоне горы Ставровуни.

Время основания В. в. м. точно неизвестно. О маленькой ц. св. Варвары и монастырских постройках вокруг нее впервые говорится в описании чеш. путешественника Олдржиха Префата в 1546 г. Он же свидетельствует о мощах вмц. Варвары в мон-ре Ставровуни (часть руки святой, помещенная в серебряный ковчег в форме руки). Предполагают, что упоминание в 1483 г. доминиканцем Феликсом Фабером храма на склоне горы Ставровуни также следует отнести к ц. вмц. Варвары.

Подворье возникло после завоевания Кипра крестоносцами, когда мон-рь Ставровуни принадлежал монахам-бenedиктинцам, а правосл. иноки были вытеснены из обители.



С 1483 г. появляются свидетельства о присутствии там правосл. духовенства. С 1521 г. в мон-ре сосуществуют лат. и греч. монахи. В 1570 г. турки разрушили мон-рь и расправились с насельниками. В 1613 г. Ставровуни окончательно переходит в руки православных, его игуменом становится грек Парфений. Монахи, жившие на подворье В. в. м., занимались земледелием и обеспечивали мон-рь продовольствием.

Собор во имя вмц. Варвары представляет собой однонефную сводчатую церковь, покрытую черепичной крышей. Постройка отражает неск. строительных фаз, древнейшей является вост. часть храма, где сохранились фрески нач. XVI в. (9 сцен христологического цикла). Основная часть храма была сооружена в 1820 г. Сохранилась каменная плита с высеченной надписью о перестройке церкви в 1820 г. архим. Леонтием Мирианфевсом (впосл. Кипрский еп. Леонтий II)). В этой части храма уцелело неск. фрагментов росписи XIX в. (сцены из цикла Акафиста, изображение вмц. Варвары и др.). Нартекс пристроен в 1940 г.

В 1840 г. подворье посетила рус. мон. Варвара (Катаева), к-рая, вернувшись в Россию, собрала значительные пожертвования для этого мон-ря. Среди жертвователей были члены имп. фамилии и рус. аристократы. Мон-рю были также подарены драгоценный потир, церковная утварь и священнические облачения. На средства, переданные через Русское посольство в К-поле, мон-рь был отремонтирован и расширен. Келейные корпуса благоустраивались и расширялись в 1904–1905 гг., а также в 1925 и 1940 гг. Весь монастырский комплекс был отреставрирован в 1986–1987 гг., рядом с подворьем была воздвигнута (в 1988)

часовня в честь местного кипрского св. Фанурия, одного из 13 преподобномучеников, пострадавших в 1231 г.

Мон-рь вмц. Варвары, подворье мон-ря Честного Креста Ставровуни на Кипре

от франков в мон-ре Панагии Кантарской.

Монахи занимаются садоводством и огородничеством. На под-



ворье находится известная по всему Кипру мастерская иконописца Калининника (Ставроуниотиса). Святыня, хранящаяся в мон-ре, — частица мощей вмц. Варвары.

Лит.: *Der Parthog G. Byzantine and Medieval Cyprus*. L., 1994. P. 227–228; *Παλαεωρογίου Αθ. Βαρβάρως Αγίας μοναστήρι* // ΜΚΕ. 1989. Τ. 3. Σ. 145–146; *Ἡ Ἱερά Μονή Σταυροβουνίου. Ἱστορία, Ἀρχιτεκτονική, Κεφάλια, Λευκωσία*, 1999. Σ. 40–46.

О. В. Л.

ВАРВЕЛІТЫ, гностическая ересь II–III вв. — см. в ст. *Гностицизм*.

ВА́РГИН Константин Константинович (15.05.1876, С.-Петербург — 31.05.1912, Москва), композитор, регент, педагог. Сын певчего *Придворной певческой капеллы*. До 1902 г. жизнь В. была связана с капеллой, где он начинал малолетним певчим (17 янв. 1886 — 1 нояб. 1889 г.); по окончании регентского класса (1894) был удостоен звания учителя церковного пения и теории музыки, а также аттестата регента 1-го разряда, выданного в 1902 г. за подписями С. В. Смоленского и Н. С. Кленовского. Здесь же, в капелле, В. преподавал фортепиано (1892–1902) и скрипку (1896–1902) в инструментальном классе и с 3 апр. 1897 г. по 2 янв. 1902 г. выполнял обязанности помощника учителя пения, дирижируя отд-нием певчих в «Большой церкви». Последние 10 лет жизни В. прошли в Москве. В 1902 г. он поступил учителем церковного пения в Филаретовское епархиальное уч-ще, затем преподавал церковное пение, дирижирование и фортепиано в регентских классах Б. В. Решке, открывшихся осенью 1906 г. Руководил московскими церковными хорами Г. Е. Захарченко (бывш. капелла С. П. Губонина) в 1906–1909 гг. и по назначению митр. Московского и Коломенского Владимира — митрополитчым Чудовским (с лета 1909 по весну 1911).

Внимание В. как композитора духовной и светской музыки привлек обычный (московский) распев, который он использовал в своем творчестве. В 1910–1914 гг. Решке издал все 30 духовно-муз. сочинений В., за исключением «Боже, приидоша языцы» (опубл. в 1913 Юргенсоном). Мн. сочинения В. исполнялись в концертах, напр. хором в составе до

600 чел., созданным А. А. Архангельским.

Большая часть сочинений написана для смешанного хора: Литургия св. Иоанна Златоуста (соч. 1907–1908), «Свете тихий» (1910 [здесь и далее в скобках указан год издания. — А. Н.]), «Помяни нас, Господи» обычного распева (1910), «Песнопения 1-й недели Великого поста обычного распева» (1910), «Песнопения Страстной седмицы Великого поста» обычного распева (1911), «Блажен муж» с посвящением московскому Чудовскому хору (1911), «Милость мира» № 2 (1911), «Господи, возвах» и «Бог Господь» 8 гласов, обычного распева в простейшей гармонии (1912), «От юности моя» для трио муж. голосов и смешанного хора (1912), «Постимся постом приятным» (вместо причастного стиха Великим постом) (1912), «Святейшая херувим» (вместо причастного стиха в богородичные праздники) (1912), «Милость мира» (на литургии свт. Василия Великого) (1912), «Плотию уснув» и «Да воскреснет Бог» (стихиры Пасхи, обычного распева в простейшей гармонизации) (1912), «Ныне отпускаеши» № 2 (1913), великое славословие (1913), «Хвалите Господа с небес», соч. 1899 г. (1913), Херувимская Es-dur (1913), «Ныне силы небесныя» № 1 (1913), Ирмосы богородичные (1914), Херувимская № 2 E-dur (1914), «Тебе поем» № 1 F-dur (1914), «Тебе поем» № 2 Es-dur (1914).

Для однородного (жен. или муж.) хора В. были написаны: догматики 8 гласов обычного распева (1911), «Ныне отпускаеши» № 1 для сопрано соло и жен. хора (1911), литургия Преждеосвященных Даров (1912), Херувимская h-moll (1912), «Милость мира» Es-dur (1912), «Ныне силы небесныя» № 2 (1913), «Ныне отпускаеши» № 3 (для сопрано соло и жен. хора) (1913).

Арх.: РГИА. Ф. 499 (Придворная певческая капелла). Оп. 1. № 1730/6: Дело об определении с 3 апр. 1897 г. губернского регистратора К. К. Варгина исполняющим должность помощника учителя Придворной капеллы; ОР РНБ. Ф. 14: *Хомутенко А. Е.* Сборник биограф. справок: Мат-лы по истории Ленингр. Гос. Акад. Капеллы им. М. И. Глинки: Хор придворных певчих и придворной певческой капеллы, 1762–1917. [Л., 1965]. С. 20.

Лит.: *С[ахновский]*, Ю. Концерт памяти К. К. Варгина // *Рус. слово*. 1912. № 283 (8 дек.); *Смоленский С. В.* Восп. // *Рус. духовная музыка в док-тах и мат-лах*. М., 2002. Т. 4; *Владимирский Ф.* Две новинки [Литур-

гии Ребикова и Варгина] // *Хоровое и регентское дело*. 1911. № 6; *Семенов Д. С.* *Словарь правосл. рус. церк. пения*. Кукарка-на-Вятке, 1961. С. 17. Ркп.

А. А. Наумов, Н. Ю. Плотникова

ВАРДА́Н АЙГЕКЦИ́ [Маратаци, Амтэци, Киликеци; арм. Վարդան Այգեղի] (2-я пол. XII в., с. Марата, обл. Тлук (Длук), Сирия — после 1230, Айгек, Киликия), арм. богослов, историограф, баснописец. Отрывочные сведения о его жизни сохранились лишь в колофонах рукописей его произведений. Получил начальное образование в родном селении; продолжил обучение в монастыре Аркакахин на Чёрной горе и был удостоен степени *вардапета*. Проповедовал сначала в Амите (отсюда одно из его прозвищ — Амтэци), затем в Тлуке. В 1198 г. участвовал в церемонии коронации царя *Киликийской Армении* Левона II. Предположительно был архиепископом Ламбронна и настоятелем арм. мон-ря Скевра в Киликии. Преследуемый по неизвестным причинам, в 1208 г. был вынужден покинуть родные места. После 2 лет скитаний обосновался на Чёрной горе в монастыре Айгек (Виноградник) и занялся лит. деятельностью. Здесь были написаны послания и поучения В. А., в т. ч. 22 слова, направленные в 1212 г. антиохийскому кн. Боэмунду IV; 5 наставительных посланий, адресованных Микаэлу, еп. Антиохийскому (1223–1231; епископская кафедра Армянской Апостольской Церкви в Антиохии была утверждена католикомосом Хачиком I (973–992) и просуществовала до сер. XIII в.). Мн. сочинения, переписанные автором собственноручно, сохранились в неск. редакциях.

Самым ранним из сохранившихся произведений В. А. считается полемический богословский сб. «Корень веры», или «Книга убеждения и корень веры» (1205). В условиях необходимости противостоять, с одной стороны, нарастающему политическому и конфессиональному давлению лат. Запада, пытавшегося установить в Киликии господство Римско-католической Церкви, с др. — проникновению в арм. среду обычаев и представлений Сирийской (Яковитской) Церкви автор считает опасными сепаратистские тенденции в среде *армян-халкидонитов*. Опираясь на свидетельства арм. и иноязычных церковных писателей (их



число достигает 100), В. А. стремится доказать и защитить истинность вероучения (гл. 1–9) и обрядов (гл. 10–16) Армянской Апостольской Церкви, ее верность традициям древних отцов и постановлениям 3 Вселенских Соборов. При этом «Корень веры», являющийся по существу апологией Армянской Церкви, не содержит резких выпадов против др. конфессий. Востребованность книги среди арм. духовенства и при дворе киликийского царя была столь велика, что В. А. изготовил 12 ее списков, советуя всем читателям поступать так же. Об авторитете сборника говорит тот факт, что в сер. XIII в. армяне-халкидониты сочли необходимым выпустить сборник с таким же названием, но др. содержания. В списке книг, составленном в 1341 г. в Авиньоне униатом Нерсесом Палианенцем и представленном им папе Бенедикту XII, «Корень веры» фигурирует как труд, содержащий «опаснейшие заблуждения». Перу В. А. принадлежат также богословские сочинения «О нечестивых клеветниках Армянской Церкви» и «Назидание злословящим крикунам», обнаруженные А. С. Анасяном в рукописи Матен. № 8357 (1322 г., Киликия) и изданные им в Венеции в 1968–1969 гг. «Назидание злословящим крикунам» адресовано В. А. жителям его родной обл. Глук — армянам, грекам и сирийцам. Автор призывает своих «духовных чад» жить в мире, согласии и терпимости, покончить с бессмысленными церковными спорами и взаимными упреками. В этом послании В. А. продолжает развивать идеи *Нерсеса IV Шнорали*, *Нерсеса Ламбронаци*, *Григора IV* о межэтническом и межконфессиональном взаимопонимании, взаимной терпимости и церковном единстве.

В своих проповедях и посланиях В. А. постоянно использовал притчи и басни, как оригинальные, так и почерпнутые им из письменных источников (в т. ч. 13 басен Эзопа, 8 — из «Физиолога») и фольклора, сопровождая их душеспасительными назиданиями, заменяющими бытовую мораль басен. Он положил начало новому лит. жанру — притче-проповеди (назиданию). В. А. составил 1 или 2 сборника из более 30 своих притч и басен в помощь проповедникам. Басни лаконичны, едки и остроумны. Темы их взяты из повседневной жизни разных со-

циальных слоев общества и откликнулись на злобу дня («Бык и лошадь», «Церковь и водяная мельница», «Блудливый монах и собака», «Пташки и аист», «Священник-вор и вдова», «Бедняк, священник и Евангелие», «Болтливая жена», «Вино», «Капля меда — причина войны» и т. д.). Вплоть до XVII в. «Сборники Вардана» обогащались новыми притчами, баснями, новеллами и анекдотами (число их превысило 500). В части рукописей сборник озаглавлен «Лисья книга» (Աղվեսագիրք), его 1-е издание вышло в Амстердаме в 1668 г.

Соч.: Сборник притч Вардана: Мат-лы для истории средневеков. арм. лит-ры / Изд. Н. Я. Марр. СПб., 1894–99. Ереван, 1955². Ч. 1–3; Басни средневеков. Армении / Пер. и предисл. И. А. Орбели, М.; Л., 1956; Лисья книга: басни и притчи / Пер. М. Саакян. Ереван, 1993; Книга убеждения и корень веры / Подгот. Ш. Айрапетян. Ереван, 1998 (на арм. яз.); Наставления / Пер. на новоарм. яз. Ш. Айрапетян. Ереван, 1999 (на арм. яз.). Лит.: *Абеян М.* История древнеарм. лит-ры. Ереван, 1975. С. 424–435, 443–446.

Е. Д. Д., П. И. Жаворонков

ВАРДАН АНЕЦІ (ок. X–XI в.), арм. церковный писатель, *вардапет*. Его имя известно лишь благодаря акростику одного из его гимнов (энкомиев, панегириков), посвященного восхвалению небесной колесницы, явленной в видении прор. *Иезекиилю*, — тема, к к-рой нередко обращались и др. поэты. Энкомий В. А. отличается от более ранних сочинений этого жанра значительным объемом, своеобразием и высоким художественным уровнем. Автор делает акцент на воспевании образов-символов 4 евангелистов (человека, льва, вола и орла), раскрывая их через редкие по красоте земные аналогии.

Лит.: *Мнацаканян А.* Вардан Анеци // Вестн. Матенадарана. 1971. № 10. С. 261–294 (на арм. яз.).

Е. Д. Джагацян

ВАРДАН БАГИШЕЦИ († 4.01. 1421), арм. мч. Благочестивый и боголюбивый мирянин из с. Датван, обл. Багеш (ныне Битлис в Турции). Стремясь к подвижнической жизни, оставил дом, жену и детей и скитался по мон-рям, пребывая в постоянных молитвах. Прослышав о преследовании христиан эмиром Шамс ад-Дином, курдским правителем Багеша и др. городов Юж. Армении, он отправился к нему и вступил с ним в спор. Опираясь на Библию, В. Б. доказывал эмиру, что все люди рав-

ны и достойны уважения независимо от положения и вероисповедания. Сохранившиеся речи В. Б. проникнуты народной мудростью и выражают образ мыслей простого труженика. В ответ на требование отречься от христ. веры он остался непоколебим и после истязаний был предан смерти. Мученичество В. Б. написано сразу после его кончины арм. поэтом и лит. деятелем XIV–XV вв. Аракемом Багишеци.

Ист.: *Аракем Багишеци.* Сочинения. Ереван, 1972. С. 68–75 (на арм. яз.); он же. В сей день мученичество св. подвижника Вардана... // Новые арм. мученики (1155–1843) / Пер., предисл. и примеч. К. Тер-Давтян. Ереван, 1998. С. 91–95.

К. Тер-Давтян

ВАРДАН ВЕЛИКИЙ [Аревелци, Гандзакеци, Бардзрабердци; арм. Վարդան Մեծ] (ок. 1198, Гандзак (совр. Гянджа, Азербайджан) — 1271, Хор-Виран), арм. историк, богослов, педагог, церковный и общественный деятель. Образование получил в мон-ре Нор-Гетик у *Мхитар-ра Гоша*, затем в мон-ре Хоранашат в Тавуше изучал грамматику и богословие у *Ванакана Вардапета*, к-рый воспитал целую плеяду деятелей арм. культуры XIII в. Имел ученую степень *вардапета*, а с 1235 г. — звание «рабунапет» (верховный наставник). Знал греч., евр., сир., лат. и персид. языки. Основал школу в мон-ре св. Андрея в Кайенаберде, где преподавал в 1235–1239 и 1252–1255 гг. В 1239 г. совершил паломничество в Иерусалим. На обратном пути посетил Сис, столицу *Киликийской Армении*, где встретился с царем Хетумом I, и резиденцию арм. католикосов в Ромкле, где нашел радушный прием у католикоса Костандина I. В 1243 г. присутствовал на II Соборе в Сисе, был направлен в Вост. Армению для подписания соборных решений арм. князьями и духовенством (1245). После успешного выполнения возложенного на него католикосом поручения В. В. привез подписанные документы обратно в Киликию. Мнение В. В. оказало решающее значение при принятии постановления III Сисского Собора (1251/52), созванного после получения грамоты папы Римского *Иннокентия IV*, в к-рой тот просил сообщить об отношении армян к вопросу о *Filioque*. Поскольку участники Собора не смогли прийти к единому мнению, католикос обратился к наиболее авторитетным уче-





ным Вардану Вардапету и В. В., к-рые нашли толкование об исхождении Св. Духа «и от Сына» верным. По возвращении в 1252 г. в Вост. Армению В. В. участвовал в созыве Ахпатского и Дзаганского Соборов, открыл школы в Сагмосаванке, Хоракерте, Ариче и при др. мон-рях. В 1255 г. основал школу в Хор-Вирапе и разработал для нее учебную программу, включавшую изучение античной философии, логики, риторики и грамматики. Его учениками были мн. видные представители средневеков. арм. науки и культуры. В 1264 г. он был вызван к ильхану Хулагу, к-рый, как об этом сообщает В. В. в своей «Всеобщей истории», принял его с почетом и расспрашивал о «разных премудростях». Остаток жизни В. В. провел в различных мон-рях Вост. Армении (Кайенадзор, Хор-Вирап, Ахпат, Алджоцванк), занимаясь преподаванием и писанием трудов.

Главное соч. В. В. «Всеобщая история», состоящее из предисловия и 100 глав, повествует о событиях от Вавилонского столпотворения до кончины католикаса Костандина I (1267). Начиная с событий IX в. повествование основано на доступных автору документах. Наибольшую ценность представляет последняя часть о событиях XIII в., очевидцем к-рых был сам В. В. Описывая те же исторические события, что и *Киракос Гандзакец* (войны Армении с сельджуками, вторжение монголов и т. д.), В. В. не повторяет «Историю» своего друга и соученика, а дополняет ее.

В. В. также создал свыше 120 произведений: толкования на ВЗ (в т. ч. на Песнь Песней, на псалмы, на 12 пророков, на Пятикнижие, на Книгу пророка Даниила), похвальные слова, духовные беседы, гимны (в т. ч. и в честь свт. Григория Просветителя), шараканы, басни; речи и послания, затрагивающие вопросы богословия, церковных обрядов, музыки; труды по грамматике и синтаксису. Ему приписывается географический трактат, сохранившийся в пространной и краткой редакциях. Особое место в средневеков. арм. лит-ре занимает сб. «Рассуждения о Свящ. Писании», созданный В. В. по заказу царя Хетума I. Это своего рода энциклопедия, где все материалы излагаются в доступной форме и на общепонятном среднеарм. языке. Книга стала одной из самых рас-

пространенных в Армении. Среди переводов В. В. следует отметить Хронику *Михаила Сирийца* и трактат «О священстве».

Помимо многочисленных сочинений В. В. оставил после себя плеяду учеников (вардапеты Ованнес Плуз, Нерсес Таронаци, Геворг Ламбронаци, Григор Балуети и др.). Современники называли его «святым», «светлейшим вардапетом», «трижды великим» и проч.

Соч.: Մեծիմ Գարդանյա Բարձրաբերդցւոյ Պատմութիւն Տրեւրաւիանի [Всеобщая история Вардана Великого Бардзраберди / Изд. М. Эмин. М., 1861]; Всеобщая история Вардана Великого / Пер. Н. О. Эмина. М., 1861; Հաւաքումն Պատմութեան Գարդանյա Գարդապետի [Ист. свод Вардана Вардапета. Изд. Л. Алишан. Венеция, 1862]; Delmar (N. Y.), 1991; Thomson R. W. The Historical Compilation of Vardan Arewelci // DOP. 1989. Vol. 43. P. 125–226 [введ. и англ. пер.]; Տրեւրաւիանի Գարդանյայի [Всеобщая история / Пер. на новоарм. яз. Г. Б. Тосунян. Ереван, 2001]; Мнимые Ипполитовы отрывки из «Толкования Песни Песней» Вардана // *Ипполит. Толкование Песни Песней* / Пер. и изд. Н. Марр. СПб., 1904; Géographie de Vardan Vardapet / Ed. H. Bétberian. P., 1960. Лит.: *Патканов К. Н.* Библиогр. очерк армянской ист. лит-ры. СПб., 1880; *Воскян А. Иованнес Ванакан и его школа.* Вена, 1922 (на арм. яз.); *Абеян М. Х.* История древнеармянской лит-ры. Ереван, 1975. С. 448–455; *Антабян П. П.* Вардан Аревелци: Жизнь и деятельность. Ереван, 1987. Кн. 1; Thomson R. W. Vardan's Hist. Compilation and Its Sources // Le Muséon. 1987. Vol. 100. P. 343–352.

Е. Д. Джагацянян, П. И. Жаворонков

ВАРДАНИЙ, мч. (27 янв.) — см. в ст. *Полихроний*, св.

ВАРДАН МАЛЫЙ [Бардзраберди, Киликеци] (ок. 1260 — ок. 1326, Киликия), арм. богослов, автор неск. проповедей, толкований и церковных песнопений (шараканов). Его часто путают с *Варданом Великим*, поэтом иногда называют В. М. (упом. под 1286, в то время как Вардан Великий скончался в 1271). Биографические данные о нем сохранились благодаря колофонам, написанным самим же В. М., где он именуется Киликеци.

Учился в мон-ре Грнер у Ованнеса Палгина (брата киликийского царя Хетума, известного в арм. источниках как Ованнес Царебрат [Арк'аехбайр]), основавшего этот мон-рь неподалеку от крепости Бардзраберд (Высокая крепость). Мон-рь Грнер славился своей школой искуства письма. После смерти Ованнеса (1298) В. М. переехал в Гладзор. Вторым своим учителем он называет вардапета Есаи Нчеци, заведовав-

шего Гладзорским ун-том (1298–1311). В рукописи N 749 (Матенадран им. Маштоца) сохранилось письмо В. М. к Есаи Нчеци, написанное в стихотворной форме, с акростихом (из первых букв каждого четверостишия складывается имя Вардан) и 2 его сочинения: «Стихотворение-колофон к произведению Григория Нисского «Девять блаженств» и стихотворное толкование комментария Григория Нисского на «Отче наш». К числу его трудов принадлежат толкования Свящ. Писания, «Четверостишия», произведение о 15 заблуждениях «латинов» (т. е. католиков. — *М. III*), созданное по просьбе царя Хетума II (1288–1307) и посвященное ему. В. М. приписывается и комментарий к «Грамматике» Дионисия Фракийского.

Соч. (на арм. яз.): Энокмий к Григорию Провосветителю // Соперк. Венеция, 1853. № 5. С. 37–52; Стихотворение-колофон к произведению Григория Нисского «Девять блаженств» // Андес Амсореа. 1946. Т. 60. С. 95–98; Четверостишия // Там же. С. 109–111; Гимн на Воскресение Христово // Чраках. 1859. С. 114.

Лит. (на арм. яз.): *Алишан Г.* Сисван. Венеция, 1885. С. 147; *Ташян Я.* Каталог армянских рукописей матенадарана Мхитаристов в Вене. Вена, 1895. С. 1155; *Налян Я.* Книга называется «Сокровищницей». К-поль, 1785. С. 284–290; *Акинян Н.* Вардан Вардапет Бардзраберди // Андес Амсореа. 1946. Т. 60. С. 95–111; *Погарян Н.* Армянские авторы. Иерусалим, 1971. С. 351, 353, 361.

М.-Э. С. Ширинян

ВАРДАН МАМИКОНЯН († 26.05. 451), полководец и герой национально-религ. борьбы армян в сер. V в. В юности был послан своим дедом, Католикосом *Сааком Великим*, вместе с *Месропом Маштоцем* в К-поль к только что взошедшему на престол имп. *Феодосию II* (408–450) с письмом, в к-ром сообщалось о создании арм. письменности. Вскоре после свержения Арташира IV (422–428), последнего арм. царя из династии Аршакидов, персид. шаханшах Бахрам IV назначил В. М. спарпетом (главнокомандующим) персид. Армении (432). При шаханшахе *Йездигерде II* (438–457) в Армении началось активное насаждение зороастризма и маздакизма, что вызвало решительный протест у большей части населения. Христ. духовенство и арм. князья во главе с В. М. на Соборе в Арташате (449) ответили на послание *Йездигерда* с требованием принятия зороастризма, что армяне признают власть





персид. царя в гос. вопросах, в вопросах же веры полагаются только на Бога: «В этих верованиях нас никто не может поколебать: ни ангелы и ни люди, ни меч и ни огонь, ни вода и ни какие только есть жестокие пытки... Ибо не с человеком у нас обет веры, чтобы, как дети, лгать тебе, а нерасторжимо с Богом, с Которым нет способа порвать и прочь уйти, ни ныне, ни после, ни вовек, ни во веки веков» (*Египше*. II, 40–41). Изгнав из Армении «могов» (зороастрийское духовенство), В. М. и католикос *Иосиф* (Овсеп I) обратились за помощью к Феодосию II и князьям визант. Армении. Однако ни новый визант. имп. *Маркиан* (450–457), к-рый воевал в это время на Западе, ни гунны, с к-рыми В. М. заключил союз против персов, не смогли оказать военную помощь. Шаханшах послал в Армению большое войско, и в кровопролитной битве на Аварайрской равнине у р. Тхмут арм. ополчение во главе с В. М. потерпело поражение (26 мая 451). В. М. погиб в бою, его сподвижники — католикос *Иосиф*, *Хорен*, *Авраам* и др. — оказались в плену, многие вскоре были казнены. Однако поражение не сломило борцов за христ. веру. Через нек-рое время персы были вынуждены пойти на уступки и отказаться от попыток насаждения зороастризма. В. М. стал национальным героем Армении, т. к., «уповая на Христа, пожертвовал собою» (*Киракос Гандзакец*. С. 44). О его борьбе с персами повествуют современники В. М., историки *Египше* и *Лазар Парпеци*. Арм. Церковь чтит память В. М. и его сподвижников 30 хротица (5 авг.). В XII в. Католикос *Нерсес IV Шно-рали* написал в честь них шаракан (гимн).

Ист.: *Египше*. О Вардане и войне армянской / Пер. И. А. Орбели, предисл. и примеч. К. Н. Юзбашяна. Ереван, 1971; *Лазар Парпеци*. История Армении. Ереван, 1975. 2 т. (на арм. яз.); *Киракос Гандзакец*. История Армении / Пер. Л. А. Ханларян. М., 1976. С. 44, 55–57. Лит.: *Еремян С. Т.* Народно-освободительная война армян против персов в 450–451 гг. // ВДИ. 1951. № 4. С. 41–60; *Юзбашян К. Н.* *Египше*: Предисл. // *Египше*. О Вардане. С. 7–13.

П. И. Жаворонков

ВАРДАПЕ́Т [древнеарм. վարդապետ — учитель, наставник], в Армянской Апостольской Церкви ученая степень, к-рая присваивается только безбрачным священникам (иеромонахам) после окончания

ими учебы и представления заключительной речи; за выдающиеся труды и заслуги дается степень верховного, или великого, В. (ժարդապետ վարդապետ). В рус. лит-ре титулы переводятся (иногда не вполне адекватно) соответственно как *архимандрит* и протоархимандрит, в Европе они приравниваются к степени магистра богословия. Звание В. имеет 14 ступеней: первые 4 дают право на звание частного В., остальные 10 — на звание верховного В. Первоначально верховные В. присуждали соискателям звания частного В., в наст. время это прерогатива только епископов, имеющих степень верховного В. Получающему звание В. вручается жезл с двуглавой змеей, символизирующей мудрость и право толковать слово Божие, учительствовать и проповедовать.

В арм. лит-ре слово «вардапет» употреблялось также в значении «учитель» (греч. διδάσκαλος — напр., 1 Кор 12. 28). Этим именем называли вселенских и арм. отцов и учителей Церкви. Первым великим В. считается *Месроп Маштоц*. С V в. арм. Церковь уделяла большое внимание училищам, где готовили В., — вардапетаранам. Первое из них было открыто в Вагаршапате (Эчмиадзине), наиболее известны вардапетараны Сюника, Санаина, Аршаруника, Севана, Ани, Ахпата, Гошаванка, Хоранашата, Хор-Вирана, Нарекаванка, Гладзорский и Татевский ун-ты. В ср. века почетной степени В. могли быть удостоены преподаватели учебных заведений, а также настоятели крупных мон-рей. Церковный титул В. зафиксирован в Судебнике *Мхитаря Гоша* (XII в.); *Григор Татеваци* (XIV в.) установил порядок его присвоения и 14 ступеней. Не все епископы и католикосы-патриархи обладали этим титулом. Лит.: Новый словарь древнеармянского языка. Венеция, 1837. Т. 2. С. 792 (на арм. яз.); Христианская Армения. Ереван, 2002. С. 971–972 (на арм. яз.).

Е. Д. Джагацян

«**ВАРДАПЕТУТІՕՆ**» [арм. վարդապետություն — Учение], богословский труд, составляющий 2-ю, основную, часть (по объему превосходящую все остальные, вместе взятые) «*Агафангела*» и излагающий учение о христ. вере, приписываемый свт. *Григорию*, просветителю Армении. Помимо арм. текста сохранилась краткая груз. версия «В.», носящая название «О вере» и приписанная

свт. *Ипполиту Римскому*. Это богословское произведение является наряду с «Огласительными беседами» свт. *Кирилла Иерусалимского* одним из лучших образцов катехизического жанра.

По мнению исследователей, «В.» был составлен в V в., спустя неск. десятилетий после кончины свт. Григория. Наиболее вероятной представляется атрибуция этого труда *Месропу Маштоцу* (Б. Саргисян, Р. Томсон). П. Ананян считает, что «В.» был написан по просьбе Маштоца *Феодором Мопсуестийским*. Трактат содержит упоминания и толкования нек-рых древнейших сир. богословских теорий, не сохранившихся в сир. традиции либо претерпевших значительные искажения. Напр., суждение о жен. сущности Св. Духа (в сир. языке это слово жен. рода), в значительной мере определяющее в «В.» богословие таинств Крещения, Миропомазания, Причащения. В изложении верования «В.» опирается на ВЗ и НЗ, охватывая все содержание Свящ. Писания. Наиболее подробно развиваются темы Св. Троицы, сотворения, вочеловечения, апостольского благовествования, воскресения мертвых. «В.» строится по типу устной проповеди, содержащей догматы христианства и обращенной к народу, царю (без упоминания имени) и знати, чаще всего в форме вопросов и ответов, с призывом отказаться от рукотворных идолов и обратиться к истинному Богу. Доказательство и толкование — основные методы автора «В.», причем доказательства основываются исключительно на Свящ. Писании.

Изд.: см. ст. «Агафангел»; The Teaching of Saint Gregory: An Early Armenian Catechism / Trad. and comment. R. W. Thomson. Camb. (Mass.), 1970 [англ. пер.].

Лит.: *Ананян П.* Житие Месропа Маштоца. Венеция, 1964. С. 380–403 (на арм. яз.); *Esbroek M. van.* Le «De Fide» attribué à Hippolyte et ses rapports avec la Didascalie de Grégoire l'Illuminateur dans l'Agathange // AnBoll. 1984. Т. 102. P. 321–328; *Оглулян А.* Краткий очерк богосл. вардапетской лит-ры Арм. Церкви // Гандзасар. Ереван, 1993. № 4 (на арм. яз.); *Зекьян П. Л.* Своеобразие развития арм. богосл. мысли и ее шедевры // Армения и Христ. Восток. Ереван, 2000. С. 104 (на арм. яз.).

Е. Д. Джагацян

ВА́РДЕСАН — см. *Бардесан*.

ВА́РДЗИА [груз. ვარძია], пещерный муж. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы. Расположен в





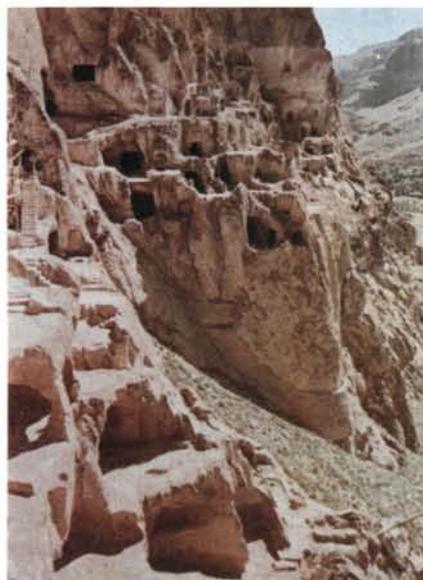
исторической пров. Грузии Джавахети, в глубоком ущелье верхнего течения р. Куры (Мтквари), на левом берегу, в 70 км к югу от г. Боржоми и в 30 км от районного центра, г. Аспиндза.

Монастырский комплекс состоит из 2 частей: скального с. Ананаури (X–XII вв.) и мон-ря (освященного 15 авг. 1185), строительство которого связано с именами царя Георгия III (1156–1184) и его дочери царицы Тамары (1184–1213). В течение неск. столетий В. был одним из крупнейших церковных и культурных центров Грузии. После землетрясения 1283 г. мон-рь восстанавливался. Он подвергся нашествиям монголов в XIV в. и персов в XVI в., оставался действующим до кон. XVI в., его восстановление началось со 2-й трети XIX в. В 1938 г. В. был обращен в музей-заповедник. Первая Божественная литургия была отслужена в мон-ре в кон. 80-х гг. XX в. Католикосом-Патриархом Илией II. С 1991 г. в главной церкви В. стали проводиться богослужения, с 1998 г. возрожден мон-рь. В наст. время настоятель мон-ря — игум. Антон (Мачарашвили), братии 8 чел.

Помещения В. высечены в среднем туфобрекчиевом поясе трехслойного почти вертикального скального массива и сгруппированы вокруг ц. в честь Успения Богородицы. Пещерный ансамбль высотой в 58 м и протяженностью (по оси восток—запад) более чем на 500 м имеет четкий план и состоит из 13 ярусов.

Вардзиа.

Восточная часть мон-ря



Царь Георгий III. Царица Тамара.

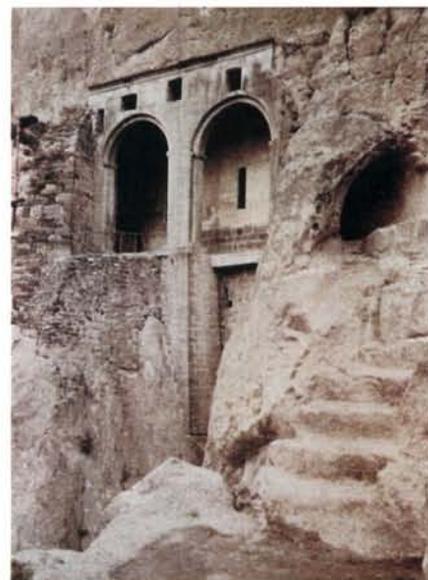
Роспись ц. в честь Успения Божией Матери. 1184–1186 гг.

Монастырский комплекс объединяет 15 церквей, неск. сотен келий, комнату царицы Тамары, особое помещение для празднеств (салхино), зал для общих собраний (садарбазо), трапезную с хлебопекарней, аптеку (зал с рядами маленьких полок в стенах, вероятно, для сосудов с лекарствами), колокольню, металлообрабатывающую мастерскую, винодельню и неск. винных погребов с большими сосудами (квеври), вмурованными в пол. Некоторые из келий имели отдельную миниатюрную церковь зального типа. Для архитектуры В. типичны имитация свода в жилых помещениях, арочная ниша в дальней стене, скругление углов. Перед помещениями были устроены портики, образовавшие аркады на фасаде. Аркада, восстановленная во 2-й пол. XIII в., сохранилась лишь в юж. приделе главной церкви. Для связи ярусов были устроены тоннели с люками и деревянными лестницами. Снабжение водой осуществлялось по потайному спуску к реке и источнику близ главной церкви, на территории обнаружены остатки водопровода.

Храм в честь Успения Богородицы зального типа и примыкающий к нему с юга портик украшены стеной росписью. Портреты ктиторов, царя Георгия III, царицы Тамары и Рати Сурамели, эристава Картли, расположенные в нижнем регистре сев. стены, позволяют датировать росписи 1184–1186 гг. В конхе апсиды изображена Божия Мать Одигитрия, по сторонам — фигуры архангелов в лоратных одеяниях, ниже — ряд святителей с развернутыми свитками. На сводах и стенах представлены сцены праздников и

2 из Страстного цикла — «Тайная вечеря» и «Омовение ног». Композиции дополняют изображения святых, мучеников и воинов. Регистры и отдельные композиции подчинены архитектонике интерьера, что сближает их с монументальным стилем более раннего периода. Присутствуют также черты нового, т. н. динамично-декоративного, стиля: «ковровое» распределение разномасштабных изображений в композициях на стенах и фигур на пилястрах и в простенках окон, а также «шахматное» расположение сцен на западной стене. Работали неск. мастеров, имя главного мастера Георгия, исполнившего роспись в апсиде, сохранилось на поземе. Фрески ц. Успения Богородицы относятся к лучшим памятникам «эпохи Руставели», груз. ренессанса. Роспись

Церковь в честь Успения Божией Матери. 1184–1186 гг. Портик притвора. XIII в.





ож. портика исполнена в нач. XIII в. и представлена композиция-ми «Страшный Суд» (на стенах), «Вознесение Креста» (на своде) и Деисусом (в конхе).

Росписи украшали также церковь Ананаури, предположительно освященную во имя Пресв. Богородицы. Это маленькое помещение зального типа с примыкающим к ней зап. приделом расположено на самом верхнем ярусе в зап. части В. Они были высечены не позднее X в. и расписаны в 1-й трети XIII и во 2-й пол. XV в. Фрески церкви почти полностью сохранились в апсиде, на сводах и стенах. В конхе апсиды изображена Богоматерь Влахернитисса (Платитера), по сторонам — архангелы, ниже — ряд святителей с развернутыми свитками. В нише сев. стены — «Христос во славе», в своде ниши представлена чета ктиторов, предположительно атабаг Кваркваре Диди (Великий), расширивший придел и заказавший новые росписи храма и придела, и его жена. На сводах и стенах — 12 сцен праздников. Стиль фресок восходит к позднепалеологовской живописи, но в нем проявляются черты т. н. народного течения, характерного для груз. монументальной живописи с кон. XV в. Фрески 1-го слоя в приделе сохранились лишь на вост. стене и примыкающим своде арки: Деисус (в тимпане двери между приделом и церковью), Сошествие Св. Духа, свя-

тые Ивлита и Квирик (Иулитта и Кирик), сцена коронования царя (предположительно Лаша-Георгия, сына царицы Тамары) и 3 фигуры неизвестных святых. В своде арки — Благовещение, Собор архангелов и Три отрока в печи огненной. От росписи 2-го слоя в приделе сохранились фрагменты, не позволяющие идентифицировать сцены и изображения. В нач. 80-х гг. XX в. консервацию и реставрацию фресок В. провела группа реставраторов управления охраны памятников под рук. К. Бакурадзе.

Лит.: *Dubois de Montpereux Fr. Voyage autour du Caucase*. P., 1839. Vol. 2; *Кутшадзе Д. А.* О росписи большого храмового сооружения Вардзии // Изв. Кавказского ист.-археол. ин-та. Тифлис, 1925. Т. 3; *Гаприндашвили Г. М.* Неизвестная надпись в Вардзии // Сообщ. АН ГССР Тбилиси, 1951. Т. 7. № 4; *он же.* Вардзиа. Л., 1975; *მეგობაშვილი კ.* ვარძიის სამშენებლო-ხელოთმობდვრული შესწავლის საკითხები. თბილისი, 1961; *Алибегашвили Г. В.* Светский портрет в средневек. груз. монументальной живописи. Тбилиси, 1979; *Привалова Е.* Вардзиа: Путев. Тбилиси, 1982; *კვდიაშვილი ა.* ვარძიის ანანაურის ეკლესიისა და მიმდებარე დასავლეთის სათავის მონუმენტალური შედარება. ძეგლის მეგობარი. 1986. № 2; *კვდიაშვილი ა.* მეფულ კურთხევის გამოსახულებისათვის შუასაუკუნეების ქართულ ეკლესიის მხატვრობაში. ლიტერატურა და ხელოვნება. 1991. № 3; *Kldiashvili A.* On the Sistem of Wall Paintings of the Vardzia Dormition Church // *Studies on Georgian Art*. Tbilisi, 2002. Vol. 2. P. 60–61.

А. Квдიაшвили

ВАРДХАМАНА (джайн.) — см. *Махавира Вардхамана*.

ВАРЗАРÉШТСКИЙ ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ДИМÍТРИЯ СОЛУ́НСКОГО ЖÉНСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ — см. *Вэрзэрештский во имя великомученика Димитрия Солунского женский монастырь*.

ВАРИИСУ́С, волхв рим. проконсула Сергия Павла — см. в ст. *Елима*.

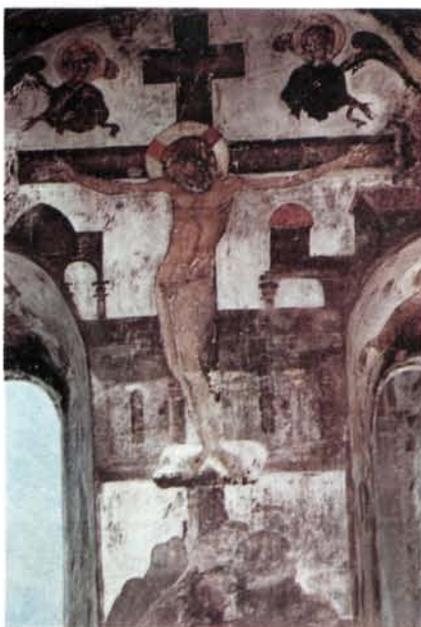
ВАРИ́Н [лат. *Warinus, Guarinus*] († 856), прп. (в католич. Церкви блж.) (пам. зап. 20 сент.), аббат монастыря *Корвей Новый* на р. Везер (Сев. Германия). Из знатного франк. рода: сын гр. Эгберта и св. *Иды Херцфельдской*, брат гр. Гоббона, родственник святых *Адальгарда* и *Валы*. В юности служил при дворе *Карла Великого*, вполсл. вступил в мон-рь Корби в период настоятельства св. *Адальгарда*. В. находился в числе близких учеников *Пасхазия Радберта*, с к-рым позднее разошелся, не

одобряв его учения о Евхаристии, изложенного в соч. «О Плоти и Крови Господа» (*De corpore et sanguine Domini*). После основания в 822 г. *Адальгардом* и *Валой* Нового *Корвея* сюда были переведены монахи из Корби, в т. ч. и В. В 826 г. по совету св. *Адальгарда* В. избран аббатом Нового *Корвея* и оставался на этом посту до своей смерти. В. основал при мон-ре обширную б-ку и школу, введя в ней, по образцу Корби, преподавание классического средневекового тривиума и квадривиума. Он уговорил своего друга *Хильдуина*, настоятеля мон-ря св. *Дионисия* (аббатство *Сен-Дени* под Парижем), передать в *Корвей* мощи св. *Вита*. Торжественный перенос мощей в Новый *Корвей* проходил с 19 марта по 13 июля 836 г. В. много способствовал миссионерской деятельности на севере Германии и в Скандинавских странах, в частности, в 834 г. была учреждена община монахов-миссионеров в *Меппене*; благословил монаха Нового *Корвея* *Ансгара* на путешествия в Данию (827–828) и Швецию (829–830). В 833 г. В. добился от имп. *Людовика Благочестивого* привилегии для *Корвея* чеканить монету и вести торговлю (привилегия подобного рода впервые была дана мон-рю в Германии). Ист.: *Acta SS. Sept.* T. 7. P. 173; *Die Translatio s. Viti* / Hrsg. v. F. Stenstrup // *Abhandl. z. Corveyer Geschichtsschreibung*. Münster, 1906. Bd. 1. S. 49–100; *Philippi Fr.* *Der Liber Vitae des Klosters Corvey*. Münster, 1916. S. 45–170. Лит.: *Wiesemeyer H.* *Corbie und die Entwicklung der Corveyer Klosterschule vom 9. bis 12. Jh.* // *Westfälische Zschr.* 1963. Bd. 113. S. 271–282; *Semmler J.* *Corvey und Herford in der benediktinischen Reformbewegung* // *Frühmittelalter-Stud.* 1970. Bd. 4. S. 298–309; *Krüger R.-H.* *Zur Nachfolgeregelung von 826 in den Klöstern Corbie und Corvey* // *Tradition als hist. Kraft* / Hrsg. N. Kamp, J. Wollasch. B.; N. Y., 1982. S. 181–196; *Sandmann M.* *Warin als primus abbas in Corvey* // *Der Liber Vitae der Abtei Corvey*: Stud. z. Corveyer Gedenkübelieferung u. z. Erschliessung des Liber Vitae / Hrsg. v. K. Schmid u. J. Wollasch. Wiesbaden, 1989. Bd. 2. S. 53–55.

Д. В. Зайцев

ВАРИПСÁВ [греч. *Βαριψαββᾶς, Βαρυψαββᾶς, Βαρυψαβᾶς* или *Βαρυζαββᾶς*] (I–II вв.?), мч. (пам. 10 сент.), пустынный, хранитель Крови Христовой. По преданию, некий праведник по имени *Иаков*, присутствовавший при распятии Спасителя, собрал в сосуд, сделанный из тыквы, Кровь и воду, к-рые истекли из ребра Господа. Чтобы скрыть святыню от нечестивых, *Иаков* сверху наполнил

Распятие Господне. Роспись ц. в честь Успения Божией Матери. 1184–1186 гг.



нил сосуд маслом; от его содержимого происходили исцеления и чудеса. После смерти Иакова сосуд перешел к 2 отшельникам. Один из них перед своей кончиной передал святыню В., возможно сирийцу, позже подвизавшемуся в местности Каттара Сухрейская (греч. Σουχρεῖον), предположительно расположенной в Персии. Перед смертью В. вручил сосуд своему ученику. Автор жития В., опубликованного в *Acta Sanctorum* (ВНГ, N 238), неизвестен.

Сказание о хранителях Крови Спасителя помещено в *Минологий Василия II* (X в.), где рассказывается также о мученичестве В. Некие злодеи, наслышанные о чудесах и исцелениях, происходящих от скрытой в сосуде Крови Христовой, решили завладеть святыней, чтобы использовать ее в корыстных целях. Напав ночью на В., они убили его, однако не нашли в сосуде то, что искали.

Согласно *Никодиму Святогорцу*, в сосуде, хранителем к-рого был В., содержались кровь и вода, к-рые истекли из иконы Спасителя, находившейся в Берите (совр. Бейрут), когда иудеи пронзили на ней Его ребро. Сказание о «Чуде в Берите» (ВНГ, N 780) приписывается *Афанасию I Великому*, Патриарху Александрийскому, однако, согласно Римскому Мартирологу, это чудо произошло в 765 г.; кровь от иконы Спасителя в Берите была перенесена в К-поль в X в. визант. имп. *Иоанном I Цимисхием*.

Церковь, посвященная В. и построенная в VIII или XII в., находилась в зап. части К-поля недалеко от Ксиролофа.

Ист.: ВНГ, N 238; ActaSS. Sept. T. 3. P. 494–501; PG. 117. Col. 40; SynCP. Col. 32–33. Лит.: *Bardy G.* *Barypsabas* // DHGE. T. 4. Col. 1057–1058; ОНЕ. Т. 3. С. 656; *Janin.* *Églises et monastères.* P. 57–58; ЖСв. Сент. С. 234; *Sergii (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 365–366, 421–422; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 73.

О. Н. Заец

Гимнография. Память В. указывается в ряде визант. и слав. календарей, обычно без богослужебных указаний (*Типикон Великой церкви*, IX–X вв., *Охридский Апостол*, кон. XII в., и др.). В греч. рукописях встречается канон В. с акростихом: «Τὴν σὴν ἐλαίνῳ, πατρίκαρ, θεῖαν χάριν. Ἰωσήφ» (Твою хвалю, всеблаженный, божественную благодать. Иосиф), ирмос: «Υὔραν διοβέυσας ὡσεὶ ξηρᾶν» (Воды прошедез как сивы), нач.: «Τὴν σὴν ἐλαίνουδντες χαρμονικῶς, θεόσοφε, χάριν» (Твою хвалю радостно, богомудре, благодать) (АНГ. Т. 1. P. 178–184).

ВАРЛААМ († 1585, Стефанов Махрицкий мон-рь (совр. Владимирская обл.)), свт. (пам. 8 сент., 6 июля — в Соборе Владимирских святых), еп. Суздальский и Тарусский.

Его прадед иером. Серапион был современником прп. Стефана Махрицкого († 1406), составил о святом первоначальные записи и рассказывал о нем своему правнуку. Буд. иерарх, очевидно, принял постриг в *Стефановом Махрицком мон-ре*, в 1557–1570 гг. являлся его игуменом. Царь *Иоанн IV Грозный* пожаловал в 1557 г. 200 р. на возведение в обители каменного храма; при копании рвов во время строительства совершилось обретение мощей прп. Стефана, о чем В. сообщил Московскому митр. св. *Макарию*, к-рый благословил сделать крест-мошевик и вложить в него обретенный на преподобном кожаный пояс с изображением двенадцатых праздников. В. продолжил труд своего прадеда, пополнив Житие прп. Стефана описанием совершившихся чудес и рассказами, к-рые слышал от прадеда. Свой труд он представил царю и митр. Макарию. По благословению святителя этот труд рассматривал игум. Даниловского мон-ря *Иоасаф*, к-рый, прибыв в Махрицкий мон-рь, доработал житие и составил службу преподобному. Митр. Макарий благословил их употребление. 14 июля 1557 г., в день памяти прп. Стефана, В. благословил мон. Симеону использовать все монастырские запасы продовольствия, чтобы накормить собравшихся в мон-рь богомольцев, и все были чудесным образом накормлены. Когда соборный храм был построен, царь прислал в мон-рь церковную утварь и сосуды, а царица *Анастасия Романовна* — облачения на престол. При В. были также поставлены кельи для братии, в обители поступали вклады, были сделаны приобретения недвижимого имущества. В 1560 г. по благословению митр. Макария В. возрождал запустевший *Авнежский в честь Св. Троицы муж. мон-рь* и собирал сведения о чудесах преподобных *Григория и Кассиана* Авнежских, учеников прп. Стефана. В Авнежском мон-ре стараниями В. были устроены Троицкий храм с приделом вмч. Георгия и Благовещенский храм, трапезная и кельи, обитель была приписана к Махрицкому



Свт. Варлаам, еп. Суздальский, и прп. Стефан Махрицкий. Икона из Махрицкого мон-ря. 2000 г.

мон-рю. Игум. Иоасаф, основываясь преимущественно на рассказах В., составил Житие преподобных Григория и Кассиана.

В нач. июня 1570 г. митр. *Кирилл* хиротонисал В. на Суздальскую кафедру (Сб. РИО. СПб., 1892. Т. 71. С. 673). Возможно, поставление махрицкого игумена связано с особым благоволением царя Иоанна Грозного к обители — Махрицкий мон-рь был одним из немногих монастырей, к-рые, не входя в «удел», назначенный себе царем, были приняты в *опричнину*. О благоволении царя к В. говорит также крупный земельный вклад (неск. сел) в суздальский архиерейский дом по погибшем в московском пожаре в 1571 г. кн. И. Д. Бельском (грамота от 20 нояб. 1572). Пожалования такого рода в др. архиерейские дома неизвестны, обычно они делались в мон-ри. В 1578 г. царь дал В. грамоту взамен сгоревшей жалованной грамоты вел. кн. Василия III (1530), в к-рой объем предоставленных льгот был существенно больше, нежели пожалования Василия III; в 1584 г. В. добился подтверждения этой грамоты от царя *Феодора Иоанновича*.

В. участвовал во мн. важных церковно-гос. событиях: вместе с др. иерархами в 1571 г. ручался пред царем за руководителя земщины кн. И. Ф. Мстиславского; 29 апр. 1572 г. подписал соборный приговор, разрешивший царю Иоанну Грозному вступление в 4-й брак (ААЭ. Т. 1. С. 330, 331. № 284); по-видимому,



принимал участие в последовавшей вскоре интронизации митр. *Антония*, в 1581 г., очевидно, был участником интронизации митр. *Дионисия*. 15 янв. 1580 г. последовал соборный приговор о церковных и монастырских вотчинах, ограничивший в дальнейшем увеличение недвижимых имуществ Церкви (Законодательные акты Рус. гос-ва 2-й пол. XVI – 1-й пол. XVII в.: Тексты. Л., 1986. С. 57–59). В. подписал и скрепил своей печатью решения Собора в числе др. епископов. В 1578 г. Суздальский архиерей присутствовал на Соборе, канонизировавшем к местному почитанию прп. *Иосифа Волоцкого*.

В. был очевидцем чудес, к-рые совершались молитвенным представлением прп. *Евфросинии Суздальской*, погребенной в суздальском Ризоположенском жен. мон-ре. Он направился в Москву, чтобы сообщить о них царю и митрополиту, созданный митр. Антонием в 1580 г. Собор причислил прп. Евфросинию к лику святых. Перу В. принадлежит рассказ об обретении им жития преподобной — «О изобретении стихир, и канона, и жития княжны Евфросинии, без вести бывше много лет». В иллюминированных списках Жития прп. Евфросинии встречаются миниатюры: «Епископ Варлаам вручает инокиням житие прп. Евфросинии» и «Епископ Варлаам представляет житие и канон прп. Евфросинии царю Иоанну Грозному».

Московский летописец называет В. в числе участников венчания на царство в 1584 г. Феодора Иоанновича (ПСРЛ. Т. 34. С. 231). Последним документом, где названо имя В., является соборный приговор от 20 июля 1584 г., подтвердивший решения Собора 1581 г. об ограничении церковных имуществ в последнее время и принявший решение об отмене церковных и монастырских тарханов (податных льгот). В 1584 г. святитель оставил кафедру и удалился на покой в Махрицкий мон-рь, попечения о к-ром он не оставлял и во время своего управления Суздальской епархией (делал вклады в 1577 и 1583). Покидая Суздальскую кафедру, В. взял с собой Тихвинский образ Богоматери, вполн. почитавшийся в обители, в XIX в. с ним совершались монастырские крестные ходы.

Память о святителе сохранялась в Махрицком мон-ре. В 1670 г. на

вклад царя *Алексея Михайловича* на гробницу В. был шит покров и поставлена «свеча деревянная, писана красками». На одном из деревянных крестов, хранившихся в Троице-Сергиевой лавре, была такая надпись: «199 (1691) году сей крест чудотворцу Варлааму Махринскому» (*Леонид (Кавелин), архим.* Надписи Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1881. С. 50). В дни кончины В. и его именин в мон-ре всегда творились панихиды. На месте погребения святителя была поставлена гробница, прежде находившаяся под мощами прп. Стефана, отреставрированная в 1906 г., рядом сохранялся архиерейский жезл В. Закрытый в советское время Махрицкий мон-рь начал возрождаться в 1993 г., стала возрождаться и память о В. В 2000 г. он был причислен к лику местночтимых святых Владимирской епархии.

Соч.: О изобретении стихир, и канона, и жития княжны Евфросинии, без вести бывше много лет // Житие и жизнь блгв. кнж. Евфросинии Суздальския / Изд. ОЛДП. СПб., 1888. С. 132–148; то же // *Георгиевский В.* Суздальский Ризоположенский жен. мон-рь: Ист.-археол. описание. Владимир, 1900. Прил. С. 59–62.

Ист.: *Леонид (Кавелин), архим.* Махрицкий мон-рь: Синодик и вкладная книга // ЧОИДР. 1878. Кн. 3. С. 10–11; *Маштафаров А. В.* Суздальский владычный дом в док-тах XVI – нач. XVII в. // Рус. дипломатий. М., 1999. Вып. 5. С. 79–87.

Лит.: *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 279–280, 285–286; *Воскресенский А.* Святые Стефано-Махрицкого общежительного муж. мон-ря. Серг. П., 1914. С. 25–34; *Колобанов В. А.* Владимиро-суздальские лит. памятники XIV–XVI вв. М., 1982. С. 52–53; *Дмитриева Р. П.* Варлаам (ум. 1586 г.) // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 105–107; *Шестаков И. В.* Еп. Суздальский Варлаам и Махрицкий мон-рь // Рождественский сб. Ковров, 1996. Вып. 3. С. 89–96; *Макарий (Веретенников), архим.* Епископ Суздальский и Тарусский Варлаам // ЖМП. 2002. № 7. С. 44–51; он же. Из истории рус. иерархии 2-й пол. XVI в. // Альфа и Омега. М., 2002. № 2 (32). С. 135–149; *Андрянова А.* Чтобы душа возносила к Богу: Свято-Троицкая Махрицкая обитель вчера и сегодня // Правосл. пап. листок. М., 2002. № 2 (4). С. 38–39.

Архим. Макарий (Веретенников)

ВАРЛААМ (Герасим) Лухский — см. *Герасим Лухский*, прп.

ВАРЛААМ (до 1035 — до 1067/74), прп., в Ближних пещерах почитающийся (пам. 19 нояб., 28 сент. — в Соборе преподобных отцов Ближних пещер, в неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских), игум. киево-печерский. Сведения о В. находятся в Житии прп. Феодосия Пе-

черского, в Киево-Печерском Патерике и в вошедшей в ПВЛ (под 1051 г.) повести «Что ради прозван Печерский монастырь».

В. был сыном боярина Иоанна, состоявшего на службе у киевского кн. Изяслава Ярославича (1054–1078, с перерывами). В поздней печерской традиции, нашедшей отражение в печатных патериках и близких им текстах (Патерик, или Отечник Печерский. Л. 91 об.), Иоанн отождествлялся с Яном Вышатицем, киевским тысяцким в 1089 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208), к-рый к тому же считался внуком новгородского посадника Остромира, т. е. кровным родичем княжеской династии. Однако это отождествление, вошедшее и в научную историографию (см., напр.: *Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 63–64), едва ли состоятельно по хронологическим соображениям, излагаемым ниже.

Будучи молодым, но уже женатым человеком, В. познакомился с прп. *Антонием* Печерским, стал часто приходить к нему для беседы и со временем решил поселиться вместе с ним в пещере. Прп. Антоний принял В., поручив прп. *Никону Великому*, имевшему сан священника, совершить над В. монашеский постриг (впрочем, не без предостережения о возможных последствиях — вероятно, крутой нрав боярина Иоанна был достаточно известен в Киеве). Вскоре в Печерском мон-ре с именем *Евфрем* принял постриг любимый княжеский управляющий. Разгневанный Изяслав Ярославич приказал привести к себе прп. Никона и велел ему расстричь своих приближенных, угрожая в противном случае разорить мон-рь. Преподобный отказался со словами: «Несть лепо отвратити воинь от Царя Небеснаго» (*Абрамович. С. 33–34*). Гнев князя укротила его жена, дочь польск. кор. Мешко II (1025–1034, с перерывом), к-рая напомнила ему, что конфликт польск. кн. *Болеслава I* с монашеством привел к большим бедам (имеется в виду временный распад Древнепольского гос-ва в сер. 30-х гг. XI в.). Тогда попытку возратить сына силой сделал отец В. Он со своими слугами напал на пещеру, выволок оттуда юного подвижника и насильно доставил домой, в Киев. Однако стойкое сопротивление юноши заставило Иоанна

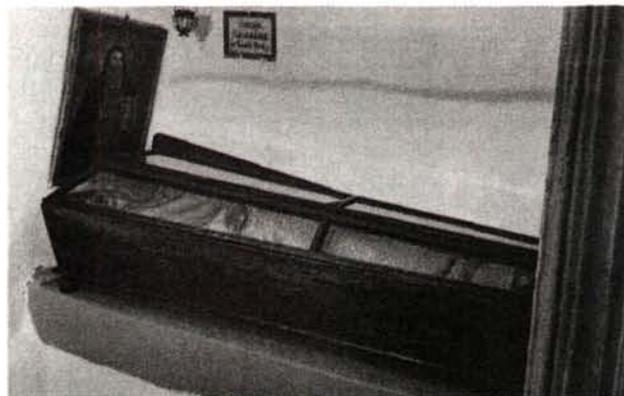


смириться и отпустить сына назад в пещеру.

Вскоре после этого прп. Антоний Печерский отошел от руководства обителью и переселился на соседний холм, где основал совр. Антониевы, или Ближние, пещеры. Примерно в то же время пещеру покинул прп. Никон, отправившийся в Тмутаракань, а затем в один из константинопольских мон-рей. Вероятнее всего, примирение между монастырем и князем было достигнуто не сразу и путем компромисса: вслед за уходом прп. Никона и самоустранением от настоятельства прп. Антония на игуменство был возведен В. как представитель ближайшего окружения Изяслава.

Став игуменом, В. деятельно взялся за организацию мон-ря. «И умножившимся братья в пещере, и не имущим ся вместити, и помыслиша поставити вне пещеры манастырь», что и было сделано по благословению прп. Антония (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 158; *Абрамович*. С. 18–19). В источниках нет единства в вопросе о том, кто именно, В. или его преемник прп. *Феодосий*, построил первый наземный Печерский мон-рь. Летописный и производный от него патериковый тексты приписывают это первому, Житие прп. *Феодосия* — второму (Успенский сборник. Л. 37 а–б). Очевидно, первый небольшой наземный мон-рь, к-рый помещался на территории совр. Дальних пещер, был начат в игуменство В., а достроен уже прп. *Феодосием*.

Это дает основание для более или менее определенного хронологического приурочения описанных событий. Переселение братии в наземный мон-рь при прп. *Феодосии* датируется в житии преподобного 1062 г. Т. к. его поставление во игумена связано с тем, что В. был назначен Изяславом настоятелем Димитриевского мон-ря, ос-



Рака с мощами прп. Варлаама в Киево-Печерской лавре. Фотография. 90-е гг. XX в.

нованного князем в Киеве, то уход В. из Печерского мон-ря приходится относить к тому же 1062 г. или чуть более раннему времени. Следов., едва ли может быть принята дата пострижения В., вычисленная А. А. *Шахматовым*, — 19 нояб. 1060 г. (Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 433–435). В то же время неясно, насколько верна альтернативная датировка, предложенная Н. В. *Шляковым*, — 19 нояб. 1055 г. (Восемьсот шестьдесят лет со дня кончины вел. кн. Ярослава I Мудрого // ЖМНП. 1907. Июнь), поскольку обе они исходят из постулата, что пострижение должно было непременно происходить в воскресенье, в день памяти святого, во имя к-рого нарекается постригаемый. В любом случае поставление В. в печерского игумена не могло состояться много раньше 1060 г., когда он был для этого еще слишком молод (в момент пострижения он был, по выражению Жития прп. *Феодосия*, «отроком»). В таком случае В. не мог родиться позднее примерно 1035 г., а его отец боярин Иоанн — позднее примерно 1015 г.

В качестве настоятеля Димитриевского мон-ря В. совершил путешествия в Св. землю и К-поль, где приобретал, «еже на пользу манастырю своему». Возвращаясь из последней поездки, он заболел и вскоре умер в Успенском Свято-

Основание кн.

Изяславом Ярославичем Димитриевского мон-ря и поставление игуменом прп. Варлаама. Радзивилловская летопись. XV в. Л. 92 об. (БАН. 34.5.30)

горском мон-ре близ Владимира-Волынского (см. *Святогор-*

ский Зимненский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь), распорядившись по-

хоронить себя в Печерском мон-ре, которому завещал и привезенное из Константинополя церковное имущество («иконы и ино»). В. был погребен в Ближних пещерах, «на десней стране церкви» (Успенский сборник. Л. 41 б–в). В 1691 г. Киевский митр. *Варлаам (Ясинский)*; до 1690 являвшийся архимандритом Киево-Печерского мон-ря) построил в пещерах подземную ц. в честь В., куда были перенесены мощи святого.

Имя В. появляется в списках печерских святых с XVII в., но, по-видимому, его почитание относится к более раннему времени. Местная канонизация В. совершилась при свт. *Петре (Могиле)* в 1643 г., когда был составлен «Канон преподобным отцам Печерским», автором которого считается Мелетий *Сириг*, В. упоминается в 1-й песне канона (Дива печер лаврьских. К., 1997. С. 146); канонизация подтверждена указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг.

Ист.: Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661; Службы преподобным отцам Печерским, ихже мощи в Ближней и Дальней пещере нетленно почивают. К., 1763; *Абрамович Д.* Киево-Печерский патерик: Вступ. текст, примітки. К., 1930; Житие прп. отца нашего *Феодосия*, игумена Печерского // Успенский сб. XII–XIII вв. / Изд. О. А. Князевская и др. М., 1974; ПСРЛ. Т. 1. Ч. 2. Стб. 146–147. Лит.: *Евгений (Болховитинов)*, митр. Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, а также планов Лавры и обеих пещер. К., 1826; *Приселков М. Д.* Очерки по церк.-политич. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913; *Голубинский*. История РЦ. Ч. 1/2. С. 573–574, 586–588; *Кабанець*. Історія печерської канонізації.

И. В. Жиленко, Е. В. Лопухина, А. В. Назаренко

Иконография. Самое раннее из известных изображений В., созданное еще до его прославления, сохранилось в миниатюрах Радзивилловской летописи (БАН. 34. 5. 30, кон. XV в.). Под 1051 г. в «Повести об основании Печерского монастыря» В. изображен в 4 сюжетах: поставление прп. Антонием В. в игумена





Печерского мон-ря (Л. 91 об.); приход В. с братией к вновь выстроенной по повелению прп. Антония ц. Успения Богородицы (Л. 92, вверху); В. и братия испрашивают у прп. Антония благословение на расширение мон-ря и один из монахов приходит к вел. кн. Изяславу Ярославичу за подтверждением права на новые земли (Л. 92, внизу); основание вел. кн. Изяславом Ярославичем нового Дмитриевского (впосл. Михайловского Златоверхого) мон-ря и поставление В. его игуменом. На миниатюрах В. изображен в куколе или с непокрытой головой; индивидуальными особенностями является высокий с залысинами лоб, небольшая раздвоенная бородка.

Рус. иконописные подлинники описывают святого следующим образом: «Сед, плшив, брада Власиева, на плечах схи́ма, риза преподобническая, испод бака́н» (БАН. Строг. 66. Л. 315, кон. XVIII в.); «Надсед мало, брада аки у Никиты мученика, на конце раздвоилась, в клобуке черном, рука благословенна, а в левой книга, риза преподобническа». РНБ. Погод. 1931. Л. 66. 19 нояб.).

В гравюре мастера *Илии* в Киево-Печерском Патерике (Патерик, или Отечник Печерский. К., 1661. Л. 122 об.) использован принцип житийной иконы: в среднике — ростовое изображение святого, в куколе на голове, с книгой в левой руке и благословляющей десницей; в клеймах изложены история прихода В. в мон-рь и усение святого. В издании Патерика 1702 г. на гравюре Л. *Тарасевича*, повторяющей иконографическую схему мастера *Илии*, святой имеет яркую индивидуальную характеристику: лоб с большими залысинами, морщины, щеки впалые, окладистая седая борода, на плечах схи́ма. Единоличное изображение В. представлено на иконе XIX в. (НКПИКЗ).

В композиции «Древо Киево-Печерских святых» В. изображен по пояс, в числе преподобных иноков (в чашечках цветов): на рамке титула Патерика (К., 1661); на гравюре «Родословное древо Киево-Печерского монастыря» работы мастера *Акима* (К., 1643–1676 гг.; ДМКДУ); на иконе 60-х гг. XVII в. (УИХМ); на серебряной пагани, исполненной в 1655 г. киевским серебряником и гравером *Феодором* для печерского архим. *Иосифа Тризны* (НКПИКЗ); на окладе Евангелия (1701, НКПИКЗ), где стволом древа служит ц. Воздвижения Креста Господня Киево-Печерской лавры.

На деревянном резном кресте в серебряной оправе (1690, НКПИКЗ; донатор иером. *Самуил*) с образом Богородицы Печерской в центре В. представлен вместе с преподобными *Василием*, *Феодором*, *Никоном*, *Агапитом*, *Марком* в медальонах на ветвях креста.



Прп. Варлаам в житии.
Гравюра из Киево-Печерского Патерика.
К., 1661. Л. 131 об. Мастер *Илия* (РГБ)

В сюжете «Собор Киево-Печерских святых» (известен в гравюре с 1-й пол. XVIII в.) изображен, как правило, в ряду иноков, почивающих в Ближних пещерах (в группе слева за прп. Антонием). Оглавное изображение В. с надписью на нимбе «Пре Варлаамъ Игумень» (в 3-м ряду 2-й слева) представлено на иконе 1-й пол. XIX в. (ЦМИАР), происходящей предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры; на раскрашенной литографии 1883 г. мастерской *Ф. Абрамова* (ГРМ; в 3-м ряду 1-й слева).

Лит.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 621–621, № 1505–1518; Т. 4. С. 761–763.

Прп. Варлаам в житии.
Гравюра из Киево-Печерского Патерика.
К., 1702. Мастер Л. *Тарасевич* (РГБ)



№ 1505а, 1517; *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 2. С. 67; Канон преподобным отцем печерским, творение *Мелетия Серига* // Дива печер лаврских. К., 1997. С. 146; Рус. монастыри: Искусство и традиции / ГРМ. [СПб.], 1997. С. 169; *Мишнев* О. Зображення печерських св'ятих на золотарських пам'ятках доби бароко // Могілянські читання: Мат-лы ізт. наук. конф. К., 1999. С. 93.

И. Б. Черномаз

ВАРЛААМ (Надёжин *Василий* Федотович; 1774, с. Марсеево Лукояновского у. Нижегородской губ.— 23.01.1846, Чикойский мон-рь (Забайкалье)), прп. Чикойский (пам. 23 янв., 5 окт., 10 июня — в Соборе Сибирских святых). Из крепостных крестьян гр. П. И. Воронцова. Самостоятельно овладел церковнослав. грамотой. В нач. 90-х гг. XVIII в. женился на Д. Алексеевой, детей у супругов не было, они принимали на воспитание сирот. Вскоре Надёжин оставил семью, начал паломничать, ища духовного наставника, им стала мон. *михайловского в честь Покрова Богородицы мон-ря* *Елпидифора* (впосл. игумена Казанского мон-ря в г. Касимове Рязанской губ.), с к-рой В. позже переписывался. В письме от 15 янв. 1830 г. мон. *Елпидифора* писала: «Имела счастье видеть уже и не в первый раз отца *Серафима*... Вам посылает свои благословения». По-видимому, В. знал лично прп. *Серафима Саровского*.

В 1811 г. Надёжин посетил Киево-Печерскую лавру, из-за отсутствия паспорта был арестован в Киеве, осужден за бродяжничество и отправлен в ссылку в Сибирь, в с. М. Кударинское Урлукской вол. Служил сторожем в урлукских храмах (Казанском, Верхнекударинском Покровском), в Троицком соборе г. Троицкосавска и в Воскресенской ц. Кяхтинской торговой слободы. В Кяхте Надёжин встретился с почитаемым свящ. *Аетием Разсохиным*, к-рый благословил его пустынножитьльствовать на склонах Чикойских гор, отделяющих Забайкальский регион от Монголии. В лесу на Урлукском хребте (в 3 верстах от Галдановки) преподобный срубил келью и в течение 5 лет жил полным отшельником, причащаясь в храмах с. Урлук, продукты ему приносили жители соседних селений. К 1826 г. с Надёжиным подвизались 9 чел., в пустыньке были построены келья и часовня во имя *Иоанна Предтечи*, в к-рой ежедневно





читались монашеское правило, Псалтирь, акафист.

Поскольку подвижник числился ссыльным, в 1827 г. он был арестован земской полицией и увезен в острог, затем в Иркутскую духовную консисторию. В действиях Надёжина не нашли ничего предосудительного (он подвизался в пределах отведенной ему для жительства волости), жители Кяхты ходатайствовали за него, и дело было передано на рассмотрение епархиального начальства. После беседы с преподобным Иркутский архиеп. *Михаил (Бурдуков)* предложил ему принять постриг и преобразовать скит в миссионерскую обитель для обращения в Православие бурят и монголов. 5 окт. 1828 г. настоятель Селенгинского Троицкого мон-ря иером. Израиль постриг Надёжина в монашество с именем В., основанная подвижником община была приписана к обители как скит во имя Иоанна Предтечи. 24 марта 1830 г. в Иркутском кафедральном соборе архиеп. Иркутским Михаилом В. был рукоположен во иеродиакона, 25 марта — во иеромонаха. Архиеп. Михаил выдал В. инструкцию для миссионерской деятельности.

Расположенный среди языческого и старообрядческого населения Чикойский скит стал миссионерским центром Забайкалья. В 1831 г. В. по благословению Иркутского архиеп. *Ириней (Нестеровича)* освятил в скиту Предтеченскую ц., в которой один совершал регулярные богослужения (весь суточный круг церковных служб), поскольку др. насельники были малограмотны. Благочестивая жизнь преподобного привлекала в обитель местное население: монголы, буряты, татары и рус. старообрядцы стали принимать Православие; В. часто посещал окрестные селения, чем заслужил любовь и уважение жителей. К 1831 г. в обители был построен двухэтажный келейный корпус.

С особой заботой к Чикойской обители относился Иркутский еп. *Нил (Исакович)*, при нем в 1838 г. определением Синода скит был обращен в мон-рь, в помощь В. епископ направил иеромонаха. 29 авг. 1839 г. еп. Нил возвел В. в сан игумена, исходатайствовал в Синоде для мон-ря 3 тыс. р., вместе с В. организовал частные пожертвования. Еп. Нил всесторонне поддерживал миссионерские начинания В.,

в т. ч. посещение старообрядческих поселений. Старообрядцы настолько доверяли В., что отправляли своих детей в организованное при Чикойском мон-ре уч-ще, где подвижник сам преподавал церковнослав. грамоту. В устройстве Чикойской обители настоятелю помогало местное купечество. На пожертвования купца Ф. М. Немчинова монастырский храм был отремонтирован и освящен в честь иконы Богородицы «Споручница грешных», в 1841 г. построили новый храм во имя Иоанна Предтечи с 3 приделами. В. был назначен благочинным единоверческих храмов в Урлукской вол., устроил неск. единоверческих церквей, обратил в Православие до 5 тыс. чел. В 1843 г. Московский митр. св. *Филарет (Дроздов)* прислал в благословение для единоверческой нижнеарямской Покровской ц. древние священные сосуды. В 1845 г. Святейший Синод наградил В. золотым наперсным крестом. Возвращаясь из миссионерской поездки по селениям Урлукской вол. в нач. янв. 1846 г., В. заболел и вскоре скончался. Погребен за алтарем Предтеченского собора Чикойского мон-ря. К могиле В. совершались паломничества со всего Забайкалья, богомольцы посещали его келью, в мон-ре до 1917 г. хранились вериги преподобного (железная кольчуга). Канонизация В. состоялась в 1984 г., когда было установлено празднование Собору Сибирских святых. На иконе Собора Сибирских святых, освященной 23 июня 1984 г. в Тобольске, В. изображен в 4-м ряду первым справа.

Лит.: *Мелетий (Якимов)*, архим. Пустынный Варлаам, основатель Иоанно-Предтеченского скита // Странник. 1875. Т. 2. № 4. С. 1–32; № 5. С. 97–126; ЖПовд. Окт. С. 46–78; *Хрустальев Д.* Несколько дополнительных сведений, касающихся истории Чикойского скита за Байкалом // Иркутские Ев. 1986. № 3–5; Жития Сибирских святых: Сибир. патерик. Новосиб., 1999. С. 205–218.

Игумен Андроник (Трубачёв)

ВАРЛААМ (Похилюк Виктор Семенович) (1870, с. Парпуровцы Винницкого у. Подольской губ.— 7.04.1930, Казань), сщмч. (пам. 14 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи, окончил церковноприходскую школу. В нояб. 1900 г. зачислен в число послушников кишинёвского архиерейского дома, 19 нояб. того же года Кишинёвским и Хотин-

ским еп. *Иаковом (Пятницким)* пострижен в монашество с именем в честь Варлаама, мч. Антиохийского. 16 авг. 1904 г. рукоположен во иеродиакона. 23 сент. того же года переведен в ярославский архиерейский дом, 26 апр. 1907 г. зачислен в братию симбирского архиерейского дома, со 2 июня исполнял должность казначея. 18 мая 1907 г. рукоположен во иеромонаха. 16 дек. 1910 г. причислен к братии казанского архиерейского дома, 31 янв. 1911 г. назначен экономом.

В 1912 г. по собственной просьбе зачислен в братию *Раифского в честь Грузинской иконы Божией Матери муж. мон-ря*, служил в приписанном к мон-рю храме в с. Васильеве, с янв. по окт. 1917 г.— в с. Помары, затем вернулся в Раифский мон-рь. В 1922 г. в числе 25 монашествующих и 18 послушников В. подписал постановление братии о непризнании живоцерковников (см. *Обновленчество*). После закрытия Раифского мон-ря В. в 1928 г. был арестован, через 4 дня освобожден, по решению крестьянского схода вошел в клир приходской церкви, действовавшей в упраздненной обители. В янв. 1930 г. ГПУ спланировало акцию по аресту иноков, живших близ упраздненного Раифского мон-ря и влиявших на настроения крестьян, к-рые протестовали против закрытия мон-ря и *коллективизации*. Иноки, в их числе В., были арестованы после богослужения 27 янв. 1930 г., в день престольного праздника — преподобных отцов, в Синае и Раифе избитых, и препровождены в казанскую тюрьму ОГПУ. Монахам было предъявлено обвинение в «зверском умерщвлении красноармейцев в 1918 г.» (имела место расправа местных крестьян над нападшими на Раифский мон-рь красноармейцами, в к-рой насельники мон-ря не принимали участия), в «антисоветской агитации против проводимых мероприятий правительства... в области переустройства сельского хозяйства», а также в том, что «с корыстной целью удержали монастырское имущество». В. виновным себя не признал. Расстрелян вместе с 4 иеромонахами, 1 послушником и 2 мирянами по приговору тройки ГПУ ТАССР от 20 февр. 1930 г.

Прославлен к местному почитанию 6 апр. 1997 г., общецерковно — *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*



Арх.: Архив КГБ РТ. Д. 2—18144.

Лит.: Новые преподобномученики Раифские. М., 1997.

А. В. Журавский

ВАРЛААМ (Ефимов Василий Севастьянович; 12.04.1903, Москва — кон. 1937, пос. Пезмог (Пезмога) Сыктывкарского р-на Коми АССР), прмч. (пам. 8 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Работал курьером в 33-м отд-нии милиции Москвы. В 1935 г. принял монашеский постриг, вел подвижнический образ жизни. В квартире В. неск. раз совершал молебны иеросхим. *Аристоклий Афонский* († 1918), к-рого глубоко почитала семья В., у Ефимовых хранилось облачение старца Аристоклия. Арестован 29 сент. 1937 г. по одному делу с архиеп. Можайским, вик. Московской епархии, *Димитрием (Добросердовым)* и группой духовенства и мирян Москвы. В. обвинили в том, что он, «будучи враждебно настроенным по отношению к советской власти, среди окружающих проводил систематическую антисоветскую агитацию. Свою квартиру... предоставил для совершения тайных богослужений и ночлега возвратившемуся из ссылки духовенству... принял пострижение в тайное монашество, к чему склонял и других своих единомышленников». В. виновным себя не признал. По постановлению тройки УНКВД по Московской обл. от 17 окт. 1937 г. приговорен к 10 годам лагерей, вскоре скончался. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.* Имя внесено в календарь постановлением Свящ. Синода от 27 дек. 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 20816; Д. П—76575. Т. 1.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 5. С. 306.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ВАРЛААМ (Коноплёв Василий Евфимович; 18.04.1858, Юго-Кнауфский завод Осинского у. Пермской губ.— 25.08.1918, Осинский у. Пермской губ.), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), архим., настоятель *Белогорского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря*. Из семьи горнозаводских крестьян — старообрядцев-беспоповцев. В 10 лет выучился грамоте, любил чтение книг духовного содержания, много размышлял о вере, расколе, начал



Прмч. Варлаам (Коноплёв). Фотография. Нач. XX в.

понимать, что без священства спасение невозможно. О себе в посл. рассказывал: «Ночью часто вставал... и молился усердно... просил указать, в какой церкви и через каких пастырей благодать Св. Духа действует: у старообрядцев-беглопоповцев или австрийских? Просил Бога, если Церковь восточная и греко-российская не лишилась благодатных даров, то соединить меня с нею, чтобы не быть мне в дальнейшем раскольником, чего я никак не желал... И в такой заботе пребывал долгое время и поэтому не женился, чтобы не было препятствий к рассмотрению истинного пути... До 35-ти лет я был постоянно в размышлении о Церкви» (Цит. по: *Дамаскин*. С. 188). Коноплёв много путешествовал, встречался со старообрядческими начетчиками, изучал сочинения, написанные как старообрядцами, так и их противниками. После посещения в 1891 г. *Никольского единоверческого мон-ря* в Москве и бесед с его настоятелем архим. *Павлом Прусским*, а также посещения Иосифо-Волоколамского мон-ря, ТСЛ, занятия с древними рукописями решил присоединиться к Православию через единоверие. Однако вскоре усомнился в правильности единоверия и в это время, по его словам, много вреда принес Церкви, останавливая желавших присоединиться и приводя в сомнение уже присоединившихся. Пермские священники, занимавшиеся работой со старообрядцами, жаловались на Коноплёва пермскому епархиальному миссионеру прот. Стефану *Луканину*. После неоднократных продолжительных бесед с прот. Стефаном Коноплёв стал терпимее относиться к правосл. Церкви. Пермский еп. Петр (Лосев)

прислал старообрядцу «Догматическое богословие» Московского митр. *Макария (Булгакова)*, этот труд убедил Коноплёва в том, что правосл. Церковь в догматах веры не погрешает.

В 1893 г. Коноплёв в качестве подрядчика поставил на Белой горе первые хозяйственные постройки буд. миссионерского мон-ря, 28 сент. собралось духовенство окрестных заводов и сел для служения благодарственного молебна, освящения колоколов и колодцев. Еп. Петр обратился к народу с проповедью, в к-рой говорил о преданиях и обрядах, т. е. о том, что является камнем преткновения для старообрядцев. Выслушав его, Коноплёв упал на колени, отрекся от раскола, просил прощения и благословения участвовать в молитве. 17 окт. в кафедральном соборе Перми еп. Петр присоединил Коноплёва, а вскоре и 19 его родственников во главе с 75-летним отцом к правосл. Церкви; их примеру последовали мн. старообрядцы Пермского края. 5 нояб. Коноплёв стал послушником при пермском архиерейском доме, 6 нояб. еп. Петром, возложившим на бывш. старообрядца собственный иноческий клобук, был пострижен в рясофор, 1 февр. 1894 г.— в мантию, на следующий день рукоположил во иеродиакона. 22 февр., в день освящения первого монастырского храма во имя свт. Николая, В. был рукоположен во иеромонаха и назначен управляющим мон-рем на Белой горе. Прежде всего он ввел в обители уставное богослужение (сам читал и пел на клиросе), на должную высоту поставил проповедь. Уклад монастырской жизни был очень строг, благодаря чему обитель сразу приобрела высокий авторитет в глазах народа; самоотверженная деятельность иноков привлекала многочисленных благотворителей, развернулось широкое строительство. 20 янв. 1897 г. Белогорский мон-рь был утвержден штатным общежительным, а В. назначен его настоятелем. Обитель благоустроивалась и процветала. За 4 года в ней появились все необходимые промыслы и ремесла — от выделки кирпича до золочения утвари и риз на иконах. В 1898 г. В. вместе с письмоводителем послушником Георгием Кузнецовым совершил паломничество по известным российским мон-рям и пустыням, позже посетил Афон и



Св. землю. В 1902 г. в Белогорском мон-ре состоялась закладка престола величественного Крестовоздвиженского собора (освящен летом 1917).

24 июня 1902 г. В. был возведен в сан игумена, 25 июля 1905 г. назначен благочинным жен. мон-рей, 14 янв. 1910 г. — благочинным также и муж. мон-рей Пермской епархии, 8 мая 1910 г. возведен в сан архимандрита. В янв. 1914 г. избран почетным членом Пермского губернского отд-ния Союза русского народа, состоял в Пермском церковно-археологическом об-ве. Награжден орденом св. Анны 3-й (1914) и 2-й (1916) степени. В 1917 г. участвовал во всероссийском монашеском съезде, проходившем в ТСЛ (см. *Съезды монашествующих в России*), затем в 1-й сессии Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг.

В авг. 1918 г. Белогорский мон-рь захватили большевики; 25 авг. В. был арестован и по дороге в уездный г. Оса расстрелян. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.* 18 янв. 2002 г. на подворье Белогорского мон-ря в Перми открылась часовня во имя В. и иже с ним пострадавшей братии.

Соч.: Правила наружного поведения для братства Белогорского мон-ря // Святоотечество: Благовестник Братства прмч. Варлаама Белогорского. Пермь, 1998. С. 33–65.

Ист.: Летопись Белогорского Св.-Николаевского православно-миссионерского муж. мон-ря. Пермь, 1897; Духовное торжество освящения соборного храма в Белогорском мон-ре Пермской епархии 7, 8 и 9 июня 1917 г. Екатеринбург, 1917; Освобождение России. 1919. № 72. 30 марта; Современная Пермь. 1919 г. № 96. 20 мая; К прославлению смщч. Феофана, еп. Пермского и Соликамского, и прмч. Варлаама с братией Белогорского мон-ря. Пермь, 1998.

Лит.: *Серафим (Кузнецов), иером.* Уральский Афон: Белая Гора. Н. Новгород, 1908; Белогорский Свято-Николаевский правосл.-миссионерский муж. общежительный мон-рь в Осинском уезде Пермской губ. М., 1910; *Марченко А.* Преподобномученик архим. Варлаам (Коноплев) — игумен Уральского Афона. Пермь, 1996; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 188–203.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ВАРЛААМ (Никольский Василий Михайлович; 1872, с. Люторич Епифанского у. Тульской губ. — 19.11.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), прмч. (пам. 6 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), игум. Из семьи служащего. Окончил ДУ, в 1895 г. поступил послушником в *Чудов московский муж.*



Прмч. Варлаам (Никольский). Таганская тюрьма. Фотография. 1937 г.

мон-рь, где вскоре был пострижен в монашество. Ок. 1909 г. рукоположен во иеродиакона, затем во иеромонаха. После закрытия Чудова мон-ря в 1918 г. перешел в *Высокопетровский московский муж. мон-рь*, где жил до 1923 г. (по др. сведениям, в 1917–1925 гг. служил в московском храме свт. Николая в Плотниках), в 1925–1929 гг. служил в Преображенской ц. на Песках. В 1929 г. возведен в сан игумена. 28 дек. 1930 г. арестован и заключен в Бутырскую тюрьму, обвинен в «контрреволюционной деятельности... выражавшейся в антисоветской агитации». По постановлению особого совещания при Коллегии ОГПУ от 31 янв. 1931 г. сослан на 3 года в Казахстан. По возвращении из ссылки В. 26 дек. 1933 г. был направлен служить в Покровский храм в с. Дьякове Коммунистического р-на Московской обл., 20 окт. 1936 г. переведен в Покровскую ц. в с. Андреевском Дмитровского р-на. 5 нояб. 1937 г. арестован и заключен в Таганскую тюрьму. Обвинялся в «антисоветской агитации», а также в том, что пытался «расширить и укрепить влияние Церкви на население... участвовал службы, причем сами службы тянутся очень долго... Пытается вмешиваться в вопросы воспитания детей в школе и ведет среди школьников религиозную пропаганду». Виновным в «антисоветской агитации» В. себя не признал, 17 нояб. тройкой УНКВД по Московской обл. был приговорен к расстрелу. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив Московской Патриархии; РГАДА. Ф. 1207. Оп. 1. Ед. хр. 953; ЦА ФСБ РФ. Арх. № Н-6656. Т. 3; ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. У-19322.

Лит.: Мартиролог расстрелянных и захороненных на полигоне НКВД «Объект Бутово» 08.08.1937–19.10.1938. М., 1997; Бутовский полигон. Вып. 2. С. 222; *Дамаскин.* Кн. 6.

С. 311–313; *Дамаскин (Орловский), игум.* Житие прмч. Варлаама (Никольского) // Моск. Ев. 2003. № 1/2.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ВАРЛААМ († 304), мч. Антиохийский (пам. 19 нояб., пам. визант. 16 нояб., пам. арм. 22 нояб.). Род. в Антиохии, пострадал при имп. *Диоклетиане* в г. *Кесария* Каппадокийская, отказавшись принести жертву идолам. По приказу правителя В. привели в языческий храм, поставили перед жертвенником, в к-ром горел огонь, и заставили держать над ним в протянутой правой руке горячие угли с ладаном. Мучители рассчитывали, что от нестерпимой боли В. уронит курения на жертвенник и т. о. принесет жертву идолам. Но святой удерживал в руке раскаленные угли до тех пор, пока не сторе-ли его пальцы, после чего предал душу Господу.

Помимо сохранившегося греч. жития (ВНГ, N 221) источниками сведений о В. служат похвальное слово, приписываемое свт. Василию Великому (ВНГ, N 223), еп. Кесарии Каппадокийской, а также похвальное слово свт. Иоанна Златоуста (ВНГ, N 222). Однако авторство Василия Великого подвергается сомнению нек-рыми исследователями. Житие В. сохранилось в арм. переводе (ВНО, N 139). В кон. XIX — нач. XX в. Ф. Хоммель и др. исследователи предлагали отождествить В. с *Варлаамом* Индийским, вероятно, на основании совпадения дня памяти этих святых (19 нояб.), но эта гипотеза была аргументированно опровергнута болландистом *И. Делеэ*.

Есть упоминание о мон-ре в честь святого (др. название Панарету), который располагался в К-поле в квартале Девтерон.

Ист.: ВНГ, N 221–223; ВНО, N 139; *Basil. Magn. Laudatio* // PG. 31. Col. 484–489 (рус. пер.: ТСОПН. Т. 8. Ч. 4. С. 274–279); *Ioan. Chrysost. Laudatio* // Ibid. 50. Col. 675–682 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 723–730); SynCP. Col. 236; ЖСв. Ноябрь. С. 533–546; *Delehaye H. S.* Barlaam, martyr d'Antioche // AnBoll. 1903. N 22. P. 129–145.

Лит.: *Janin R.* Barlaam (1) // DHGE. Т. 6. Col. 812–813; *Janin.* Églises et monastères. P. 58; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 475; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 71.

А. В. Бугаевский

Гимнография. В древнейшей редакции Студийского устава служба В. отсутствует; в *Евергетидском Типиконе*



кон. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 318–319) и *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turisop. P. 58) последование В. соединено с последованием прор. Авдия, совершается служба с «Аллилуия».

В иерусалимских Типиконах различных редакций последование В. также соединяется с последованием прор. Авдия. Праздничного знака служба не имеет, до кон. XVII в. Типиконы предписывали совершение службы с «Аллилуия» (включая старопечатные московские издания). С кон. XVII в. в Типиконах дается формулировка «Аллилуия или тропарь», соответственно в Минеях и Типиконах начинает выписываться общий тропарь мученику 4-го гласа: «**МѢЧЕННИКЪ ТВОЙ, ГДІИ, ВАРЛААМЪ**». В совр. греч. Минее тропаря нет.

Кроме тропаря в корпус песнопений В. входят песнопения: кондак 4-го гласа, подобен «Явился еси»: «**Ἰβήλσα ἐσὶ πρὸς ἄδινάβην**»; канон 4-го гласа творение Феофана, с акростихом «**Τοῦς καρτεροῦς σου, Βαρλαάμ, μέλλω τόνους. Φεράνους**» (Терпеливые твои, Варлааме, пою болезни. Феофан), ирмос: «**Ἄισομαί σοι Κύριε ὁ Θεός μου**» (Воспою тебе, гди вже мой), нач.: «**Ταῖς τῆς σῆν ἀθλήσεως λαμπρόσσι, περιλαμπόμενος ἡμάς**» (Твоего страдания светлостями нам озаряемым); неск. стихир. Песнопения В. засвидетельствованы уже в студийских Типиконах и Минеях. В греч. Минее указан другой седален.

А. А. Лукашевич

ВАРЛААМ († после 1586, новгородский Антония Римлянина монастырь), архиеп. Сарский и Подонский (Крутицкий). Поставлен во епископа митр. *Дионисием* в 1583 г., являлся его викарием, несомненно, был близок к нему. По-видимому, участвовал в отпевании скончавшегося в марте 1584 г. царя *Иоанна IV Грозного*. 20 июля 1584 г. подписал вместе с Собором духовенства грамоту об отмене тарханов (налоговых льгот) с церковных недвижимых имуществ «для великих нужд и тощеты воинским людям». Сведен с кафедры в 1586 г. одновременно с митр. *Дионисием* по проискам Б. Ф. Годунова (см. *Борис Феодорович Годунов*), сослан в новгородский *Антония Римлянина мон-рь*, там скончался и был погребен. Ссылка его в этот мон-рь позволяло предположить, что он мог быть уроженцем новгородских пределов и постриженником этой обители.

Ист.: ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. С. 37; Законодательные акты Русского гос-ва 2-й пол. XVI – 1-й пол. XVII в.: Тексты. Л., 1986. С. 61–63.

Лит.: ДРВ. СПб., 1791. Ч. 7: Продолж. С. 157–172; ИРИ. Ч. 3. С. 133; И. Л. Церк.-ист. исслед. о древней области вятичей, входившей с нач. XV и до кон. XVIII ст. в состав Крутицкой и частично Суздальской епархии // ЧОИДР. 1862. Кн. 2. С. 93–94; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 1035; *Соловьёв Н., свящ.* Сарайская и Крутицкая епархия // ЧОИДР. 1894. Кн. 3. С. 60–61.

Архим. *Макарий (Веретенников)*

ВАРЛААМ († 17.02.1601), архиеп. Рязанский и Муромский. Хиротонисан в июне 1598 г. Патриархом *Иовом*. Поставление В., совершенное вскоре после того как *Борис Феодорович Годунов* 30 апр. «сел на царство», позволяет отнести архиерея к числу сторонников нового царя. В. наряду с др. церковными иерархами и боярами поставил подпись под соборной грамотой об избрании на царство *Бориса Годунова*. (В ранней редакции грамоты, составленной в мае, когда Рязанская кафедра еще пустовала (ДРВ. Ч. 7. С. 116), «Рязанскаго-де архиепископа имя бысть не написано». Окончательная версия грамоты об избрании, хотя и помеченная 1 авг. 1598, в действительности была составлена в янв. 1599, и тогда В. скрепил ее своей подписью.) В. получил от нового царя подтверждение не на все имения Рязанской кафедры: так, единственная принадлежавшая архиерейскому дому «рыбная ловля Сежа», на Оке под с. Польшым, была отнята царем, возвращена в нач. XVII в. при свт. *Феодорите* (Сб. грамот и ист. док-тов Муханова. М., 1866. С. 203, № 135).

В. упоминается в «Лестнице о соборных властях, кои были в 107-м (1599) году на соборе у *Иова Патриарха на Москве*»: на 3-м месте, после *Феодосия*, архиеп. Смоленского, перед *Захарией*, архиеп. Тверским (ЧОИДР. 1912. Кн. 2. Смесь. С. 40). Рязанский архиепископ имел подворье в Коломенском кремле, где останавливался во время приездов в Москву. В. обращался к царю *Борису* с просьбой о расширении рязанского архиерейского двора в Коломне, просьба была удовлетворена, архиепископ получил «в городе от *Ивановских* ворот по застенью место дворовое под двор... к его архиерейскому двору».

Место погребения В. неизвестно. Упоминается в списках Рязанских епископов, сохранившихся в древних синодиках Спасского муж. монастыря Рязанского кремля (кон.

XVI.) и рязанского кафедрального Успенского собора (нач. XVII в.).
Арх.: РИАМЗ. Ф. «Письменные источники». Синодик рязанского Спасского мон-ря.

Лит.: *Макарий (Миролюбов)*, архим. Сб. церк.-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. М., 1863. С. 97–103, 105–107; *Иероним*, архим. Рязанские достопамятности / С примеч. И. Добролюбова. Рязань, 1889. С. 46; *Мордовина С. П.* К истории утвержденной грамоты 1598 г. // АЕ за 1968 г. М., 1970. С. 127–141; *Скрынников Р. Г.* Россия накануне Смутного времени. М., 1980. С. 120–125, 141–144; *Дёгтев Ю. А.* Рязань православная. Рязань, 1993. С. 92.

Мон. *Мелетия (Панкова)*, игум. *Серафим (Питерский)*

ВАРЛААМ († 24.03.1533, Спасо-Каменный мон-рь (совр. Вологодская обл.)), митр. Московский (3 авг. 1511 – 17 дек. 1521). По-видимому, из иноков *Кириллова Белоозерского мон-ря*. В июне 1506 г., после того как *Вассиан (Санин)*, игум. московского *Симонова Нового мон-ря*, был хиротонисан во архиепископа Ростовского, В. в сане архимандрита стал настоятелем *Симонова мон-ря*. В том же году *симоновский* настоятель участвовал в числе духовенства во главе с митр. *Симоном* в ходатайстве перед вел. князем за *К. И. Острожского* (ДРВ. СПб., 1789. Ч. 5. С. 99–103). 27 апр. 1507 г. вел. кн. *Василий III* дал В. грамоты, к-рыми предоставлялись определенные льготы владениям *Симонова мон-ря* в Московском, Владимирском, Коломенском и Переславском уездах и на Белоозере (АФЗХ. С. 11–18. № 4–8), однако привилегии были незначительны – мон-рь не освобождался от уплаты налогов. Щедрым пожалованием была выданная вел. князем 8 янв. 1510 г. проезжая грамота мон-рю, давшая право безналогового провоза 20 видов товаров (Там же. С. 20. № 11). Во время настоятельства В. мон-рь не приобрел новых владений, архимандрит совершил обмен части монастырских земель с *П. Розладиным*, при этом присутствовали, в частности, «*Феодосей да Ондрей Денисьевы дети иконниковы*» – дети иконописца *Дионисия* (АФЗХ. С. 8. № 2; исправление в тексте публикации и интерпретация: *Дергачёв В. В.* Родословие *Дионисия Иконника* // ПКНО. 1988. М., 1989. С. 223. Прим. 8). В 1510 г. В. вместе с Коломенским еп. *Митрофаном* сопровождал вел. кн. *Василия III* в походе на Псков. В годы настоятельства В. в мон-ре активно переписывались



святоотеческие творения, богослужебные книги; в обители жил вернувшийся с Белоозера князь-инок *Вассиан (Патрикеев)*.

Через 3 месяца после кончины митр. Симона В. по воле вел. князя был избран Первоиерархом Русской Церкви, 27 июля наречен митрополитом, хиротонисан Собором рус. епископов 3 авг. 1511 г. За время пребывания на митрополичьей кафедре В. совершил ряд архиерейских хиротоний. В 1515 г., после возвращения Смоленска России и измены Смоленского еп. *Варсонофия*, митрополит хиротонисал на Смоленскую кафедру Иосифа, бывш. архим. Чудова мон-ря. В 1517 г. поставил на Суздальскую кафедру Геннадия, бывш. архим. владимирского Рождественского мон-ря (10 февр.), и на Рязанскую кафедру — Сергия, бывш. архим. московского Андроникова мон-ря (12 февр.). В 1520 г. было совершено неск. архиерейских хиротоний: на Ростовскую кафедру 9 февр. был поставлен бывший архим. Симоновского мон-ря Иоанн, 14 февр. Коломенским епископом стал бывш. игум. Угрешского монастыря Тихон, 16 февр. на Вологодскую кафедру был хиротонисан из игуменов Соловецкого мон-ря Пимен. В. принимал участие в жизни великокняжеской семьи. В 1518 г. участвовал в отпевании Симеона Иоанновича, брата вел. князя; подпись В. стояла на 1-й духовной грамоте Василия III, составленной в 1509 или 1514 г. и сожженной в 1533 г. (Акты Российского государства: Архивы моск. мон-рей и соборов XV — нач. XVII в. М., 1998. С. 293. № 124). В отличие от митр. Симона В. не получал от вел. князя иммунитетных грамот на имения митрополичьей кафедры, лишь брат Василия III Юрий неск. раз на время освобождал от налогов митрополичьи владения в своем уделе. Митрополичья кафедра при В. приобрела ряд владений в разных уездах, покупая их у местных вотчинников.

Ко времени предстоятельства В. относится возобновление прямых контактов Московской митрополии с К-польским Патриархатом, прерванных в сер. XV в. (после постановления Собором рус. епископов на Московский митрополичий престол свт. *Ионы*, не признанного Патриархией, и посылки на Русь К-польским Патриархом *Дионисием I* бывшего униатского Киевского митр.

Григория Болгарина, не принятого Русской Церковью). В марте 1518 г. в Москву прибыло большое посольство с Афона и из К-поля во главе с митр. Зихны Григорием, в к-рое входил прп. *Максим Грек*; посольство оставалось в Москве до 11 сент. 1519 г. (прп. Максим не смог покинуть Россию, в 1556 скончался в Троице-Сергиевом мон-ре). Инициатива возобновления отношений между Русской и К-польской Церквями принадлежала, по-видимому, греч. стороне — прп. Максим писал о том, что в Москве грекам был оказан холодный прием: «Князь великий от Григорья Патриаршеского благословения не принял. А митрополит здешней (В.— *Архим. М.*) также от Григорья Патриаршеского благословения не принял. И чести ему князь великий некоторые не учинил. А митрополит его с иконами не встретил, разве как пришел к нему, и митрополит его через порог благословил» (Судные списки Максима Грека и Исака Собака. М., 1971. С. 119). Офиц. рус. летописи, напротив, пишут о благожелательной встрече греков в Москве: вел. князь распорядился разместить посольство в Чудовом мон-ре и кормить «от своея царския трапезы»; В. «к Григорию, митрополиту града Жыхна, и к старцем Святыя Горы великую любовь и честь показуяше, и к себе призывая, и с ними часто беседуяше о Божественных словесех духовных» (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 28).

Согласно рус. летописям, единственной целью приезда греков была просьба о милостыне, именно об этом идет речь в послании Константинопольского Патриарха *Феолипта* Московскому митрополиту. Патриарх именует В. «митрополитом Киевским и всея Руси» и «митрополитом Московским и всея Руси», но также одним из «ближних детей» и архиереев «сущей Матери всех православных христиан» Константинопольской Церкви (АИ. Т. 1. С. 175). Можно предположить, что эти формулировки означают признание Патриархией автокефалии Русской Церкви, однако, по мнению греков, они не исключают необходимости дальнейшего обсуждения этого вопроса. В частности, прп. Максим вскоре после приезда в Россию высказывал мнение о неканоничности поставления Московских митрополитов Собором рус. епископов

и о необходимости подчинения главы Русской Церкви К-полю (Судные списки Максима Грека. С. 119).

Мн. события 1518–1519 гг., подробно описанные рус. летописями, могут быть поняты как ответ рус. стороны на притязания греков и как желание подтвердить и продемонстрировать каноничность существования независимой Русской Церкви. Одним из наиболее важных аргументов русских в этом споре была святость мн. предстоятелей Русской Церкви и продолжение чудотворений в наст. время. Летопись помещает подробный рассказ о совершившихся в нояб. 1518 — июне 1519 г. в Чудовом мон-ре (т. е. на глазах у греч. посольства) чудесных исцелениях от мошей митр. св. *Алексия*, в связи с чем было устроено большое торжество. В. и вел. князь «с епископы, и архимандриты, и игумены, и со всеми соборы, весь чин церковный приидоша со псалмопением и со свещами и с кандилы во обитель святого архангела Михаила к гробу, идеже положено святое тело святителя и чудотворца Алексия, и молебная пения сътворше, и хвалу велику воздающе Всемогущему Богу и угоднику Его и чудотворцу Алексию... И праздноваша светло, благодаряще Бога и угодника Его святого чудотворца Алексия» (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 33). Свидетельством неоскудевающей благодатности рус. предстоятелей — законных преемников древних чудотворцев служит летописный рассказ о прекращении непрерывно шедших в июне 1518 г. дождей по молитве В. (Там же. С. 29). По повелению митрополита и вел. князя летом того года в Москву из Владимира были принесены древние визант. иконы Спасителя и Богородицы, к-рым в Москве была устроена торжественная встреча. Иконы оставались в Москве в митрополичьих палатах для поновления, в к-ром самое непосредственное участие принимал В.: «Сам многожды своими руками касаяся и тружаяся к святым иконам... и серебром и златом обложи и украси, и киоты и пелены устрои» (Там же. С. 30). Обладание визант. святынями должно было зримо свидетельствовать перед греками прямую преемственность благочестия русских от древнего визант. благочестия, когда оно еще не было нарушено заключением унии на *Ферраро-Флорентийском Соборе*





и покорением К-поля турками. Во Владимир поновленные образа были отпущены 15 сент. 1519 г., после отъезда греч. посольства (Там же. С. 35–36), в память об этом событии было установлено совершать ежегодный крестный ход 15 сент. (ДРВ. М., 1788². Ч. 6. С. 174–175). Ранее, в 1514 г., по повелению В. была отреставрирована Владимирская икона Богоматери и было установлено 21 мая совершать с иконой крестный ход к Сретенскому мон-рю.

В. был близок к *нестяжателям*. В 1515–1517 гг. по благословению митрополита Вассиан (Патрикеев) составлял новую редакцию Кормчей книги. Составителю предписывалось из Кормчей «ничего не выставляти» (РГАДА. Ф. 181. № 1597. Л. 3), однако Вассиан привел в сборнике канонов свою т. зр. с осуждением церковных владений. В послании В. А. Челяднину прп. *Иосиф Волоцкий* сообщал о «поносных речах» в адрес волоколамских монахов, к-рые князь-инок высказывал в митрополичьих палатах (Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 227). Несомненно, митрополит знал и о письменных трудах Вассиана, направленных против прп. Иосифа. Разделявший взгляды Вассиана (Патрикеева) прп. Максим Грек по благословию В. в Москве перевел Толковую Псалтирь, затем по просьбе митрополита — отдельные отсутствовавшие в рус. книжности толкования на Апостол. Труды афонского монаха были рассмотрены Собором рус. архиереев во главе с митрополитом.

В Москве В. освятил храмы: во имя свт. Леонтия Ростовского за р. Неглинной (12 сент. 1519) и Введения во храм Пресв. Богородицы на Сретенской ул. (21 нояб. 1519). Новгородская епархия при В. вдовствовала, и Новгородская летопись сообщает о построении храмов в Вел. Новгороде по благословию Первосвятителя (ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 247). По его благословию были выданы антимины для храмов обители, основанной прп. *Ионой Клименецким*. По распоряжению В. прп. Корнилий Комельский в 1514/15 г. построил в своем мон-ре большую Введенскую ц., затем ц. во имя Антония Египетского с трапезной. 27 янв. 1512 г. В. дал жалованную тарханно-несудимую грамоту архим. Спасо-Евфимиева мон-ря Кириллу на ц. свт. Василия Кеса-

рийского в Гороховецкой вол. Нижегородского у. (Акты суздальского Спасо-Евфимьева мон-ря, 1506–1608 гг. М., 1998. С. 24–25. № 7; РИБ. Т. 32. Ч. 1. № 83. Стб. 139–140). Митрополит сделал вклад в Троице-Сергиев мон-рь — кодекс библейских книг (*Леонид (Кавелин), архим.* Сведения о слав. рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой лавры в б-ку Троицкой духовной семинарии в 1747 году. М., 1887. Вып. 2. С. 1).

В 1521 г. крымский хан Магмет-Гирей с войском двинулся на Москву. В городе совершались всенародные моления. Повесть, составленная по повелению митр. св. *Макария* об избавлении Русской державы от этого нашествия, так рассказывает об этом времени: «Пресвященный же Варлам, митрополит всея Руси, тако же со святители, сущими тогда на Москве, и со всем Собором, и инок множество, и со всем народным достоянием во святых церквах непрестанно Бога моляху» (*Макарий*. Повести. С. 124). Ростовский архиеп. Иоанн, взяв благословение у В., затворился в приделе Похвалы Пресв. Богородицы Успенского собора «и во вся дни и нощи и во время настояща скорби не исходя отсюда, моляся непрестанно. Митрополит же глагола ему: «Сыну, почто не изыдеси отсюда пищу телеси приати, или како ти будет нужная потреба?» Он же глагола ему: «Не дей мене, святой владыко, да не изыду, дондеже мимо идет гнев Господень. О пищи же и о нужной потребе ты дни радети не имам» (Там же. С. 125). Летописи сообщают о видении, бывшем тогда инокине кремлевского Вознесенского мон-ря: Московские святители хотели изнести из Кремля Владимирский образ Богоматери, но были умолены преподобными Сергием Радонежским и Варлаамом Хутынским, и святыня была возвращена, Москва избавилась от разорения (ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21. Ч. 2. С. 600–602). В память избавления Москвы от нашествия татар 21 мая было установлено празднование в честь Владимирской иконы Богоматери.

17 дек. 1521 г. В. оставил кафедру и удалился в Симонов мон-рь, вскоре по повелению вел. князя он был сослан в *Спасо-Каменный мон-рь* на Кубенском оз. (*Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М., 1979. С. 162). Сразу после вступления на кафедру

митр. Даниила (27 февр. 1522) неск. епископов — ставленников В. (Сергий Рязанский, Пимен Вологодский) были удалены из своих епархий. Посол австрийского императора С. Герберштейн, хорошо осведомленный в рус. делах, писал о том, что В. покинул кафедру в знак протеста против нарушения клятвы, данной митрополитом и вел. князем новгород-северскому кн. В. И. Шемячичу, к-рый был арестован в Москве, несмотря на полученные им от Василия III и митрополита заверения в безопасности (*Герберштейн С.* Записки о московитских делах // *Новокомский П. И.* Книга о московитском посольстве / Введ., пер. и примеч. А. И. Малеина. СПб., 1908. С. 41). Несмотря на то что сведения Герберштейна неточны, поскольку «поимание» Шемячича произошло в апр. 1523 г., уже при митр. Данииле, участие В. в «деле Шемячича» представляется возможным. Судьбу новгород-северского князя определило его поведение в июле–авг. 1521 г., когда он, имея самостоятельные сношения с крымским ханом, не предупредил Василия III о готовившемся набеге на Москву. Очевидно, вел. князь уже в 1521 г. собирался обманным путем захватить Шемячича и принуждал митрополита споспособствовать этому, на что В. не согласился (*Зимин*. Россия на пороге. С. 242–244, 254, 255; *Голубинский*. С. 698). Др. т. зр. была высказана В. Д. Назаровым. Историк считает, что В., по-видимому, «был не согласен с широкими и жесткими карательными мерами» по отношению к рус. воеводам, к-рые планировал принять вел. князь в связи с набегом крымцев (менее чем через месяц после ухода В. с кафедры вел. князь положил опалу на воевод В. Шуйского, И. П. Перемышльского, Г. Фомина, В. Коробова и Поплевина), и за это митрополит был удален.

Гробница В. в Спасо-Каменном мон-ре не сохранилась.

Ист.: ПСРЛ. Т. 6. С. 264; Т. 13. Ч. 1. С. 14, 28, 29, 30, 31–33, 35–36, 43, 254; Т. 23. С. 198; [о кончине В.] — *Зимин А. А.* Краткие летописи XV–XVI вв. // ИА. 1950. Т. 6. С. 30; АФЭХ: Акты моск. Симонова мон-ря (1506–1613 гг.) / Сост. Л. И. Ивина. М., 1983.

Лит.: *Тюмаков И. Ф.* Ист. и археол. описание моск. ставропигиального первокл. Симонова мон-ря. М., 1896. Вып. 2. С. 101; *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 648–699; *Зимин А. А.* Повести XVI в. в сборнике Рогожского собр. // Зап. ОР ГБЛ. М., 1958. Сб. 20. С. 192; *он же*. Россия на пороге нового времени: (Очерки полит. истории России 1-й трети





XVI в.). М., 1972; Казакова Н. А. Очерки по истории рус. обществ. мысли: 1-я треть XVI в. Л., 1970; Ивина Л. И. Крупная вотчина Сев.-Вост. Руси кон. XIV – 1-й пол. XVI в. Л., 1979. С. 11, 125, 132–139, 149; Назаров В. Д. К истории церк. Соборов и идейно-полит. борьбы в России 1-й пол. XVI в. // Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. ст. М., 1990. С. 187–207; Макарий (Веретенников), архим. Сосланы на Спас-Камень // Вологда: Краеведч. альманах. Вологда, 2000. Вып. 3. С. 215–217; он же. Повести, написанные по благословию свт. Макария, митр. Московского // Альфа и Омега. 2001. № 2 (28). С. 117–1138; Крацов Ю. Д. Посольство Константинопольского Патриарха Феодита в Москву в 1518–1519 гг. // Мининские чтения. Н. Новгород, 2001. С. 45–67.

Архим. Макарий (Веретенников)

ВАРЛААМ († 15 апр. 1601, Новгород), митр. Новгородский и Великолуцкий. Хиротонисан Московским Патриархом св. *Иовом* 20 февр. 1592 г., прежде был архимандритом московского Чудова мон-ря. Направляя В. в Новгород, царь *Феодор Иоаннович* особо поручал иерарху укреплять дисциплину среди духовенства («новых воров чернцов смирать и от воровства унять, и старых, сыскав, чернцов и попов от такова воровства унимать, и смирать, и воровство их вывесть»). Приехав в епархию 23 (по др. данным, 21) марта того же года, В. обнаружил казну архиерейского дома пустой, он жаловался царю также на то, что приказные люди «живут своим обычаем», не слушая владыки, «детей боярских много, не по обиходу» и они забрали себе в поместья лучшие земли. Царь дал В. полномочия не только «пересмотреть и перебрать» детей боярских (см. *Бояре*), но и, взяв себе лучшие земли, устроить на них «села и пашни для себя». Эти планы были осуществлены в 1592 г., когда старец Левкий по приказу В. описал владения Софийского дома и отобрал у митрополичьих детей боярских часть их земель. После организации митрополичьего хозяйства в Полянской вол. Климецкого погоста Борис Годунов освободил от налогов 20 обож митрополичьей пашни. В 1598 г., вскоре после своего венчания, царь Борис Годунов дал грамоту В. с подтверждением прежних пожалований новгородскому архиерейскому дому (ДАИ. Т. 1. С. 250–253. № 148). В 1594 г. в Москве во время пожара сгорел Софийский двор; в 1599 г. В. построил новые хоромы, к-рые затем отошли в ведение Посольского приказа. Новгородский митрополит просил

царя Бориса Годунова вернуть здания архиерейскому дому, и царь удовлетворил просьбу. При В. произошли нек-рые перемены в управлении новгородским архиерейским домом: митрополит не назначал дворецкого, поручив его обязанности особому «приказному» чиновнику, стало более точным делопроизводство. Как отмечает Б. Д. Греков, в целом В. продолжал традиции *Стоглавого Собора* по централизации церковной власти. С деятельностью по укреплению дисциплины среди духовенства связано послание В. 1592 г. в *Антониев Дымский монастырь* валаамским старцам (Антониев мон-рь был приписан к *Валаамскому* в 1581). Митрополит призывал иноков не нарушать «закона», установленного исстари в Валаамском мон-ре, жить в согласии и послушании.

В 1597 г. были открыты мощи прп. *Антония Римлянина*, вскоре было определено празднование святому. 14 окт. 1599 г. В. освятил храм Воскресения Христова в Павловом монастыре на Павловой ул. в Славенском конце Новгорода. В упоминается в надписях на новгородском Чёрном (Чудном) кресте, обновление к-рого произошло в период его архиерейства и на колоколе из Хутынского мон-ря, отлитом в 1599 г. (*Азбелев*. С. 107, 113). Опубликованы 9 тарханых, 1 льготная и 1 поместная грамоты, выданные В.; часть грамот не опубликована (ММК. Рук. 728, 729). В 1598 и 1600 гг. В. дал вклад (100 р.) в Кириллов Белозерский мон-рь, его имя было внесено в монастырский синодик, по нему 26 июня творился «корм братии» (*Сахаров И. П.* Кормовая книга Кирилло-Белозерского мон-ря // ЗОРСА. 1851. Т. 1: Источники рус. археологии. С. 81). Похоронен в новгородском Софийском соборе в Мартириевой паперти.

Изд.: АИ. Т. 1. № 231–241, 244 [грамоты, послание в Антониев Дымский мон-рь].
Ист.: Настольная грамота (6 марта 1592) — ДАИ. СПб., 1846. Т. 1. С. 229. № 137; ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 187, 263–264; М., 1968. Т. 31. С. 147, 148; Новгородские летописи (так названные Новгородская 2-я и Новгородская 3-я летописи). СПб., 1879. С. 149–150, 349–350, 452–453.

Лит.: Макарий (Миролюбов), архим. Описание Новгородского архиерейского дома. СПб., 1857. С. 118–119; *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до наст. времени: Кр. биограф. очерки. Новгород, 1897. С. 35–36; *Греков Б. Д.* Очерки по истории хозяйства Новгородского софийского дома XVI–XVII вв. //

Избр. тр. М., 1960. Т. 3; *Азбелев С. Н.* Новгородские летописи XVII в. Новгород, 1960. С. 107, 113, 192; *Салмина М. А.* Варлаам // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 197; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 410, 422, 442.

Архим. Макарий (Веретенников),
М. В. Печников

ВАРЛААМ (ок. 1630 г., близ Питешти — 18.11.1702, мон-рь Козия), митр. Унгро-Влахийский в 1672–1679 гг. Пострижен в монашество и рукоположен во иеромонаха в монастыре Козия. В 1663–1665 гг. настоятель этого мон-ря. В 1665–1668 гг. посетил Россию. По возвращении был назначен настоятелем монастыря Главачок (1668–1670). В 1670–1672 гг. еп. Рымникский. 24 дек. 1672 г. состоялась интронизация В. в митр. Унгро-Влахийского. В. основал скит Тривале (ныне в черте г. Питешти), мон-рь Турну, близ мон-ря Козия, на левом берегу р. Олт, и скит Феделешоу в жудеце Вылча. Открыл в Бухаресте типографию, в к-рой в 1678 г. был напечатан переведенный на румын. язык сб. проповедей «Ключ понимания» архим. Иоанникия (Голятовского). 25 апр. 1679 г. В. оставил митрополичью кафедру. В последующие годы посетил Трансильванию и Молдавское княжество, совершил паломничество в Св. землю и на гору Синай.

Лит.: *Păcurariu*. IBOR. Vol. 2. P. 128–131.

ВАРЛААМ, соловецкий мон.— см. в ст. *Иоанн Яренгский, Логгин Яренгский*.

ВАРЛААМ (Борисевич Павел Павлович; 22.03.1899, г. Холм (польский Хелм) Люблинской губ.— 9.05.1975, Киев), архиеп. Минский и Белорусский. Род. в семье фельдшера,

Еп. Варлаам (Борисевич).
Фотография. Нач. 50-х гг. XX в.





брат архиеп. Православной Церкви в Америке Киприана (Борисевича). Окончив в 1913 г. Холмское ДУ, П. Борисевич поступил в Холмскую ДС, после начала первой мировой войны семинария была эвакуирована в Смоленск, в сент. 1915 г. — в Москву, в 1918 г. — в г. Кременец. По окончании семинарии 26 сент. 1921 г. Борисевич был рукоположен во священника к ц. с. Руда Владимирского повята (уезда), в марте 1923 г. переведен в с. Конюхи Гороховского повята (в составе Польши, по Рижскому договору от 18 марта 1921). Будучи сначала помощником уездного миссионера (с 1924), а затем уездным миссионером (с 1929) Гороховского повята Волинского воеводства, боролся с сектантством и противостоял натиску католичества, в связи с этой деятельностью был судим польскими властями. В 1938 г. назначен благочинным Подберезского окр. Волинской епархии (с сент. 1939 на территории СССР). В июле 1941 г. отстранен от должности благочинного поддержавшим нем. оккупантов автокефалистом еп. *Поликартом (Сикорским)*, запрещен в священнослужении. Свящ. Павел прещениям не подчинился, приход его поддержал. В июле 1943 г. церковь, где он служил, была сожжена карательной немецкой экспедицией, через год от удара нем. снаряда погибла его супруга. Вскоре о. Павел был переведен на должность настоятеля храма в мест. Локачи и благочинного Локачинского р-на.

1 дек. 1944 г. был определен к епископской хиротонии на Львовскую и Станиславскую кафедру по пострижении в монашество, постановлением Свящ. Синода от 18 апр. 1945 г. назначение изменено на Винницкую кафедру, 29 апр. 1945 г. еп. *Николаем (Чуфаровским)* в Крестовоздвиженском храме г. Луцка о. Павел был пострижен в монашество с именем в честь прп. Варлаама, игум. киево-печерского. 12 мая 1945 г. в Киевском Михайловском монастыре состоялось наречение, 13 мая во Владимирском кафедральном соборе Киева — хиротония В. во епископа Винницкого и Брацлавского, к-рую возглавил митр. Киевский и Галицкий *Иоанн (Соколов)*. Церковная жизнь на Зап. Украине отличалась конфессиональной пестротой (на ее земле сосуществовали православные, католики, униаты,

баптисты, иеговисты, сектанты). От архиерея требовалось немало мудрости, такта и упорства, чтобы руководить духовенством, среди к-рого было немало вчерашних униатов, вести миссионерскую работу, по мере сил сопротивляясь требованиям уполномоченных Совета по РПЦ, всячески ограничивавших влияние Церкви на население. Постоянной заботой В. были обеспечение приходов духовенством, повышение уровня подготовки клириков. Епископ организовал правосл. курсы, на к-рые в 1945/46 г. было принято 40 чел., заболтался о благолепии церковной службы, стараясь очистить ее от заимствований из католического богослужения, доходчиво проповедовал, чему способствовало прекрасное знание укр. языка. В янв. 1946 г. награжден медалью «За доблестный труд в годы Великой Отечественной войны». Постановлением Свящ. Синода от 3 янв. 1946 г. перемещен на Волинскую и Ровенскую кафедру. Одной из главных забот В. в период его пребывания в Волинской епархии было возвращение к церковнослав. языку в богослужении. Представляет интерес составленная им и поданная Патриарху Алексию докладная записка «Богослужение на Волинии». Постановлением Свящ. Синода от 3 июня 1948 г. переведен на Каменец-Подольскую и Проскуровскую кафедру, 30 янв. 1952 г. — на Измаильскую и Болградскую. Создал при кафедральном соборе 2-недельные курсы для духовенства, в большинстве своем не имевшего духовного образования, через к-рые прошло более половины священников епархии. 6 марта 1954 г. назначен епископом Хмельницким и Каменец-Подольским, в 1957 г. возведен в сан архиепископа и перемещен на Мукачевскую и Ужгородскую кафедру.

В 1961 г. назначен архиепископом Минским и Белорусским, в следующем году удостоен права ношения креста на клобуке, в мае 1963 г. награжден орденом св. кн. Владимира. Краткий период служения В. в пределах БССР совпал с новой сильной волной гонений на Церковь (см. ст. *Хрущёв Н. С.*): в республике было закрыто ок. 500 храмов, прекратились занятия в Минской ДС, под угрозой закрытия оказался единственный на всю республику *Жировицкий в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь*. В. перенес ин-

сульт, в кон. 1963 г. по благословению Патриарха Алексия I удалился на покой. Погребен на городском кладбище в Киеве.

Арх.: НИАБ. Ф. 951. Оп. 3. Д. 1. Л. 25; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 377. Л. 10; Д. 1493. Л. 14, 15, 17; Д. 1592. С. 9; Д. 219. Л. 97–107 («Православие на Волинии»); Д. 1063. Л. 55; Ф. 6991. Оп. 7. Д. 18.

Лит.: Наречение и хиротония прот. Павла Борисевича (в монашестве Варлаама) во еп. Винницкого и Брацлавского // ЖМП. 1945. № 8. С. 5; *Варлаам, еп. Переяслав-Хмельницкий*. Архиеп. Варлаам (Борисевич): Некролог // Там же. 1975. № 8. С. 35–36; *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиерей РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 219.

О. В. Косик, Г. Н. Шейкин

ВАРЛААМ (Быков Василий; 2-я пол. XVII в. — 20-е гг. XVIII в., Кодозерский скит), старообрядческий инок. Из посадских людей г. Каргополя. Во 2-й пол. 70-х гг. XVII в. молодым человеком жил бельцом в каргопольском Спасо-Преображенском мон-ре, где стал учеником мон. *Германа Коровки*, бежавшего из Соловецкого мон-ря во время его осады царскими войсками в 1668–1676 гг. (см. *Соловецкое восстание*), проповедовавшего в Поморье сопротивление богослужебным реформам, пойманного и сосланного «под начал» в каргопольский мон-рь. Вскоре после побега Германа из Спасо-Преображенского мон-ря Быков также покинул монастырь и скитался по берегам р. Андомы и Водлозера (Олонецкий у.), где нашел своего учителя. Соединившись с ним, направился на р. Выг к Тамбичозеру, здесь Быков и Герман поставили келью, позже были схвачены воинской командой и доставлены в Новгород в Новгородский разряд. После допросов Быков был отослан «под начал» в *Антониев Сийский мон-рь*. Через год он совершил побег и, вновь соединившись с Германом, направился в Занежье. Не имея постоянного пристанища, Быков и Герман долгое время скитались по берегам р. Выг. К этому периоду относится тесное знакомство Быкова с Е. *Ивановым*, проповедником *самосожжений*. После 2-й палеостровской «гари» 23 ноября 1688 г., в организации к-рой Быков принимал активное участие (в ней погибли Герман и Иванов), Быков продолжил проповедь старообрядчества на берегах Выга, принял постриг с именем Варлаам от инока *Корнилия* и, выбрав место для поселения, собрал около себя обще-





жительность в 70 чел. В период неурожая в 1705–1713 гг. перешел с братией на новое место, через некоторое время поселился в Кодозерском скиту, подчинившемся *Выговскому обществу*. Скончался в возрасте ок. 70 лет в скиту, там же был погребен.

Как один из первопоселенцев, к тому же знаток Свящ. Писания и скитского устава, имевший тесные связи с почитаемыми в старообрядчестве лицами, В. пользовался особым почетом в Выговском обществе. Имел большое число духовных детей, среди которых были А. Денисов и Д. Викулин. Участвовал в обсуждении дел общества, помогал советами настоятелям и выборным от скитов. Известна подпись В. под соборным постановлением 1719 г.

Лит.: *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 85, 124–126; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: (Исслед. из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изд. и рукоп.). СПб., 1898; *Брежневский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. Л., 1985. С. 62–107; *Поньрко Н. В., Бударягин В. П.* Автографы выговских писателей // Там же. С. 182–183; *Юхименко Е. М.* Новые материалы о начале Выговской пустыни // ТОДРЛ. Т. 47. С. 328–342.

Е. М. Юхименко

ВАРЛААМ (Вонатович [Ванатович] Василий, в схиме Василий; ок. 1680, г. Ярослав Галицкий — 17.01.1751, г. Тихвин), архиеп. Киевский и Галицкий. Род. в семье мещанина. В 1692–1700 гг. обучался в *Киево-Могилянской* коллегии до класса философии, в 1701–1704 гг. — в *Московской Славяно-греко-латин-*

Варлаам (Вонатович), архиеп. Киевский.
Портрет. XVIII в. (РГИА)



ской академии. Монашеский постриг принял в *московском в честь Богоявления Господня* мон-ре (по др. сведениям, в *тихвинском Большом в честь Успения Пресв. Богородицы* мон-ре). В 1716 г. вызван в *Александро-Невскую лавру* в С.-Петербурге, где состоял духовником при архим. *Феодосии (Яновском)*, являлся флотским обер-иеромонахом. 2 февр. 1719 г. определен архимандритом тихвинского Успенского мон-ря. 11 мая 1722 г. назначен и 14 мая хиротонисан во архиепископа Киевского и Галицкого в Успенском соборе Московского Кремля, хиротонию возглавил Псковский архиеп. *Феофан (Прокопович)*. 22 сент. того же года прибыл в Киев.

В. пытался вернуть епархии статус митрополии и себе — сан митрополита. Возбудил вопрос о подчинении ему в качестве коадьютора Переяславского епископа, получившего перед этим самостоятельность. С приходом на кафедру ходатайствовал о выдаче ему архиерейской ставленной грамоты, а также грамот на вотчины и угодья архиерейского дома. Заботился об укреплении за кафедрой и мон-рями их прежних владений и о приобретении новых, что привело к спору из-за власти над находившимися в Польше правосл. мон-рями с Белорусским еп. *Сильвестром* (кн. *Святополк-Четвертинский*). В 1723 г. испрашивал позволение Синода строить новые церкви вместо сгоревших, просил также запретить светским властям выдачу вечных памятней. Предметом особых забот архиепископа был киевский Софийский мон-рь: построена трапеза с ц. прав. *Лазаря* и началось сооружение каменного корпуса для братии, были отреставрированы фрески в соборе *Св. Софии*. В 1725 г. в ответ на запрос Синода о возможности использования древних изображений Софийского собора для обличения раскольников доносил о состоянии мозаик собора и о снятии с них копий. На р. Шулявке по распоряжению В. построили загородный архиерейский дом.

Исполняя распоряжение о запрете почитания несвидетельствованных мощей, приказал погребсти нетленные тела, выставленные в храмах в Сорочинцах и др. городах. В донесении от 7 февр. 1726 г. сообщал, что в его епархии ложных чудес (от колодези, березы, от несвидетельствованных образов) не бывало.

Заботился об упорядочении богослужения и делопроизводства, распространении духовного образования, искоренении злоупотреблений духовенства. В неоднократно писал жалобы на киевских мещан, духовенство, школьное начальство и монастырские власти, в т. ч. на игуменов киевских мон-рей, которые в период межархиерейства присвоили себе власть над приходским духовенством монастырских вотчин. В качестве исключения получил разрешение Синода постригать в монашество студентов без 3-летнего «искуса». Отличался слабым здоровьем, в 1725–1726 гг. сильно болел.

В. принадлежал к группировке противников архиеп. Феофана (Прокоповича). Поддержал переиздание «Камня веры» Рязанского митр. *Стефана (Яворского)*. После удаления с кафедры покровителя В. Новгородского архиеп. Феодосия (Яновского) Киевский архиепископ стал подвергаться нападкам со стороны Феофана (Прокоповича). Преображенская канцелярия в 1727 г. прислала В. запрос относительно присяги, к-рую, по показаниям архидиаконов киевского архиерейского дома Гавриила Леопольского и Иоасафа Сенюковича, он принес бывшему Новгородскому архиеп. Феодосию. В 1729 г. участвовал в совещаниях с посланником Сорбонны аббатом Жаком Жюбе, посвященных соединению правосл. и католич. Церквей (обсуждение вопроса было начато в 1717 по инициативе франц. богословов и по повелению имп. *Петра I*). Тогда же доносил об использовании киевским войтом Д. Прилуцким в ходе земельной тяжбы с архиерейским домом подложных гетманских универсалов и просил Коллегию иностранных дел оградить его от обид со стороны войта. В июле 1730 г. архиеп. Феофан (Прокопович) использовал донос киевских мещан, бурмистра А. Халявки и войта Прилуцкого, о неслужении В. торжественных молебнов по случаю восшествия на престол *Анны Иоанновны* для расправы с ним. В тщетно искал заступничества у самого архиеп. Феофана, канцлера Г. И. Головкина и у князей М. М. и Д. М. Голицыных. 2 авг. 1730 г. он был вызван в Москву, куда прибыл только 22 сент. Задержка в пути послужила дополнительным пунктом обвинений. Судебное разбирательство завершилось 25 нояб. 1730 г. лишением



В. архирейства и священства «через игумена угрешского Аввакума».

6 дек. 1730 г. В. был принят «на неисходное жительство» в *Кириллов Белозерский* мон-рь. 8 июня 1733 г. через своего племянника Стефана Вонатовича просил о назначении ему жалованья и о разрешении жить в его келье племяннику. 20 июня того же года Синод удовлетворил обе просьбы, назначив содержание В. «против 3 монахов». В апр. 1737 г. Синод разрешил выдавать В. по 20 р. в год из сумм, полученных от продажи отобранного у него имущества. По указу, изданному в окт. 1740 г., В. был восстановлен в сане; после смерти имп. Анны, 18 нояб. 1740 г., состоялся доклад Синода об отпущении В. вины и поселении его в Москве «для отправления архирейской службы». 22 дек. 1740 г. доклад был утвержден императрицей, и 9 февр. 1741 г. в присутствии Синода на В. была возложена панагия. В марте 1741 г. С.-Петербургское духовное правление возвратило ему часть конфискованных денег и вещей. В. от жизни в Москве отказался. 12 авг. 1741 г. его местом пребывания был назначен тихвинский Успенский мон-рь, где он провел последние годы жизни и 8 янв. 1751 г. принял схиму.

Ист.: ОДДС. Т. 1. 1868. № 356, 402, 754; Т. 2. Ч. 1. 1879. № 46, 69, 215, 597, 738; Ч. 2. 1878. № 807, 817, 942, 1281; Т. 3. 1878. № 69, 166, 167, 170, 193, 605; Т. 4. 1880. № 6, 162, 446, 476, 510, 515; Т. 5. 1897. № 55, 200, 230, 277; Т. 6. 1883. № 4, 63, 98, 168, 191, 211, 236; Т. 7. 1885. № 5, 73, 104, 171, 193; Т. 8. 1891. № 298, 316, 388, 618, 627; Т. 9. 1913. № 15, 17, 53, 134, 328, 335, 436, 573; Т. 10. 1901. № 60, 76, 273; Т. 11. 1903. № 6, 49, 54, 101, 286, 467; Т. 14. 1910. № 184, 350; Т. 21. 1913. № 47, 118, 352; Т. 22. 1914. № 123, 857; Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования имп. Петра Великого. СПб., 1911. Т. 2. Стб. 792, 794–795.

Лит.: *Бантыш-Каменский Д.* Варлаам Ванатович // *Словарь достопамятных людей рус. земли.* М., 1836. Т. 1. С. 242–244; *Крыжановский Е.* Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // *ТКДА.* 1861. Март. С. 267–315; *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; *Савлунинский П.* Рус. духовная лит-ра 1-й пол. XVIII в. и её отношение к современности (1700–1762 гг.) // *ТКДА.* 1878. Май. С. 308; *Иконников В. С.* Арсений (Мацеевич) // *РС.* 1879. Апр. С. 748; Май. С. 4–5; *Лесков Н. С.* Великопостный указ Петра Великого // *ИВ.* 1882. Апр. С. 233; *Березников И.* Ист.-стат. описание первоклассного Тихвинского Богородицкого Большого муж. мон-ря. Новгород, 1905. С. 149–203; *Рыбаловский А.* Варлаам Вонатович, архиеп. Киевский, Галицкий и Малый России // *ТКДА.* 1908. № 5. С. 93–128; № 7. С. 436–456; № 8. С. 551–578; № 9. С. 69–87; № 10. С. 207–272; № 11. С. 312–343; *Рункевич С. Г.* Алек-

сандро-Невская лавра (1713–1913). СПб., 1913. С. 184–185.

А. И. Алексеев

ВАРЛААМ (Высоцкий Василий Антипович; 1665, с. Домодедово Московского у.— 25.07.1737, Санкт-петербургская Троице-Сергиева муж. пустынь), архим. *Троице-Сергиева мон-ря* (под Москвой), духовник имп. *Анны Иоанновны*. В молодости состоял послушником в Борисоглебском на Песках мон-ре в г. Переславле-Залесском, ок. 1693 г. был рукоположен во иерея и зачислен в клир дворцового кремлевского храма Рождества Богородицы на Сенях. Был духовником царевны Наталии Алексеевны и, по-видимому, ее сестер Екатерины, Марфы, Феодосии и Марии, а также царицы Прасковьи Феодоровны и 3 ее дочерей. По предложению архим. *Леонида (Кавелина)*, в 1705 г. В. способствовал присоединению к Православию Марты Скавронской с именем *Екатерина Алексеевна* (впосл. императрица).

В 1699 или 1700 г. принял монашеский постриг с именем В. в Борисоглебском на Песках мон-ре, с 1704 г. игумен мон-ря, восстановил в нем каменные строения. В 1710 г. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем переславль-залесского Троицко-Данилова мон-ря. В ведении В. состояли все городские и загородные мон-ри Переславля-Залесского, в т. ч. жен. При его активном участии была возобновлена *сольбинская во имя свт. Николая Чудотворца* жен. пуст., в к-рой в 1711 г. сооружена теплая ц. во имя свт. Николая Чудотворца, а также Вепрева Успенская пуст. Ростовского у. Ярославской губ. В 1721 г. обер-инквизитор архим. Златоуста мон-ря Антоний жаловался в Синод, что В. с величайшей неохотой принял в переславль-залесский Феодоровский монастырь стариц, обращенных из раскола. Определением Синода архимандриту было предписано «впредь таковых присылаемых стариц принимать и ничем не отговариваться, под опасением жестокого штрафа и наказания».

В. сыграл важную роль в распространении почитания переславских святых. Он вел запись чудес в Борисоглебском мон-ре при гробе схимника прп. *Корнилия Переяславского* († 1693), начало канонизации к-рого было положено свт. *Димитрием (Тупталом)*, митр. Ростовским. При

содействии В. было установлено почитание схим. Сергия († 1685), его гробница находилась в переславском Феодоровском мон-ре, а также убитого разбойниками схим. Адриана. Деятельность В. по прославлению новых чудотворцев находилась в противоречии с религ. политикой *Петра I*. 10 февр. 1722 г. по доносу протоинквизитора иеродиак. Пафнутия в Переславле начала свою деятельность комиссия, в к-рую помимо протоинквизитора входили синодальный секретарь Варлаам (Овсянников) и игум. костромского Ипатьевского мон-ря *Гавриил (Бужинский)*. В результате освидетельствования мощи прп. Корнилия признали не нетленными и погребли, раку над ними сломали. Комиссия запретила почитание прп. *Даниила Переяславского* и св. блгв. кн. Смоленского *Андрея Переяславского*, опечатав их мощи и разрушив сени над гробницами. По результатам деятельности комиссии 15 марта последовал указ Синода, в котором резко осуждались выявленные в переславских мон-рях факты почитания несвидетельствованных мощей. В. был вынужден принести покаяние, но благодаря высокому покровительству при дворе избежал более сурового наказания. После восшествия на престол Анны Иоанновны в качестве ее духовника В. сумел добиться пересмотра нек-рых результатов деятельности комиссии.

Все время пребывания в Переславле В. состоял в переписке с супругой императора Екатериной Алексеевной, 7 мая 1724 г. присутствовал на ее коронации, в 1725 г. участвовал в погребении Петра I. В 1726 г. был вызван на чреду богослужений в С.-Петербург. В том же году 15 июля по указу имп. Екатерины I был назначен настоятелем подмосковного Троице-Сергиева монастыря. 13 сент. 1726 г. прибыл в С.-Петербург. 25 февр. 1728 г. присутствовал на коронации имп. *Петра II*.

В 1727–1728 гг. тянулась тяжба В. с Рязанским еп. Гавриилом (Бужинским), с марта 1722 по окт. 1726 г. являвшимся настоятелем Троице-Сергиева мон-ря; В. обвинял еп. Гавриила в хищении книг и золотых паннагий из монастырской ризницы. В февр. 1729 г. В. доносил Синоду о том, что по причине скудости казны у Троицкого мон-ря нет возможности платить подати и содержать отставных солдат и офицеров. При по-



кровительстве императриц Екатерины I и Анны Иоанновны много сделал для материального обеспечения Троицкого мон-ря: ризница обогатилась драгоценными вкладами облачений, утвари и т. д., настоятель добился возвращения обители сел и деревень, отобранных при Петре I в пользу новооснованного *Александро-Невского мон-ря* в С.-Петербурге. В. получил разрешение построить церкви над гробом ученика прп. *Сергия Радонежского* прп. *Михея* и в честь *Смоленской иконы Божией Матери* у монастырской больницы.

25 мая 1730 г. В. был назначен в состав конференции Синода с Сенатом, но ни разу не был на заседаниях. 8 янв. 1731 г. его кандидатура предлагалась для замещения Ростовской митрополичьей кафедры. 14 апр. 1731 г. последовал указ императрицы, повелевавший В. «в священнослужении все употреблять и поступать, как определено киево-печерским архимандритам». В 1732 г. В. переехал в С.-Петербург и поселился на Троицком подворье, совершал богослужения в Зимнем дворце и во вновь отстроенном летнем. 13 июня 1732 г. ему предписывалось «при отправлении божественной службы, для подания осеняльных свечь и послужения, иметь при себе из мирских персон в стихарях, колико пристойно, к-рых и посвятить ему в чтецы и певцы самому, др. архимандритам не в пример». После кончины в 1733 г. царевны Екатерины Иоанновны императрица подарила В. принадлежавшую последней мызу на Петергофской дороге. В 1735 г. В. устроил там церковь и Троице-Сергиеву пуст., к-рая стала его любимым местом пребывания. На родине в с. Домодедове В. построил церковь из белого камня.

По отзывам современников, В. отличался благочестием и аскетическим образом жизни, в проекте «восстановления благочестия» М. П. *Аврамова* ему предназначался сан Патриарха. Он послужил и предметом едкой сатиры кн. А. Кантемира, который обвинял архимандрита в лицемерии и ханжестве. Не одобряя деятельности архиеп. *Феофана (Прокоповича)*, В. не решался открыто выступить против него. В 1730 г., накануне коронации Анны Иоанновны, находившийся под караулом архим. *Маркелл (Радышевский)* по совету В. написал прошение на Высочайшее имя, в к-ром обличал не-

православие *Феофана (Прокоповича)*. Также под влиянием В. архим. *Маркелл* написал «Возражения на «Объявление о монашестве», на «Регламент Духовный» и на Книгу о блаженствах» с жесткой критикой этих сочинений. В дальнейшем кельи В. стали местом совещаний противников *Феофана*, среди к-рых наиболее активными были архим. *Маркелл*, келейник В. иеродиак. *Иона* и *Аврамов*. Когда факт распространения Ионой анти-феофановского пасквиля, написанного архим. *Маркеллом*, стал предметом расследования, В. представил данное сочинение лично императрице и остался в стороне от этого дела. Покровительство императрицы обеспечило неприкосновенность В., но он был бессилен защитить своих единомышленников. В 1731 г. он жаловался императрице, что из Троице-Сергиева мон-ря в Тайную канцелярию забраны люди на 50 подводях. Архиеп. *Феофилакт (Лопатинский)*, искавший помощи духовника императрицы для издания «Апокризиса, или Возражения на письмо Буддея», был по сути выдан последним Тайной канцелярии. Впосл. имя В. фигурировало во всех делах, связанных с обвинениями в адрес архиеп. *Феофана* (дело монахов *Берлюковской* и *Саровской* пустыней, дело Г. Зворыкина); 12 сент. 1736 г. участвовал в погребении архиеп. *Феофана (Прокоповича)*. В. является автором рукописного «Слова» на «предложение» мощей прп. *Даниила Переяславского*, произнесенного 16 окт. 1716 г., тропаря и кондака прп. *Корнилию Переяславскому*. Похоронен в с.-петербургской Троице-Сергиевой пуст. в особой часовне.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Инв. оп. № 18. № 26, 96, 159, 371; Оп. 205. № 7; Ф. 834 [Рукописи Синода]. Оп. 4. № 787.

Ист.: ОДДС. Т. 1. 1868. № 223; Т. 2. ч. 1. 1879. № 7, 202; ч. 2. 1878. № 1086; Т. 3. 1878. № 246, 571; Т. 4. 1883. № 29, 204; Т. 7. 1885. № 264, 318; Т. 8. 1891. № 51, 91, 125, 211, 402, 742; Т. 9. 1913. № 10, 51, 300, 326, 433, 549, 564; Т. 10. 1901. № 88, 98, 102, 117, 158, 200, 301, 341, 415, 421, 470, 498; Т. 11. 1903. № 6, 22, 30, 125, 141, 159, 214, 270, 291, 343, 369, 433, 482; Т. 12. 1902. № 105, 149, 176; Т. 14. 1910. № 1, 3, 38, 39, 44, 78, 99, 101, 105, 157, 166, 182, 253, 268, 273, 322, 350, 424; Т. 15. 1907. № 17, 258, 433; Т. 18. 1915. № 587; Т. 19. 1913. № 59; Письма (5) В. имп. Екатерине Алексеевне за 1710–1723 гг. и письмо последней ему от 14.07.1726 г. // РА. 1874. Кн. 1. Стб. 580–588; Переписка В. с моск. главнокомандующим гр. С. А. Салтыковым // Там же. 1900. № 7. С. 417–441.

Лит.: *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 269–278; *Леонид*

(*Кавелин*), архим. Архим. Варлаам // РА. 1874. Кн. 1. Стб. 568–580; *Титов А. А.* Архим. Варлаам Высоцкий (из арх. дел XVIII в.) // Там же. 1901. № 3. С. 359–363; *Смирнов М. И.* Переяславль-Залесский: Его прошлое и настоящее. М., 1911. С. 147–150; *Лавров А. С.* Почитание св. мощей и петровская церк. реформа // Рус. религиозность: проблемы изучения. СПб., 2000. С. 159–162, 170–171.

А. И. Алексеев

ВАРЛААМ (Давыдов Василий; 1767, Москва – 26.12.1848, Оптина пуст. (совр. Калужская обл.)), игум. Из купеческой семьи. В 1795 г. поступил в Валаамский мон-рь, в 1796 г. определен в послушники, 22 апр. 1798 г. игум. *Назарием (Кондратьевым)* пострижен в монашество. В 1798–1801 гг. нес послушания в хлебне, в поварне, в трапезной, пек просфоры. 18 авг. 1801 г. рукоположен во иеродиакона, 8 сент. 1805 г. – во иеромонаха. Служил в скиту Всех святых, когда в нем подвизались преподобные *Леонид (Наголкин)* и *Феодор Нямецкий*. В 1830 г., после кончины настоятеля *Ионафана*, братия избрала В. настоятелем Валаамского мон-ря, 30 марта В. был возведен в сан игумена. 9 авг. 1833 г. уволен на покой, жил в скиту Всех святых и исправлял чреду священнослужения. Переведенный из *Коневецкого мон-ря* на Валаам новый настоятель игум. *Вениамин (Мануилов)* внес нек-рые изменения в чинопоследование богослужения и устав обители, что вызвало недовольство насельников, в 1838 г. В. и монах *Иосия* подали рапорт в Святейший Синод с обвинением игум. *Вениамин* в нарушении монастырского устава. Для расследования конфликта на Валаам был направлен благочинный С.-Петербургской епархии архим. св. *Игнатий (Брянчанинов)*. В докладной записке С.-Петербургскому митрополиту свт. *Игнатий* рекомендовал перевести В. из Валаамского мон-ря в Оптину пуст. и поручить духовному руководству жившего там прп. *Леонида (Наголкина)*.

В февр. 1839 г. В. был переведен в Оптину пуст., где прославился своей подвижнической и нестяжательной жизнью. Жил на пасеке, своей кельи никогда не закрывал и о ней не заботился, она была устлана стружками, дощечками, к-рые старец собирал в лесу для топки печи и рукоделия. Несмотря на внешнюю суровость, В. был «прост и добр как дитя», при виде страданий не только людей, но и животных проливал



слезы. Всегда спешил на помощь смущенному чем-либо ближнему, новоначальным инокам советовал «чаще проверять свои мысли, свое сердце». До самой кончины В. отправлял чреду священнослужения в скиту и соборно в мон-ре. В 1848 г., в Рождество Христово, В. простудился и на др. день скончался. По поводу кончины В. и неск. пожилых оптинских монахов прп. *Макарий (Иванов)* писал: «Жаль старичков, особенно отца Варлаама. Без них как будто пусто. Молодые хороши при старичках».

Арх.: АФВМ. Ва: 3. № 1 за 1838 г.; № 8257, № 215; Без шифра, «Старинные письма, которые желательно сохранить, как имеющие отношение к прошлому Валаамской обители, № 5»: Письмо игум. Варлаама мон. Дамаскину (Кононову), Письмо архим. Игнатия (Брянчанинова) игум. Варлааму; РГБ ОР. Ф. 213. Картон № 103, № 47 [Письмо В. к неустановленному лицу].

Ист.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письмо № 19 (32) // Собр. писем / Сост. игум. Марк (Лозинский). М.; СПб., 1999. С. 78–80; *он же.* Описание Валаамского мон-ря и смут, бывших в нем // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полн. собр. творений. М., 2002. Т. 3. С. 394–419.

Лит.: *Агапит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1900. Серг. П., 1992. С. 45; *Никон (Беляев), иером., Иосиф (Полевой), иером.* Жизнеописание почивших скитян // Неизвестная Оптина. СПб., 1998. С. 326–336.

Мон. Екатерина (Филиппова), иеродиак. Онуфрий (Маханов)

ВАРЛААМ (Денисов Василий Порфирьевич; 3.04.1804, Новгород — 18.01.1873, г. Новгород-Северск Черниговской губ.), архиеп. Черниговский и Нежинский. Из семьи диакона. Обучался в Новгороде сначала в уездном уч-ще, затем в ДС, после окончания в 1825 г. семинарии со степенью студента оставлен в ней лектором франц. языка. Был келейником и духовным чадом ректора семинарии архим. *Игнатия (Семёнова)*, к-рый постарался развить проповедническое дарование ученика и приобщил его к занятиям церковной археологией. В семинарии началась дружба В. с *Иринеем (Боголюбовым)*, вполн. еп. Екатеринбургским. 21 нояб. 1826 г. В. был пострижен в монашество в новгородском Антония Римлянина мон-ре с наречением имени в честь прп. *Варлаама Хутынского*, 24 дек. рукоположен во иеродиакона. 20 сент. 1827 г. назначен лектором греч. и франц. языков в Новгородскую ДС, с 20 марта следующего года инспектор и учитель Новгородского ДУ.



Варлаам (Денисов), архиеп. Черниговский. Гравюра. XIX в. (РГИА)

В мае 1828 г. еп. Игнатий (Семёнов) был переведен на новоучрежденную Олонецкую кафедру, вместе с ним в Петрозаводск выехал В., 2 апр. 1829 г. стал членом духовной консистории. 1 июля 1829 г. В. был рукоположен во иеромонаха, 7 сент. определен инспектором и учителем словесных наук и греч. языка в Олонецкую ДС. Близость его к еп. Игнатию вызвала «зависть и недоброжелательство», и 24 окт. 1833 г. В. был переведен на должность инспектора и учителя философии в Вятскую ДС; дважды он исполнял обязанности ректора Вятской ДС (15 янв. 1834 — 11 марта 1835 и 16 мая 1838 — 20 окт. 1840). 9 марта 1834 г. назначен настоятелем Верхочепецкого слободского Крестовоздвиженского мон-ря Вятской губ. с сохранением должности инспектора ДС. 15 июля 1834 г. возведен в сан архимандрита, 17 апр. следующего года стал членом Вятской духовной консистории. 13 нояб. 1836 г. В. определено быть инспектором Астраханской ДС, но этот перевод по каким-то причинам не состоялся. 6 окт. 1837 г. В. получил благословение Синода за пожертвование в пользу Верхочепецкого мон-ря, 14 сент. 1840 г. — за усердное прохождение должностей по Вятской ДС. 30 сент. 1840 г. назначен ректором Иркутской ДС и настоятелем Вознесенского мон-ря, 5 февр. следующего года — членом духовной консистории. При В. велось строительство нового здания ДС. В 1843 г., переходя Ангару, В. провалился под лед, после чего заболел воспалением легких и ревматизмом. 19 дек. по состоянию здоровья был уволен со службы в уч-ще. 14 апр. 1844 г. перемещен настоятелем в ни-

жегородский *Макариев Желтоводский* мон-рь, 31 янв. 1852 г. — в *Кириллов Белозерский* мон-рь. Состоял членом кирилловского духовного правления (с 30 июля 1852), цензором проповедей по городу (с 27 окт. 1853), благочинным церковью города (с 22 июня 1854), членом комиссии по составлению описи б-ки и древнего архива Кирилло-Белозерского мон-ря (с 15 окт. 1854). 28 марта 1857 г. определен в *Юрьев новгородский* мон-рь с назначением членом консистории, с апр. — благочинный новгородских монастырей, с нояб. — член новгородского епархиального попечительства о бедных духовного звания и директор попечительного об-ва о тюрьмах. Еще будучи настоятелем Кирилло-Белозерского монастыря, подавал прошения об уходе на покой.

17 июля 1860 г. назначен и 21 авг. в *Исаакиевском* соборе С.-Петербурга хиротонисан во епископа Екатеринбургского, вик. Пермской епархии. Являлся вице-президентом екатеринбургского попечительного комитета о тюрьмах, почетным членом Пермского губернского статистического комитета. 19 мая 1862 г. переведен на Оренбургскую и Уральскую кафедру, назначен членом Московской синодальной канторы. Прибыв в Оренбург, вынужден был вмешаться в конфликт, возникший между прежним архиереем и ген.-губернатором А. П. Безаком, добивавшимся ликвидации кафедры. Примирения удалось достичь после того, как В. предложил сократить расходы на содержание кафедры с 10 до 3 тыс. р. серебром в год. В 1864 г. В. издал распоряжение и инструкцию о составлении в приходах церковных летописей, указом Синода от 12 окт. 1866 г. рекомендовалось распространить этот опыт в др. епархиях. В. прославился бескорыстием и строгостью жизни. Особое внимание уделял соблюдению в мон-рях устава, упорядочению назначений на священнослужительские места, занимался миссионерской деятельностью. По его ходатайству в Оренбурге были открыты попечительство о бедных духовного звания (1866) и Богодуховский муж. мон-рь, предначавшийся для миссионерской работы (1867). В. являлся вице-президентом оренбургского комитета о тюрьмах (с 28 янв. 1866).

9 нояб. 1866 г. переведен на Черниговскую кафедру, с 31 марта 1868 г.



архиепископ. Нашел епархиальные дела в чрезвычайном расстройстве из-за длительного отсутствия архиерея в епархии. Много усилий предпринял для восстановления епархиального управления: в 1867 г. возобновил выборы благочинных, прекратившиеся после смерти архиеп. *Филарета (Гумилевского)*, издал распоряжение о запрете закрепления мест за девушками-сиротами из духовного сословия (до выхода аналогичного указа Синода), прекратил прием не получивших полного семинарского образования выходцев из др. епархий, к-рые прежде получали места, женись на сиротах; на священнические места назначал только окончивших богословский курс семинарии; издал распоряжение о том, чтобы никто из духовенства не просил о переводе на др. приход ранее, чем через 5 лет службы на прежнем месте, за исключением крайней необходимости; обратил особое внимание на злоупотребления со стороны священнослужителей при совершении исповеди, предложив ряд мер для разрешения конфликтных ситуаций. Делал распоряжения по упорядочению времени богослужения, найдя в Черниговской епархии обычай служить в будни утреню сразу после вечерни и всенощное бдение с вечера, запретил эту практику как «противную уставу православной Церкви и обычаю всей православной России». Предписал составлять церковные летописи по образцу, установленному им для церквей Оренбургской епархии. 20 дек. 1867 г. был разбит параличом, лишь 22 июля следующего года смог отслужить литургию. По ходатайству В. 21 авг. 1868 г. в Черниговской епархии было учреждено *Новгород-Северское* викариатство. 16 авг. 1871 г. В. был уволен на покой и удалился в *новгород-северский в честь Преображения Господня* мон-рь, где вел затворническую жизнь, не виделся ни с кем, кроме настоятеля и духовника. Погребен в Ильинской ц. мон-ря.

В. был выдающимся проповедником, его поучения печатались в разных изданиях, выходили отдельными книгами (за пожертвование на военные надобности 200 р. серебром, вырученных от продажи своей кн. «Беседы и слова», в 1857 архиерей получил благодарность имп. *Александра II*). В. составил «Службу преподобному отцу нашему Нилу Сорскому Чудотворцу» (М., 1860.), ко-

торого особо чтил и духовное наследие к-рого изучал. Будучи членом комиссии по описанию б-ки и архива Кирилло-Белозерского монастыря, опубликовал неск. описаний рукописей и издал ряд древнерус. текстов. Составил жизнеописание еп. *Ириней (Боголюбова)*.

В. был награжден орденом св. Анны 2-й степени (1852), знаком ордена, украшенным имп. короной (1855), орденом св. Анны 1-й степени (1865), орденом св. равноап. кн. *Владимира 3-й степени* (1859), бронзовым крестом на владимирской ленте (в память о войне 1853–1856).

Соч.: *Беседы и слова, говоренные Нижегородского Макарьевского мон-ря архим. Варлаамом*. СПб., 1850; О пребывании Патриарха *Никона* в заточении в Ферапонтове и Кириллове мон-рях. М., 1858; Описание ист.-археол. древностей и редких вещей, находящихся в Кирилло-Белозерском мон-ре // *ЧОИДР*. 1859. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–104 (отд. отт.: М., 1859); Описание сб. XV ст. Кирилло-Белозерского мон-ря // *Уч. зап. II Отд-ния АН*. СПб., 1859. Кн. 5. Отд. 3. С. 1–66 (реп.: *Межов В. И.* // *Книжный вестн.* 1861. № 14–15. С. 217–219); Обзорение рукописей собственной б-ки прп. Кирилла Белозерского // *ЧОИДР*. 1860. Кн. 2. Отд. 3. С. 1–69 (отд. отт.: М., 1860); Преосв. *Ириней*, еп. Екатеринбургский // *Странник*. 1860. № 9. С. 105–119 (отд. отт.: СПб., 1860); Речь, произнесенная преосв. Варлаамом, при последнем его служении в Екатеринбургском кафедральном соборе 24 июня 1862 г. Пермь, 1862; О литургии // *Черниговские епарх. изв.* 1867. С. 607–617; О литургии верных // Там же. С. 635–653; Литургия преждеосвященных даров // Там же. С. 754–756; О вечерни // Там же. С. 763–770; Об утрени // Там же. С. 810–816; Подразделения церк. службы // Там же. С. 816–817; Слово, произнесенное 22 окт. 1866 г. в день выноса из Оренбурга чудотворной Казанской иконы Божией Матери, переносимой из с. Табынска // *Странник*. 1867. № 5 (отд. отт.: СПб., 1867); Выписки из рукописей Кирилло-Белозерского мон-ря // *Черниговские епарх. изв.* 1868. С. 1–5, 143–159, 399–404; О священных лицах // Там же. С. 495–515, 548–550, 591–602; О священныхдействиях в первые века христианства // Там же. С. 787–796, 807–814; Источники Богословия // *ДБ*. 1872. № 43. С. 280–283; Мысли перед Нерукотворенным образом // Там же. С. 273–279; О поминовении усопших // Там же. С. 283–287. Арх.: РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 439 (Формулярные списки монашествующих. 1853–1917 гг.). Д. 181. Варлаам (Денисов).

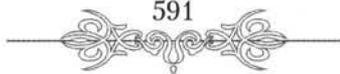
Лит.: К некрологу об архиеп. Варлааме // *Оренбургские Ев.* 1873. № 8. С. 304–305; Сведения о последних днях жизни, погребении и поминовении архиеп. Варлаама, бывшего Черниговского и Нежинского, скончавшегося на покое в Новгород-Северском Спасо-Преображенском мон-ре 18 янв. 1873 г. // *Черниговские епарх. изв.* Приб. 1873. № 4. Ч. неофиц. С. 57–68; Речь над гробом преосв. архиеп. В., произнесенная прот. П. *Ханджинским* // Там же. С. 68–71; Слово, произ-

несенное преосв. Серапионом при погребении тела преосв. Варлаама, бывшего архиеп. Черниговского, 23 янв. 1873 г. // Там же. С. 71–78; Речь над гробом преосв. архиеп. Варлаама, произнесенная архим. *Анатолием* // Там же. С. 78–80; *Страдомский А. И.*, прот. Восп. о преосв. Варлааме, архиеп. Черниговском и Нежинском // *Странник*. 1873. № 4. С. 3–53 (отд. отт.: СПб., 1873); *Чернаевский Н. М.* Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем // *Тр. Оренбургской учен. арх. комис.* Оренбург. 1900. Вып. 7. С. 334; Оренбург, 1903. Вып. 10. С. 88/2–88/6; Архиеп. Варлаам Черниговский // *ЖПовд.* Т. 11. С. 512–548; *Агеева Е. А.* Приходская жизнь и история староверия по церк. летописям 2-й пол. XIX в. // *Уральский сб.: История. Культура. Религия.* Екатеринбург, 1999. Вып. 3. С. 4; *Лавринов В.*, прот. Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2000. С. 132.

Прот. Петр Мангилёв

ВАРЛААМ (Ильющенко Алексей Тимофеевич; 13.05.1929, с. Пруска Климовского р-на Брянской обл. — 17.09.1990, Киев), архиеп. Днепропетровский и Запорожский. Из благочестивой крестьянской семьи. По окончании в 1943 г. средней школы работал в родном селе. С 1947 г. принимал участие в восстановлении Донецкого металлургического завода, одновременно прислуживал в местном правосл. храме, стал иподиаконом. В 1949 г. поступил в Киевскую ДС, по окончании к-рой в 1953 г. работал в канцелярии Киевского и Галицкого митр. *Иоанна (Соколова)*, Патриаршего Экзарха Украины. 19 авг. 1954 г. митр. Иоанном был рукоположен во диакона, 21 сент. того же года во священника. Пастырское служение совершал в приходах Киева и окрестных населенных пунктов (в частности, в с. Заворичи Броварского р-на).

Варлаам (Ильющенко), еп. Переяслав-Хмельницкий. Фотография. 70-е гг. XX в.



В 1968 г. возведен в сан протоиерея и назначен настоятелем киевского храма Вознесения Господня на Демеевке; в том же году исполнял обязанности, а в 1969 г. был назначен на должность управляющего делами Украинского Экзархата и благочинного храмов Киева. После того как прот. Алексия Ильющенко оставила супруга, он был 5 июня 1970 г. пострижен в монашество с наречением в честь прп. Варлаама, игум. Печерского. 14 июня 1970 г. возведен в сан архимандрита, в том же году поступил на 1-й курс заочного сектора МДА, в февр. 1972 г. назначен настоятелем кафедрального Князь-Владимирского собора Киева. 22 окт. 1972 г. в кафедральном киевском соборе хиротонисан во епископа Переяслав-Хмельницкого, викария Киевской епархии. С 18 апр. по 31 мая 1973 г. В. управлял Черниговской и Сумской епархиями. 18 марта 1977 г. назначен епископом Черновицким и Буковинским. 30 дек. 1986 г. переведен на Волынскую и Ровенскую кафедру, 2 сент. 1987 г. возведен в сан архиепископа. 19 февр. 1990 г. назначен архиепископом Симферопольским и Крымским, временно управляющим Днепропетровской епархией, с 20 июля того же года архиеп. Днепропетровский и Запорожский. В. пользовался большой любовью и уважением среди духовенства и верующих Украины за свое неподдельное благочестие, доброту и исключительную скромность. Награжден орденами РПЦ: прп. Сергия 2-й степени (1987) и св. равноап. кн. Владимира 2-й степени (1989). Похоронен в ограде Троицкого собора Днепропетровска.

Соч.: 900-летие со дня блаженной кончины прп. Антония Печерского // ЖМП. 1973. № 10. С. 20; Паломничество на Св. Афон // Там же. 1985. № 1. С. 14.
Лит.: Наречение и хиротония архим. Варлаама (Ильющенко) во еп. Переяслав-Хмельницкого // ЖМП. 1973. № 1. С. 13–18; Рафальский А., прот. Архиеп. Днепропетровский и Запорожский Варлаам: Некролог // Там же. 1991. № 5. С. 38.

В. И. Петрушко

ВАРЛААМ (Козуля Петр Карпович, 1.07.1871, с. Байбузовка Подольской губ.— 10.10.1937, Оренбург), еп. Оренбургский и Тургайский. Из зажиточной крестьянской семьи, окончил церковноприходскую школу, позднее заочно ДС. В 1886 г. поступил послушником в Коржовецкий Рождества Богородицы мон-рь Подольской епархии,



Варлаам (Козуля), еп. Оренбургский.
Внутренняя тюрьма НКВД.
Фотография. 1937 г.

в кон. 1896 — нач. 1897 г. перешел в Грановский Преображенский мон-рь той же епархии, где был пострижен в мантию с именем Варлаам. В 1901 г. рукоположен во иеродиакона, 13 дек. 1903 г.— во иеромонаха. В 1907 г. командирован в г. Балту для устройства мон-ря во имя прп. Феодосия Великого. В 1925 г. находился под следствием. В 1926–1928 гг. являлся настоятелем бершадского Преображенского мон-ря (Ольгопольский у. Подольской губ.) в сане архимандрита. В авг. 1926 г. тайно хиротонисан епископами *Сергием (Куминским)*, *Феодосием (Воцанским)* и *Иоасафом (Жеваховым)* во епископа Бершадского. В 1927 г. выслан в Харьков. С 1928 г. жил в *браиловском во имя Св. Троицы жен. мон-ре* (ныне Жмеринский р-н Винницкой обл.), управлял Винницкой епархией.

17 янв. 1931 г. арестован по обвинению в создании «церковно-сектантской организации», деятельность к-рой «была направлена на срыв мероприятий правительства в деревне... против раскулачивания и коллективизации. Козуля и иеромонах Наумов в кон. 1930 г. проводили работу по организации вооруженного восстания против советской власти, призывали колхозников выходить из колхозов». В. был заключен в тюрьму в Виннице, по постановлению особого совещания при Коллегии ГПУ УССР от 17 июля 1931 г. выслан в Карагандинскую обл. Казахстана на 3 года. По отбытии срока ссылки назначен 27 марта 1934 г. епископом Златоустовским, викарием Свердловской епархии, с 23 авг. того же года епископ Сарапульский, викарий Вятской (Кировской) епархии, с 17 янв. 1935 г. епископ Осинский, викарий Пермской епархии, управлял Пермской епар-

хией. В 1935 г. посетил в Москве Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*. 27 мая 1935 г. был назначен епископом Марийским, викарием Горьковской епархии, с 29 янв. 1937 г. епископ Сызранский. 23 мая того же года назначен на Оренбургскую кафедру, сменив арестованного еп. Арсения (Соколовского). 2 авг. 1937 г. В. был арестован по обвинению в активном участии в «контрреволюционной монархическо-повстанческой организации», ставившей целью свержение советской власти, и в «шпионаже в пользу Японии и Германии», заключен в тюрьму в Оренбурге. Расстрелян по приговору тройки УНКВД по Оренбургской обл. от 9 окт. 1937 г. в Зауральной роще. Место погребения неизвестно.

Арх.: ГА Винницкой обл. Ф. Р-6023. Оп. 4. Д. № 24317; ЦДНИ Оренбургской обл. Ф. 8003. Оп. 7. Д. № 18875; ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 76.

Лит.: Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX в. Кн. 1. Саракташ, 1998. С. 186; Кн. 3. Оренбург, 2000. С. 14.

С. Н. Ключник

ВАРЛААМ (Коссовский [Косовский]; ок. 1654, Киев — 4/5.05.1721, Смоленск), митр. Смоленский и Дорогобужский. Род. в семье купца. Обучался в *Киево-Могилянской коллегии* одновременно с будущими митрополитами св. *Димитрием (Тупталом)*, *Филофеем (Лецинским)*, *Иоасафом (Кроковским)*, а также в зарубежных иезуитских школах. В 1690 г. принял монашеский постриг в *Межигорском в честь Преображения Господня мон-ре*. Был келарем и наместником Николаевского Пустынного мон-ря в Киеве. В 1702 г. при-

Варлаам (Коссовский), митр. Смоленский.
Портрет. Нач. XVIII в. (РГИА)





ехал в Тобольск по вызову митр. Филофея (Лещинского), исполнял обязанности проповедника и учителя в открытой митрополитом школе при тобольском архиерейском доме. Затем назначен архимандритом *турханского Мангазейского во имя Св. Троицы монастыря*. По ходатайству митр. Филофея 15 дек. 1706 г. хиротонисан во епископа Иркутского, викария Тобольской епархии. В 1710 г. В. самовольно уехал в Москву, где ок. 3 лет провел не у дел, числясь при этом еп. Иркутским. При отъезде из Иркутска забрал с собой ризницу архиерейского дома. Пользовался сочувствием митр. *Стефана (Яворского)*, к-рый в 1711 г. предлагал *Петру I* поставить В. на Тверскую кафедру, а в янв. 1714 г. — на Крутицкую митрополию.

21 янв. 1714 г. В. был назначен Тверским епископом. Застал епархию в состоянии сильного оскудения, принял ряд мер для улучшения положения. На собственные средства обновил нижний ряд иконостаса кафедрального собора, устроил новую раку для мощей св. кн. *Михаила Ярославича*. В июле 1718 г. просил у Петра I разрешения употреблять собираемые с оброчных крестьян деньги в размере 600 р. на церковные и домовые постройки, а деньги, предназначенные на лазареты, предлагал использовать на сооружение странноприимницы для убогих. 31 дек. 1719 г. последовала просьба В. о приписке к архиерейскому дому нек-рых вотчин *Новоиевросалимского истринского в честь Воскресения Господня и Иосифова волоколамского Успения Пресв. Богородицы* муж. мон-рей. Обе просьбы, несмотря на поддержку их кабинет-секретарем А. В. Макаровым, остались без последствий. В февр. 1720 г. В. вместе с еще 5 епископами присутствовал в Сенате при утверждении «*Духовного Регламента*».

9 июня 1720 г. переведен на Смоленскую кафедру с возведением в сан митрополита. Просил Синод приписать к Смоленской епархии во внимание к ее бедности города Торопец и Брянск. Пытался добиться освобождения своих домовых людей от платежа денежного оклада и недоимки, по этому вопросу вступил в конфликт с обер-кригс-комиссаром Поленским. В 1721 г. доносил Синоду, что «смоленские гражданские и уездные жители, как шляхта и приказные, так и посадские, и прочих

разных чинов люди, в делах ко управлению под духовный суд обретаются ни мало не послушны, а паче и непокорны». По жалобам из епархии Синоду стало известно, что в смоленском архиерейском доме со священников взимались штрафы в размере 5 р. за венчание без венечных памятей и за допущение младенцам умереть без Крещения. В. погребен в смоленском кафедральном Успенском соборе.

В. был образованным архиереем. Оставил после себя значительное имущество, опись к-рого, составленная по распоряжению Синода, занимает 96 листов, и денежные средства на сумму более 6 тыс. р. Значительные пожертвования завещал в киевские мон-ри: *Киево-Печерский*, *Николаевско-Пустынный*, *Братский в честь Богоявления Господня*, *Межигорский*, а также в иркутский *Вознесенский мон-рь*, в смоленский *Богоявленский собор*, в смоленскую ризницу и мн. частным лицам. Обладал значительной б-кой из рукописных и печатных книг (381 книга), из них основная часть (217 названий) — западноевропейские издания. Больше всего книг лат. и польск. (196 названий), есть издания на франц., нем., греч. языках. В их числе — сочинения Гомера, Цицерона, Барония и др. авторов. Келейные вещи и часть б-ки были отданы еп. *Феофилакту (Лопатинскому)*. Певчие В. перешли к архиеп. *Феофану (Прокоповичу)*.

Ист.: ОДДС. Т. 1. 1868. № 37, 103, 105, 127, 267, 274, 355, 425. Прил. XX, XXI; Т. 2. Ч. 2. 1878. № 1030, 1102; Т. 3. 1878. № 329, 357, 554; Т. 4. 1880. № 48.

Лит.: *Терновский Ф. А.* Варлаам Коссовский // ТКДА. 1879. Окт. С. 270–279; Там же. 1888. Дек. С. 294–296; *Санковский А.* Краткое описание церкви Смоленской епархии. Смоленск, 1898. Вып. 1. С. 14; *Рункевич С. Г.* Архиереи Петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906. С. 155–156, 163–164; *Покровский И.* Средства и штаты великорус. архиерейских домов со времени Петра I до учреждения духовных штатов в 1764 г. // ПС. 1907. Июль/Авг. С. 281; Ноябрь. С. 705; *он же.* Рус. епархии в XVIII в.: открытие их, состав и пределы // Там же. 1908. Апр. С. 501; *Гурий (Степанов)*, иером. Правосл. миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке по трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Там же. 1911. Янв. С. 130; *Акишин М. О.* Варлаам Коссовский и его б-ка // Книжные собр. рос. провинции: Проблемы реконструкции. Екатеринбург, 1994. С. 97–114.

А. И. Алексеев

ВАРЛААМ (Лазаренко Григорий Яковлевич; 1879, с. Новоселица Полтавской губ. — 1930, г. Майкоп

Северо-Кавказского края), деятель иосифлянского движения (см. *Иосифляне*). Из крестьянской семьи. Принял монашеский постриг, рукоположен во иеромонаха. В 1919 г. в Киеве епископами сщмч. *Макарием (Кармазиным)* и *Парфением (Брянских)* В. был хиротонисан во епископа Лебединского, викария Полтавской епархии, хиротония была признана Патриархом св. *Тихоном*. В 1920 г. епископ Хорольский, викарий Полтавской епархии, в следующем году, возможно, был назначен на Богучарское викариатство Воронежской епархии. С осени 1925 г. епископ Майкопский, викарий Краснодарской и Кубанской епархий. В кон. 1925 г. арестован в Майкопе по обвинению в антисоветской агитации, заключен в тюрьму г. Ростова-на-Дону, позднее отправлен в Москву. Освобожден в нояб. 1926 г., вернулся в Черноморский округ. 12 дек. 1926 г. был арестован в с. Заповедное Туапсинского р-на, в февр. 1927 г. переведен в Москву и заключен в Бутырскую тюрьму, в марте освобожден под подписку о невыезде из Майкопа.

После издания «*Декларации*» 1927 г. отделился от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, уехал на Украину, с авг. 1927 г. по март 1928 г. служил в сельских храмах Сумского и Белгородского округов. В нач. 1928 г. стал активным иосифлянином, ездил в Ленинград к еп. *Димитрию (Любимову)*. 18 марта 1928 г., приехав в Воронеж, передал объединенные и возглавленные им приходы *непоминающих* в Харьковском, Сумском округах и на Кубани под окормление еп. *Алексия (Буя)*, а сам стал представлять его в горах Сев. Кавказа. Жил нелегально в скиту в урочище Пеус, окормлял иосифлян Майкопского, Черноморского и Армавирского округов. Арестован в сент. 1929 г. по обвинению в руководстве «Черноморским филиалом Истинноправославной церкви», бежал в Ср. Азию. 27 февр. 1930 г. заочно приговорен тройкой полномочного представительства ОГПУ в Северо-Кавказском крае к высшей мере наказания. Арестован в 1930 г. в Ср. Азии, перевезен в Майкоп, расстрелян в тюрьме.

Арх.: Центральный гос. архив общественных организаций Украины. Ф. 263. Оп. 1. Д. 66923. Т. 3; ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 76; Ф. 2. Оп. 7. Д. 406. Л. 29; ЦДНИ ВО. Ф. 9323. Оп. 2. Д. П-24705.



Лит.: Акты свт. Тихона. С. 964; Истинно-православные в Воронежской епархии / Публ. М. В. Шкаровского // Минувшее. М.; СПб., 1996. Вып. 19. С. 324, 344–346, 351; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 211; *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воду слез...». М., 1998. С. 26, 35, 39, 40, 95–103, 107, 110, 230, 266; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 27, 33, 41, 100, 104, 105, 109, 125–128, 276, 286, 290, 360.

М. В. Шкаровский

ВАРЛААМ (Леницкий [Линицкий, Левицкий]; 2-я пол. XVII в., Киев — 8.01.1741, там же), архиеп. Псковский и Нарвский. Из правосл. шляхты, учился в КДА, пострижен в монашество в Киево-Печерском мон-ре, управлял *Густыньским во имя Св. Троицы мон-рем*. Был «капеляном» при фельдмаршале гр. Б. П. Шереметеве во время Прутского похода рус. армии (май — июнь 1711), после подписания Прутского мира (12 июля 1711) состоял при русском посланнике в К-поле бар. П. П. Шафирове и гр. М. Б. Шереметеве (сыне Б. П. Шереметева). В 1712 г. совершил путешествие в Св. землю и составил соч. «Пелегринация, или Путник, в немже описуется путь до святого града Иерусалима и вся святая места Палестинские» (ЧОИДР. 1872. Кн. 3. Смесь. С. 55–77). После ареста рус. послов в К-поле В. тайно пробрался на Кипр, где был пойман и выдан тур. властям, 1 марта 1714 г. освобожден и вернулся в Россию. Затем был «призван в военский поход для некоторых дел» и в 1716 г. откомандирован в Ригу. С 1716 г. игум. *Златоверхого киевского во имя св. арх. Михаила мон-ря*.

24 мая (по др. данным, 31 мая) 1719 г. В. был хиротонисан во епископа Суздальского и Юрьевского. 7 июля 1719 г. в Суздале случился пожар, уничтоживший большинство храмов и архиерейский дом. В. возобновил кафедральный собор в честь Рождества Богородицы. 27 июня 1720 г. доносил Синоду о купцах-раскольниках Шуи, записавшихся в двойной оклад с целью распространять свое учение. Содействовал учреждению школ в Суздале (в *Евфимиевом в честь Преображения Господня муж. мон-ре*) и Коломне. Определением Синода от 24 марта 1721 г. В. был поручен допрос домовых людей по делу бывш. Крутицкого митр. *Игнатия (Смолы)*, обвиненного «в оказывании чести и разных услуг» инокине Елене (бывш. царице Евдокии Феодоровне, супруге *Петра I*).

21 июля 1721 г. В. подал прошение о переводе на Черниговскую или Белгородскую кафедру. Синод счел просьбу В. «предерзостной» и отказал в решении вопроса. Во исполнение предписаний *«Духовного регламента»* В. 25 янв. 1722 г. представил Синоду 30 пунктов о нарушениях «христианской чистоты жизни» местным населением под влиянием злоупотреблений, невежества и многочисленных языческих пережитков, замеченных им при объезде епархии (ПСПиР. Т. 2. № 476). В 1723 г. встречал мощи св. блгв. кн. *Александра Невского*. 5 июля 1723 г.



Варлаам (Леницкий), архиеп. Псковский. Портрет. 1-я пол. XVIII в. (РГИА)

вследствие жалоб духовенства и мирян епархии отрешен от управления Суздальской кафедрой и определен викарием к Псковскому архиеп. *Феофану (Прокоповичу)*. Проигнорировав определение Синода, провел осень и зиму 1723/24 г. в Москве.

В 1724 г. прощен в связи с коронацией имп. *Екатерины I Алексеевны*, 7 мая присутствовал на коронации, 18 июня назначен епископом Коломенским. В февр. 1725 г. участвовал в погребении имп. Петра I. В 1726 г. вызван на чреду богослужений в С.-Петербург. В 1727 г. представлен Синодом для перемещения в Переяславль, но Высочайшим указом 7 сент. 1727 г. назначен епископом Астраханским и Ставропольским. В Астрахани организовал лат. уч-ще. 7 июня 1730 г. В. был назначен на Переяславскую кафедру, но ехать отказался, ссылаясь на несправедливость перемещения на менее почетную кафедру, а также на крайнее разорение архиерейского дома в Переяславле. В. заручился

поддержкой имп. *Анны Иоанновны*, и 8 янв. 1731 г. его кандидатура выдвигалась для занятия Киевской или Ростовской кафедры.

13 апр. 1731 г. назначен на Псковскую кафедру, указом 31 июля того же года (по др. данным, 10 авг. 1732) возведен в сан архиепископа. В 1732 г. расследовал по поручению Синода дело сосланного в Криницкий мон-рь бывш. Казанского архиеп. *Сильвестра (Холмского)*. В 1733 г. преобразовал слав. школу во Пскове в семинарию, вызвав для нее преподавателей из КДА. В 1735 г. по запросу обер-секретаря Синода из Московской синодальной канцелярии были высланы 17 дел, касавшиеся проступков В., в т. ч. жестокого обращения с духовенством. В 1738 г. началось следствие по делу В., и он был вызван в С.-Петербург. Главным обвинением было неслужение обязательных молебнов, а также незаконная отдача клириков в солдаты, вымогательства, неплатежи таможенных пошлин, допросы под принуждением без ведения протокола, побои, притеснения и т. д. На основании выводов следственной комиссии, возглавлявшейся Вятским еп. *Киприаном (Скрытциным)*, 21 июля 1738 г. Синод сделал представление императрице. 8 янв. 1739 г. последовала резолюция, согласно к-рой В. признавался виновным в том, что с 1735 г. за богослужением не поминал титула имп. фамилии и выражал мнение о необходимости служения панихид по инокине Елене (бывш. царице Евдокии Феодоровне). В. был уволен «на свое обещание» в Киево-Печерский мон-рь (по др. данным, уволен на покой в 1738). В Киево-Печерском мон-ре В. вел себя чрезвычайно заносчиво, был источником мн. конфликтов. Погребен в Феодосиевых (Дальних) пещерах мон-ря. Лат. книги из 6-ки В. (27 наименований, 91 том) после его смерти были переданы в КДА, остальные — в Псковскую ДС.

Соч.: Слово Божие в день св. вмц. Екатерины. СПб., 1725.

Ист.: ОДДС. Т. 1. 1868. № 72, 115, 257, 266, 294, 369, 400, 407, 428, 445, 459, 553; Т. 2. 1879. Ч. 1. № 9, 58, 123, 437, 572; Ч. 2. 1878. № 899, 1038; Т. 3. 1878. № 155, 399, 571. Прил. XXXV; Т. 4. 1880. № 198, 259, 308, 523; Т. 5. 1897. № 10, 35; Т. 6. 1883. № 8, 29, 154, 217, 247; Т. 7. 1885. № 22, 40, 66, 75, 155, 358. Прил. VI; Т. 8. 1891. № 559; Т. 9. 1913. № 223, 225, 231, 319, 321, 402, 472; Т. 10. 1901. № 190, 214, 217, 241, 311; Т. 11. 1903. № 6, 129, 140, 160, 247, 259, 287, 288, 293, 294, 449; Т. 12. 1902. № 67, 83, 104, 108, 127, 128, 209, 226,



228, 229, 268, 312; Т. 14. 1910. № 35, 44, 72, 149, 176, 178, 223, 237, 250, 256, 281, 350, 367, 384, 386, 389, 445, 472, 474; Т. 15. 1907. № 4, 73, 184, 230, 260, 307, 318, 413; Т. 16. 1906. № 105, 175, 335, 337, 352, 368, 373, 435; Т. 18. 1915. № 20, 78, 103, 222, 338, 341, 358, 394, 413, 444, 463, 515, 526, 550, 576; Т. 19. 1913. № 18, 28, 77, 300, 316; Т. 20. 1908. № 37, 63, 195; Т. 21. 1913. № 84, 148, 153, 166, 310, 703. Лит.: Платон (Любарский). Иерархии. С. 78; Из истории нравов XVIII в. // РА. 1865. № 7. Стб. 819–822; Тихонравов К. Н. Проклятие Глебова 1721 г. // РС. 1876. Февр. С. 442–443; Васильев И. И. Дела Псковской провинциальной канцелярии. Псков, 1883; К. Н. В. Провинциальная канцелярия и черты рус. народной жизни (1719–1777) // ИВ. 1884. Окт. С. 196–197; Покровский И. Средства и штаты великорус. архиерейских домов со времени Петра I до учреждения духовных штатов в 1764 г. // ПС. 1907. Ноябрь. С. 696; Шереметевский В. В. Варлаам (Левицкий) // РС. М., 2000. Т.: Вавила-Витгенштейн. С. 109–113.

А. И. Алексеев

ВАРЛААМ (Моцок Василе) (ок. 1590, обл. Вранча — 19.12.1657, монастырь Секу), митр. Молдавский (1632–1653), писатель, поэт, переводчик и педагог. Род. в семье крестьян-резешей, мелких вотчинников (в Крещении предположительно получил имя Василий). Изучил греч. и церковнослав. языки в скиту Зосин, расположенном в окрестностях мон-ря Секу. Пострижен в монашество в мон-ре Секу, со временем стал его игуменом, в 1629 г. возведен в сан архимандрита. Был духовником молдав. господаря Мирона Барновского. В 1628 г. в составе посольства в Россию посетил Москву и Киев. С 23 сент. 1632 г. в сане митрополита. В 1639 г. был одним из 3 кандидатов на Патриарший престол Константинополя. В 1653 г. удалился на покой в мон-рь Секу.

Первосвятительское служение В. проходило в годы правления господаря Василия Лупу и стало временем расцвета молдав. церковной и светской культуры. В 1639 г. В. освятил храм Трех святителей в г. Яссы, участвовал в торжественном перенесении во храм мощей св. Параскевы. В многосторонней деятельности В. особенно важны его труды по изданию учительной лит-ры. Еще будучи игуменом, он перевел «Лествицу» прп. Иоанна Лествичника. В 1640 г. при мон-ре Трех святителей была основана первая типография, для к-рой митр. Киевский Петр (Могила) прислал мастеров-печатников и оборудование. Первым изданием, выпущенным в типографии, стала соборная грамота состоявшие-

гося в 1642 г. т. н. Собора в Яссах, на к-ром было одобрено «Православное исповедание» Петра (Могила). В 1643 г. в Молдавии вышло «Учительное Евангелие, или Казания», составителем к-рого был В. Это собрание переводов с церковнослав. проповедей и слов различных греч. и слав. авторов. В основу книги, как выяснил совр. румын. исследователь П. Олтяну, был положен труд греч. богослова XVI в. *Дамаскина Студита* «Книга, называемая Сокровище» (греч. Βιβλίον ὀνομαζόμενον Ἐσθλαρός), напечатанный в 1557–1558 гг. в Венеции. «Казания» начинается «Общим словом» молдавского господаря Василия Лупу, затем следует «Слово к читателю», автором к-рого был В. 1-я ч. книги содержит 54 воскресные проповеди, 2-я — 21 проповедь на праздники Господские и на дни памяти нек-рых святых. Книга украшена гравюрами на дереве мастера Илии, иллюстратора книг, напечатанных в Киеве и во Львове. Язык «Казаний» выразителен и пластичен, близок к народному.

В. способствовал распространению церковной службы на молдав. языке. Вместе с Евстратием Логофетом перевел кн. «Семь церковных таин».

В. был одним из основателей Славяно-греко-латинской академии в Яссах (1640). Он выступил защитником Православия на созванном им в 1644–1645 гг. Соборе всех архиереев Валашского и Молдавского княжеств, где было принято послание, написанное В., осуждающее отпечатанный в 1642 г. в Трансильвании катехизис Ж. Кальвина.

Соч.: *Cazania* / Ed. J. Byck. București, 1943; *Opere. Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc* / Ed. M. Teodorescu. București, 1984. Лит.: *Lupaș I.* Mitropolitul Varlaam al Moldovei (1632–1653) // Studii, conferințe și comunicări istorice. Cluj, 1940. P. 257–282; *Mureșanu F.* Cazania lui Varlaam: Prezentare în imagini. Cluj, 1944; *Chițescu N.* 300 de ani de la Răspunsul la Catehismul calvinesc al lui Varlaam al Moldovei // BOR. 1945. № 11/12. P. 618–638; *Augustin Z. N. Pop.* Viața mitropolitului Varlaam al Moldovei // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1957. № 10/12. P. 742–774; *Bodogae T.* Mitropolitul Varlaam ca teolog // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1957. № 10/12. P. 775–790; *Șerbănescu N.* La trei sute de ani de la moartea mitropolitului Varlaam al Moldovei // BOR. 1957. № 10. P. 1012–1035; *Вартчан И. К.* Варлаам — первый молдавский книгопечатник // Страницы дружбы. Кишинев, 1958; *Chițu V.* Insemnătatea Cazaniei lui Varlaam // Glasul Bisericii. 1960. № 9/10. P. 771–786; *Olteanu P.* Unul din izvoarele neogrecești ale «Cazaniei» mitropolitului Varlaam (1643): «Comoara» lui Damaschin

Studitul // *Romanoslavica*. 1972. № 18. P. 163–185; Литература ши арта Молдовей. Кишинев, 1985. Вол. 1. П. 124; История литературы молдовенешть. Кишинев, 1986. Вол. 1. П. 110–117.

Э. П. П.

ВАРЛААМ (Новгородский Василий Тимофеевич; 12.04.1872, Тульская губ. — после 1919), еп. Соликамский, вик. Пермской епархии. Из семьи псаломщика. По окончании в 1891 г. Тульской ДС служил учителем в церковноприходской школе в с. Новгородском Богородицкого у. 1 окт. 1892 г. рукоположен во священника к церкви с. Рудина Белёвского у. После смерти супруги поступил 7 фев. 1902 г. в *Белёвский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*. Служил законоучителем в псаломщической школе при мон-ре, был духовником Белёвского епархиального жен. уч-ща. В 1903 г. поступил в КДА, которую окончил в 1907 г. со степенью кандидата богословия за сочинение «Идеалы, их происхождение, существенное содержание и осуществление». 21 нояб. 1904 г. пострижен в монашество. 7 сент. 1907 г. назначен преподавателем гомилетики и соединенных предметов в Тифлискую ДС. С 15 июня по 20 июля 1909 г. инспектор Холмской ДС, в апр. 1911 г. назначен ректором Холмской ДС и возведен в сан архимандрита. В 1913 г. утвержден председателем Холмского ЕУ. С 1914 г. ректор Екатеринославской ДС, в следующем году переведен на должность ректора в Оренбургскую ДС. В 1911–1914 гг. являлся редактором издания «Холмская церковная жизнь» и «Холмский народный листок», в 1916–1917 гг. — «Оренбургских Ев». 11 мая 1919 г. по постановлению Высшего Временного Церковного Управления и с согласия Верховного правителя Российского гос-ва адм. А. В. Колчака определен к хиротонии во епископа Соликамского, vicария Пермской епархии. Хиротонисан 15 июня 1919 г. в Омске. 20 окт. 1919 г. В. было поручено временное управление Пермской епархией. Сведений о его дальнейшей судьбе нет.

Арх: РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 184 [Форм. список 1908 г.].

Соч.: Краткая заметка об ученической б-ке при семинарии (1883–1910) // Сб. ст. по истории Холмской ДС: По поводу 150-летия существования семинарии (1760–1910). Холм, 1910. С. 363–368; С. В. И. Чествование 10-летия архипастырского служения



Высокопреосв. Евлогия, архиеп. Холмского и Люблинского: [Изложение речи] // Холмская церк. жизнь. 1913. № 3. Ч. неофиц. С. 66–67.

Ист.: От Тульского епархиального училищного совета // Тульские Ев. 1892. № 17. С. 418; № 18. С. 451; *Кудряцев П.* Отзыв на канд. соч. // Журналы Совета КДА: Извлеч. 1907. Июль. С. 412–415; *Шайдицкий В.* Состав лиц, служивших и служащих в семинарии (1875–1910) // Сб. ст. по истории Холмской ДС. Холм, 1910. С. 28; *Н.* Из жизни Холмской ДС // Холмская церк. жизнь. 1913. № 5. Ч. неофиц. С. 133–134; Архиерейские хиротонии // Вестн. Омской Церкви. 1919. № 11–12. С. 2.

А. А. Бовкало

ВАРЛААМ (Пикалов Константин Васильевич, 10.12.1885, г. Ливны Орловской губ. – 31.07.1946, г. Н. Тагил Свердловской обл.), архиеп. Свердловский. Из семьи мясн. По окончании в 1905 г. Ливенского реального уч-ща сдал экзамены по богословским дисциплинам в Вольнской ДС и в 1907 г. поступил вольнослушателем в МДА. В 1910 г. принял монашеский постриг с именем В., 14 апр. того же года рукоположен во иеродиакона, 12 марта следующего года – во иеромонаха. По окончании в 1911 г. МДА со степенью канд. богословия был назначен преподавателем в Новгородскую ДС, 12 сент. 1912 г. переведен в КазДА на должность помощника инспектора, с 24 авг. 1913 г. инспектор в Александровской ДС. В марте 1914 г. уволен в распоряжение Полтавского архиерея. В июле назначен заместителем *Яблочинского прп. Онуфрия Великого муж. мон-ря* Холмской епархии. С июля 1915 г. по 1921 г. в сане архимандрита был настоятелем ц. во имя Страстей Господних (Киновия), приписанной к Спасо-Преображенскому мон-рю в Саратове.

В мае 1921 г. был хиротонисан во епископа Новосильского, викария Тульской епархии, в февр. 1922 г. переведен на *Ефремовское вик-ство* той же епархии. 1 июня 1922 г. арестован Тульским ОГПУ по факту переписки с Тульским еп. сщмч. *Иувеналием (Масловским)*, к-рый обвинялся в сопротивлении *изъятию церковных ценностей*. 24 июня В. был освобожден и на суде выступал в качестве свидетеля. В марте 1923 г. в Саратове участвовал в епископской хиротонии *Петра (Сokolova)*. 17 мая уехал в дер. Беленькие Саратовской губ., где жил у духовной дочери. Отказался от предложения еп. Петра возглавить *Покровское вик-ство* Саратовской

епархии, заявив, что не намерен искать себе кафедру. Арестован 10 авг. 1923 г. по обвинению в участии в контрреволюционной орг-ции, содержался в одиночной камере саратовского губисправдома, 7 дек. 1923 г. освобожден. 11 марта 1925 г. назначен епископом Каширским, викарием Московской епархии, 4 нояб. 1926 г. отчислен за штат по состоянию здоровья, поселился под Москвой, затем в Москве. Определенного прихода не имел, по большим праздникам служил в ц. свт. Николая в Пыжах, молиться ходил и в др. храмы; на квартиру В. приходили на исповедь иподиаконы, прислуживавшие при архиереях. По



Варлаам (Пикалов), архиеп. Свердловский. Внутренняя тюрьма НКВД. Фотография. 1944 г.

вопросу церковно-гос. отношений В. придерживался позиции Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*.

14 апр. 1931 г. В. был арестован в Москве по обвинению в «членстве в контрреволюционной монархической организации «Истинное Православие», антисоветской агитации и помощи ссыльному духовенству». 5 июня 1931 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР приговорен к 3 годам ИТЛ, отбывал срок в Сибирском и Беломоро-Балтийском лагерях, после досрочного освобождения в течение года жил в Кашире. 25 июля 1934 г. назначен епископом Рыбинским и Угличским, викарием Ярославской епархии, с августа жил в Рыбинске, служил в Покровском и Казанском храмах. 25 ноября 1935 г. переведен на Псковскую кафедру, но остался в Рыбинске, 30 марта следующего года возведен в сан архиепископа. Арестован 9 авг. 1936 г., заключен в рыбинскую тюрьму. В. были предъявлены обвинения в том, что он «яв-

лялся активным участником контрреволюционной группы церковников, поддерживал контрреволюционную связь и систематически оказывал материальную помощь ссыльным архиеп. Ряшенцеву Варлааму (г. Вологда) и еп. Якубчуку Трофиму (Карелия)... малообеспеченным семьям и отдельным лицам, вел антисоветскую агитацию... группировал вокруг себя несовершеннолетнюю молодежь, обрабатывал ее в антисоветском направлении (произносил с церковного амвона проповеди антисоветского содержания, привлекал к церковным службам и обрядам, к участию в богослужениях детей)». Постановлением особого совещания при НКВД СССР от 21 сент. 1936 г. В. был приговорен к 5 годам ИТЛ, отбывал срок в Ухтпечлаге (пос. Чибью, ныне г. Ухта), Устьвымлаге и Севжелдорлаге (Республика Коми). Освобожден в кон. мая 1942 г., поселился в с. Кылтове Железнодорожного р-на Коми АССР, работал в совхозе полеводом-обходчиком. В сент. 1943 г. назначен архиепископом Свердловским. Арестован 30 авг. 1944 г., 21 нояб. осужден судебной коллегией по уголовным делам Свердловского областного суда на 6 лет лишения свободы. Скончался в лазарете Тагиллага.

Арх.: Архив УФСБ по Саратовской обл. № ОФ-10269; ЦА ФСБ № Р-35593; УФСБ по Ярославской обл. № С-11063.

Ист.: Определения Синода // ЦВед. 1911. № 35. С. 289; 1913. № 36. С. 450; 1914. № 13. С. 104.

Лит.: Не предать забвению: Кн. памяти жертв полит. репрессий, связанных судьбами с Ярославской обл. Ярославль, 1993. Кн. 2. С. 78.

Н. Ю. Васильева

ВАРЛААМ (Прокшинич Вячеслав; † 4 мая 1243), из новгородских бояр, сын Прокши Мальшевича, ктитор каменной ц. 40 мучеников Севастийских в Новгороде (на Щиркове ул.), к-рая была, вероятно, вечевым собором Неревского конца (завершена в 1211, расписана в 1227, «палася от старости» ок. 1350). О политической деятельности Вячеслава Прокшинича известно, что в 1224 г., во время очередного конфликта Новгорода со своим кн. Всеволодом Юрьевичем, он был в составе новгородского посольства к вел. кн. владимирскому св. блгв. *Георгию Всеволодовичу*, отцу Всеволода, в 1228 г. летопись называет Вячеслава Прокшинича тысяцким. Позднее он принял постриг с име-



нем Варлаам в *Варлаамиевом Хутынском мон-ре*, в к-ром и преставился. В погребении В. помимо хутынского игум. Исидора участвовал Новгородский архиеп. Спиридон, что свидетельствует либо о заслугах В. перед Церковью, либо о том, что его благочестие было широко известно.

С Хутынским мон-рем связаны судьбы неск. ближайших родственников В. Его отец принял там монашество с именем Порфирий при основателе обители прп. *Варлааме Хутынском*, скончался в обители в 1207 г. Также в Хутынском монастыре скончался (1247) сын В.—Константин Вячеславич, в монашестве Акиндин. Возможно, что связь рода Малышевичей с Хутынским монастырем и непосредственно с его основателем была причиной того, что в поздних источниках (Новгородской II, III летописях, нек-рых редакциях жития прп. Варлаама Хутынского) наблюдается путаница В. с прп. Варлаамом Хутынским (*Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв. М., 1991. С. 208).

Ист.: НПЛ (по указ.).

Лит.: *Янин В. Л.* Новгородская феодальная вотчина: (Ист.-генеалогич. исслед.). М., 1981. С. 32, 33.

А. В. Назаренко

ВАРЛААМ (Рогов Василий) (2-я пол. XVI в.—24.03.1603), митр. Ростовский, распевщик. Считается, что отцом В. был иерей Карп. Однако в соответствии с записью Вкладной книги Троице-Сергиева мон-ря (М., 1987. С. 38) можно предположить, что он был отцом др. Варлаама, митр. Ростовского (1620–1652) (*Кривоносова В. К., Уткина В. М.* Митр. Варлаам и его вклады в Успенский собор // Мат-лы конф. 1991 г. Ростов, 1991. С. 26–29). Василий и его старший брат Савва род. в Кореле, втором по величине городе Новгородской земли. В нач. XVI в. здесь проживало в основном рус. население — посадские и ратные люди, дети боярские, духовенство. Все они именовались «корелянами», поэтому имеющееся в научной лит-ре утверждение о том, что братья были по национальности карелами, скорее всего, неверно. Точно сказать, когда братья Роговы поселились в Новгороде и когда начал свою педагогическую деятельность Савва, нельзя. Учитывая все данные о знаменитых учениках Саввы, можно полагать, что они пребывали в его

уч-ще примерно в кон. 30-х — 1-й пол. 40-х гг. XVI в.

Постигнув тонкости певч. искусства у старшего брата, Василий вскоре принял монашеский постриг, вероятно, в *Кирилловом Белозерском мон-ре*, куда впосл. неоднократно возвращался. В 1560 г. стал игуменом этого мон-ря. В период его первого игуменства (оно продолжалось «год без семи недель») бояре и царь Иоанн Васильевич делают значительные вклады в монастырскую казну. Так, 5 сент. 1560 г. царем пожаловано мон-рю 3,5 тыс. р. в память о царице Анастасии Романовне.

Вторично В. возглавил Кириллов Белозерский мон-рь в 1563 г. Здесь В. занимался книжным делом. Впосл. он дал вкладом в приписной *Зосимов Ворбозомский Благовещенский мон-рь* (1564) Псалтирь своего письма. В 1564 г. В. покинул игуменство и «отошел на покой», проживая простым «кливошанином» то в Зосимовой пустыни, то в самом Кирилловом мон-ре.

В 1569 г. В. был поставлен игуменом Соловецкой обители. Жизнь мон-ря осложняли военные действия в ходе Ливонской войны. В 1571 г. в связи с появлением у Соловецких о-вов швед. военных кораблей, В. неоднократно обращался с посланиями к царю. В ответной грамоте Иоанн Грозный писал, что выслал на помощь воеводу, отряд стрельцов, оружие и повелел игумену совместными усилиями «сделать» около мон-ря укрепленный острог. В. активно управлял монастырским хозяйством, заботясь о соляных и рыбных промыслах, о расширении земельных угодий. Он сам объезжал монастырские вотчины на Онеге, Кемь, Суме и др., собирая в казну «соляные» и проч. денежные доходы. Хозяйственная документация велась с особой аккуратностью и проверялась им. В 2 приходно-расходных книгах Соловецкого мон-ря XVI в. есть автограф В.: «Соловецкого монастыря игумен Варлаам руку приложил». В. ездил в Новгород, иногда в Москву, «к государю». В 1578 г. он выехал в Новгород «к государю со святою водою» для поздравления с праздником. За годы игуменства В. Соловецкая обитель стала пользоваться расположением верховной власти, утраченным в период игуменства *Филиппа (Кольчева)*. Не раз царь присылал грамоты «о богомолье с милостынею»

в связи с ведением войны, делал большие денежные вклады. В обители с благословения В. процветало искусство книгописания. Монастырская б-ка пополнилась певч. сборниками. В центре забот игумена был и хор, состоявший из 21 клирошанина. В 1578 г. в монастырскую казну В. внес установленную сумму на сорокоусты — 20 алтын (0,6 р.) «по брате своем, по Саве». В 1580 г. он участвовал в заседании церковного Собора, подписавшись под его решением «о неотъятии у монастырей их вотчин, о невложении новых». Вскоре он оставляет Соловецкую обитель. В июне 1581 г. старец Протасий получил 10 р. и был «послан бывшего игумена Варлаама провозжать до Кириллова монастыря».

Нек-рое время В., очевидно, пребывал в Кирилловом Белозерском мон-ре «на покое», затем он упоминается как игумен Зосимова Ворбозомского Благовещенского мон-ря (1583) и архимандрит Владимиророждественского мон-ря (1583–1584), игравшего видную роль в церковной, культурной и политической жизни России.

С 1584 г. по распоряжению царя Иоанна, В. вновь управляет Кирилловым Белозерским мон-рем. Приступая к обязанностям игумена, он передает в качестве вклада образ соловецких чудотворцев, серебряную чашу, книги (всего на 114,1 р.). При нем в обители ведется большое строительство, расширяются промыслы и земельные владения. Участвуя в Соборе 1584 г., он снова подписал решение о сохранении монастырской земли.

В 1587 г. В. был поставлен во архиепископа Ростовского. В этом сане он выдвигался вместе с Иовом, митр. Московским, и Александром, митр. Новгородским, на Патриарший престол и участвовал в избрании первого Патриарха всея Руси в Москве в 1589 г. В том же году был возведен Патриархом в сан митрополита Ростовского, Ярославского и Белозерского. Вероятно, в Ростове В. создал похвальный канон ростовскому св. *Иоанну Власатому* (Милостивому) († 3 сент. 1580). В 1592 г. присутствовал при избрании и хиротонии Новгородского митр. *Варлаама*. Присутствовал В. и на московском Земском соборе 1598 г., избравшем на царство Бориса Годунова, и расписался на обороте Утвердительной грамоты. Будучи





митрополитом, он не раз посылал вклады в Кириллов Белозерский мон-рь. В описи этого мон-ря за 1601 г. упоминаются пожалованные им «образ Пречистые Богородицы с ростовскими чудотворцы», книги, одежды.

В. известен как распевщик. В знаменитом «Предисловии, откуда и от какого времени начася в нашей Рустей земли осмогласное пение» (30-е гг. XVII в.) отмечается, что московский распевщик *Феодор Христианин* «сказывал своим ученикам, что в Велице Нове граде были старья мастера Сава Рогов да брат его Василий, во иноцех Варлам... Вельми был муж благоговейн и мудр зело, пети был горазд, знаменному, и трестрочному, и демественному пению был распевщик и творец» (РГАДА. Ф. 181. Д. 600. Л. 12–13 об.). Произведения В., очевидно, первыми исполняли хоры возглавлявшихся им мон-рей, а позже – ростовский архиерейский хор.

Вполне возможно, что среди песнопений безымянных кирилловского и соловецкого распевов есть и творения В. Будучи главой крупный российский мон-рей, а затем одной из самых значительных епархий, он часто бывал в Москве, где встречался с Феодором Христианином, находившимся в ту пору на придворной службе, и его учениками, к-рые проявляли интерес к «Варламовским» произведениям. Самого В. также не могли не интересоваться распевы столичных мастеров. Этот интерес передался и клирошанам – певчим хоров Кириллова Белозерского и Соловецкого мон-рей, включавших эти распевы в свои рукописные сборники.

В певч. книгах кон. XVI–XVII в. встречаются произведения с обозначением авторства В. Ряд песнопений одного из сборников имеет правку киноварью с указаниями: «Правлено с доброво переводу», «По красному все – с Варламовсково». В др. крюковом сборнике среди неск. распевов стихир «Возыде Бог» находится «Ино знамя Варламово». Особое место в творчестве В. занимает своеобразный цикл из 3 избранных стихир, исполнявшихся в Крестопоклонную неделю. Примечательно, что единственный список этого цикла найден в 6-ке государевых певчих дяков. Цикл озаглавлен «Стихиры крестные Варламовские» и включает в себя песно-

пения «Христе Боже наше» (3-го гласа), «Денесе владыка твари» и «Денесе неперстунным существом» (оба на 8-й глас).

На Руси распевы «стихир крестных» претерпели определенную эволюцию. Уже в сборниках XII–XIII вв. тексты стихир сопровождались сложными знаковыми оборотами. На рубеже XV–XVI вв. была создана новая версия распевов, на основе которой в посл. четв. XVI в. сформировался наиболее распространенный тип нотирования данных песнопений. Этот распев во многом подготовил создание в дальнейшем авторских версий «Стихир крестных».

Творчество В. развивалось в рамках канонического искусства. В. изложил «дробным знаменем» сложнейшие лицевые и фитные формулы, к-рые ранее выпевались по памяти. В общей сложности в цикле В. распел 113 формул, что свидетельствует о его обширных знаниях в области теории лицевого и фитного пения и уникальной памяти, т. к. нек-рые разводы включали до 80 звуков. Сохраняя в целом особенности традиц. фитного звучания, В. привнес в распевы новые интонации и выразительные приемы, основывающиеся на совр. ему опыте богослужебного пения. Он расширил возможности мелодического варьирования, обогатил напевы традиционных стихир за счет богатой мелизматики. Сложность, продолжительность и исключительная насыщенность созданных В. «Стихир крестных» дают основание для рассмотрения их в стиле большого распева.

Славник «Возыде Бог» в распеве В. обнаружен в рукописи рубежа XVI–XVII вв. среди 6 певч. вариантов песнопения. Все распевы стихир различаются между собой и не имеют общих фрагментов. «Ино знамя Варламово» представляет собой частично тайнозамкнутый, частично разводной распев. Привлечение разных вариантов песнопения того же периода позволило установить авторские разводы лицевых и фитных формул. Все это свидетельствует о наполнении распевщиком сложных знамен собственным музыкальным содержанием, о выработке им самостоятельной певческо-интонационной азбуки, что, гл. обр., и отличает творчество выдающихся мастеров древнерус. церковно-певч.

искусства.

Соч.: РГБ. Ф. 178. № 766. Л. 367–367 об.; «Возыде Бог» («Ино знамя Варламово»); РГАДА. Ф. 188. № 1683. Л. 80–84; «Стихиры крестные Варламовские»; ГИМ. Син. певч. № 123. Л. 777 об.; «По красному все с Варламовсково». Лит.: *Досифей (Немчинов)*, архим. Летописец Соловецкий на четыре столетия от основания Соловецкого мон-ря до наст. времени, то есть с 1429 по 1847 г. М., 1847; Хронол. указатель иерархов Ростовской и Ярославской паствы. СПб., 1859; *Крылов А. П.* Иерархи Ростово-Ярославской паствы. Ярославль, 1864; *Титов А. А.* Летописец о ростовских архиереях. СПб., 1890. С. 11, 20; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1910. Т. 1. Ч. 2. С. 162 (прил.); *Парфентьев Н. П.* Из истории профессиональных хоров в России XVI–XVII вв. // Рус. хоровая музыка XVI–XVIII в. М., 1986. С. 100–117. (Сб. тр. / ГМПИ; Вып. 83); *он же.* Древнерус. певч. искусство в духовной культуре Российского гос-ва XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991. С. 34–37; *Зверева С. Г.* Мастера пения Кирилло-Белозерского и Соловецкого мон-рей XVI – 1-й пол. XVII в. // ДРИ. М., 1989. [Вып.:] Художественные памятники Рус. Севера. М., 1989. С. 340–346; *Протопопов В. В.* Ростовский митр. Варлаам (Рогов) – «знаменному пению распевщик и творец» // История и культура Ростовской земли, 1994: Сб. ст. Ростов, 1995. С. 143–148; *Парфентьева Н. В.* Творчество мастеров древнерус. певч. искусства XVI–XVII вв. Челябинск, 1997. С. 87–124.

Н. П. Парфентьев, Н. В. Парфентьева

ВАРЛААМ (Ряшенцев Виктор Степанович; 8.06.1878, Тамбов – 20.02.1942, Вологда), архиеп. Пермский. Из семьи купца 2-й гильдии, старший брат сщмч. еп. *Германа (Ряшенцева)*. В. Ряшенцев окончил в 1896 г. тамбовскую классическую гимназию, в 1900 г. – КазДА со степенью канд. богословия. 29 сент. 1901 г. назначен преподавателем рус. и церковнослав. языков в Уфимское ДУ. 8 окт. того же года пострижен в монашество с именем Варлаам, 9 окт. Уфимским и Мензелинским еп. *Антонием (Храповицким)* рукоположен во иеродиакона, 10 окт. – во иеромонаха. 5 марта 1902 г. назначен преподавателем основного, догматического и нравственного богословия в Уфимскую ДС, с янв. 1903 г. инспектор семинарии. Одновременно являлся благочинным единоверческих храмов Уфимской епархии. В авг. 1906 г. возведен в сан архимандрита и назначен ректором Полтавской ДС, одновременно исполнял обязанности председателя Полтавского епархиального училищного совета.

11 янв. 1913 г. в Троицком соборе Александро-Невской лавры в С.-Петербурге состоялось нарече-





Варлаам (Ряшенцев), еп. Гомельский.
Фотография. 1913 г. (РГИА)

ние, 13 янв. — хиротония В. во епископа Гомельского, викария Могилёвской епархии, к-рую возглавил С.-Петербургский и Ладужский митр. сщмч. Владимир (Богоявленский). При наречении во епископа В. сказал: «Времена ныне наступили тяжкие: многие отступают от веры, восстают на Христа и на Его Святую Церковь. Ныне... нужно защищать истину и громко свидетельствовать о ней, быть как бы исповедником. А быть исповедником — значит быть и священномучеником. Таков и есть путь святительский». С окт. 1918 по весну 1919 г. В. находился в Киеве, 29 апр. 1919 г. был уволен от управления Гомельским вик-ством из-за невозвращения в Гомель. 23 июня 1919 г. В. был арестован в Гомеле по «подозрению в контрреволюции», 5 июля приговорен Губревтрибуналом к 2 годам заключения условно, из-под стражи освобожден на основании прошения 5 тыс. верующих. После освобождения назначен епископом Мстиславским, викарием Могилёвской епархии, в 1922 г. временно управлял Могилёвской епархией. 27 июля 1922 г. в Могилёве состоялось первое собрание обновленческого (см. Обновленчество) духовенства, к которому присоединился В. После освобождения Патриарха св. Тихона из-под ареста в 1923 г. В. принес покаяние в уклонении в раскол и 16 сент. 1923 г. был назначен епископом Псковским и Порховским, одновременно с 17 июня 1924 г. управлял Гомельским вик-ством. В кон. 1924 г. В. был арестован во Пскове, приговорен к 2 годам тюремного заключения, отбывал срок в полит-

изоляторе Ярославля, освобожден в 1926 г. без права проживания в Ленинградской и Псковской губерниях. Жил в Ярославле, Ярославским митр. св. Агафангелом (Преображенским) был назначен на Любимское вик-ство Ярославской епархии на смену арестованному весной 1925 г. еп. Сергию (Мельникову).

В происшедшем весной — летом 1926 г. споре митрополитов Агафангела и Сергия (Страгородского) о Местоблюстителстве Патриаршего Престола В. поддержал митр. Агафангела, но активных действий не предпринимал. 13 июля 1927 г. Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием В. был возведен в сан архиепископа и назначен на Пермскую кафедру, к месту назначения не поехал, 24 нояб. того же года уволен на покой. В кон. дек. 1927 г. митр. Сергей по представлению митр. Агафангела вновь назначил В. временно управляющим Любимским вик-ством. 6 февр. 1928 г. в составе группы ярославских архиереев во главе с митр. Агафангелом В. подписал обращение к митр. Сергию, в к-ром говорилось об отделении ярославских архиереев от митр. Сергия и учрежденного при нем Временного Патриаршего Свящ. Синода с сохранением подчинения находившемуся в заключении Патриаршему Местоблюстителю митр. сщмч. Петру (Полянскому). 11 апр. 1928 г. митр. Сергей и Временный Священный Синод отстранили В. от управления Любимским вик-ством и временно запретили в священнослужении с требованием в месячный срок подать письменное отречение от обращения 6 февр. В. запрещения не подчинился. Вскоре, как в посл. свидетельствовал В., ярославские епископы поняли, что, хотя «обращение его [митр. Сергия.— Авт.] вводит в заблуждение верующих, но... открытая борьба приведет к разгрому. В данных исторических условиях... раскол, вызванный нашим обращением, ведет к ослаблению Церкви». 10 мая 1928 г. митр. Агафангел, В. и викарный Ростовский еп. Евгений (Кобранов) направили письмо митр. Сергию с разъяснением своей позиции: «Мы... не прерываем нашего молитвенного общения с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием... Распоряжения Заместителя, смущающие нашу и народную религ. совесть и, по нашему

убеждению, нарушающие каноны, в силу создавшихся обстоятельств на месте, исполнять не могли и не можем». В Ярославской епархии вплоть до кончины митр. Агафангела богослужебное поминовение митр. Сергия и прошения на ектеньях о властях не совершались. 30 мая 1928 г. запрещение в священнослужении с В. было снято.

Осенью 1928 г. по просьбе тяжелобольного митр. Агафангела В. управлял Ярославской епархией. В окт. того же года, после кончины Ярославского митрополита, управляющим Ярославской епархией был назначен член Временного Патриаршего Синода архиеп. Павел (Борисовский). В. объявил, чтобы в храмах поминали за богослужением только правящего епископа, а его самого — тогда, когда он служит. Попытки архиеп. Павла ввести в храмах Ярославской епархии поминовение за богослужением митр. Сергия и гражданских властей (архиеп. Павел требовал это в первую очередь от В. как от своего викария) привели к новому обострению ситуации. В рапортах от 25 нояб. 1928 г. (архиеп. Павлу) и 20 янв. 1929 г. (митр. Сергию) В. просил отказаться от введения указанных молитв в храмах Ярославской епархии и оставить епархию в том положении, в каком она была при митр. Агафангеле. После безуспешной попытки убедить митр. Сергия и архиеп. Павла В. заявил, что служить не будет, пока не прекратится насилие над его волей, значительная часть духовенства и пастыри епархии его поддержала. На Пасху 1929 г. В. и архиеп. Павлу удалось найти компромисс: В. возобновил священнослужение при условии, что его не будут обязывать поминать митр. Сергия и вводить моление о властях. В июле 1929 г. В. было поручено принять управление также Ростовским вик-ством, в его ведении в 1929 г. находилось ок. 300 православных общин.

7 сент. 1929 г. В. был арестован в Ярославле по делу «церковно-монархической организации «Истинное православие», обвинен в том, что «совместно с др. лицами... вел организационную работу и агитацию, направленную к подрыву и ослаблению Сов. власти». Содержался в Ярославском доме заключения. 3 янв. 1930 г. особым совещанием при коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам ИТЛ, направлен в котласские



мастерские Северных лагерей ОГПУ особого назначения, работал в переплетной мастерской. 7 марта 1931 г. арестован в лагере, помещен в котласский следственный изолятор, 20 мая 1931 г. постановлением коллегии ОГПУ срок заключения В. был увеличен до 10 лет, архиерея перевели в СЛОН. 22 февр. 1933 г. В. был досрочно освобожден, сослан в Северный край, поселился в Вологде. 19 сент. 1934 г. В. подал заявление в Вологодский сектор НКВД, в котором просил досрочно освободить его из ссылки, 29 окт. получил отказ.

В Вологде В. вел аскетический образ жизни, совершал тайные богослужения дома. К нему приходило множество людей за советами и наставлениями, В. также лечил гомеопатическими средствами физические недуги. К архиепископу часто приезжали священнослужители, жаловавшиеся на невыносимые условия, в которые поставила их советская власть, и просившие благословения оставить священнослужение и пойти на светскую работу; таким В. настоятельно советовал терпеть до конца и службы не оставлять. В. окормлял бывш. насельниц закрытых мон-рей. Многие из его духовных чад в Вологде, Житомире, Гомеле, Орле и др. городах, объединившись по 2–3 чел., селились в одной квартире и вели монашеский образ жизни. В Вологде под рук-вом В. были созданы небольшие монашеские общины под управлением бывш. игум. жен. мон-ря в Орле Евгении (Тимашевой), игум. Серафимы (Чичаговой), бывш. насельницы жен. монастыря в Риге, дочери митр. сщмч. Серафима (Чичагова). В. наставлял своих духовных детей в письмах, которые доставлялись до адресатов членами тайных общин. Архиерей рекомендовал своим духовным чадам не участвовать в общественной жизни, не читать советской лит-ры, не посещать кинотеатров, театров, регулярно бывать в храме, больше молиться, читать религ. литературу. В. составлял для своих духовных чад подборки поучений и выписок из имевшихся у него святоотеческих книг, эти подборки («О любви и дружбе», «Как сохранить веру», «Краткие правила жизни» и др.) переписывались вологодскими последователями В. Архиерей стремился поддерживать репрессированных за веру: в 1937 г. послал одну из духовных дочерей в Сыктывкар для по-



Варлаам (Ряшенцев), архиеп. Пермский. Внутренняя тюрьма УНКВД. Фотография. 1940 г.

мощи сосланному бывш. Вологодскому еп. Стефану (Знамировскому), помогал деньгами и вещами епископам Варсонофию (Лузину), Евгению (Кобранову), Иоасафу (Удалову), прот. Константину Гриневицу (впосл. архиеп. Варсонофий), игум. Корнилию (Афанасьеву) и мн. др.

11 нояб. 1940 г. В. был арестован в Вологде, заключен во внутреннюю тюрьму УНКВД. При обыске у него были изъяты 330 книг, обширная переписка, архиерейское облачение и др.; книги были уничтожены сразу, все остальные предметы — по окончании следствия. В. обвинялся в том, что создал и возглавил на территории Вологодской обл. «широкоразветвленную контрреволюционную организацию церковников... Главной целью их была непримиримая борьба с советской властью с целью свержения ее и восстановление монархического строя». 26 авг. 1941 г. судебная коллегия по уголовным делам Вологодского областного суда приговорила В. к расстрелу, постановлением Президиума Верховного Совета СССР от 25 нояб. 1941 г. расстрел был заменен на 10 лет ИТЛ. В. скончался в тюрьме № 1 Вологды. Соч.: Ренан и его кн. «Жизнь Иисуса»: Излож. содерж. и критич. разбор при свете евангельского учения. Полтава, 1908; О христ. воспитании детей. Полтава, 1910; В труде — жизнь. Полтава, 1912; Вера и причины неверия. Полтава, 1912; Теософия перед судом христианства. Полтава, 1912; Речь при наречении во еп. Гомельского // ПрибЦВед. 1913. № 2. С. 65–67; Письма из ссылки // ВРСХД. 1973. № 108/110. С. 36–45. Арх.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р–41655; Д. 100256; Архив УФСБ России по Ивановской обл. Д. 9974-П. Т. 1–2; ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 76; Ф. 353. Оп. 3. Д. 737; Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 76, 118 об.; Архив УФСБ России по Вологодской обл. Д. П–14826.

Лит.: Иоани (Снычев), митр. Расколы // ХЧ. 1991. № 6. С. 33–34, 42; он же. Церк. расколы. С. 106–108, 111, 115, 119, 120; Не предать забвению: Кн. памяти жертв полит. репрессий, связанных судьбами с Ярославской обл.: В 3-х кн. Ярославль, 1993. Кн. 2. С. 79; Дамаскин. Кн. 2. С. 393, 396, 397, 399, 422, 519; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов. М., 2000. С. 899; Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 325, 500, 530; Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 19, 130–136, 144, 189, 276–277.

А. В. Мазырин, М. В. Шкаровский

ВАРЛААМ (Скамницкий [Скамнинский]); 1697, г. Пинск (по др. сведениям, Вильно) — 20.02.1761, г. Вел. Устюг), еп. Великоустюжский и Тотемский. Род. в семье купца. Обучался в КДА до богословского класса, закончил образование в Москве. В 1730 г. пострижен в монашество архим. Германом (Концевичем) в московском Заиконоспасском монастыре. В 1731 г. Киевским архиеп. Рафаилом (Заборовским) рукоположен во иеродиакона. В 1732 г. вызван в С.-Петербург, с 9 авг. служил законоучителем в сухопутном Кадетском корпусе и при школе архиеп. Феофана (Прокоповича). 3 февр. 1736 г. рукоположен во иеромонаха Архангелогородским архиеп. Аароном, находившимся в С.-Петербурге на чреде священнослужения. В обязанности В. входило присоединение к Православию язычников и иноверцев (в 1736 в числе прочих для наставления к нему были присланы японцы Кузьма Шульц и Демьян Поморцев). В 1739 г. В. и Давиду (Данилевичу) был поручен разбор б-ки архиеп. Феофилакста (Лопатинского). 4 марта 1739 г. В. был назначен и 8 марта произведен

Варлаам (Скамницкий), еп. Великоустюжский. Портрет. XVIII в. (РГИА)





в архимандрита московского *Чудова* мон-ря. 4 авг. 1740 г. назначен членом Московского синодального правления. С 3 окт. 1741 г. находился в качестве советника в Синоде, определением от 26 июня 1742 г. ему разрешалось ношение архиерейского креста. 25 апр. 1742 г. участвовал в коронации имп. *Елизаветы Петровны*. В 1742 г. доносил Синоду, что Чудов мон-рь не имеет средств для содержания оставших военных, и сообщал об отказе крестьян монастырских вотчин выполнять работы для мон-ря. 17 сент. 1742 г. представлен кандидатом на Воронежскую кафедру. 1 янв. 1743 г. произносил проповедь в присутствии императрицы.

24 февр. 1743 г. В. был назначен и 27 февр. в присутствии государыни хиротонисан во епископа Вятского и Великопермского, хиротонию возглавил Новгородский архиеп. *Амвросий (Юшкевич)*. 31 дек. 1743 г. В. доносил Синоду, что на вознаграждение принявших Крещение остяков из келейных денег бывш. Вятского еп. *Вениамина (Сахновского)* и казенных сумм архиерейского дома истрачено 1566 р.; 1 мая следующего года обращал внимание Синода на строительство татарами мечетей вблизи поселений новокрещенных остяков и предлагал их снести. В Вятке после пожара отремонтировал кафедральный собор и «снабдил его хорошей ризницей». В 1745 г. по причине ссоры с воеводой Писаревым, к-рому В. нанес оскорбление действием в канцелярии воеводы, вызван в С.-Петербург. В 1746 г. в ходе расследования дела о соляных промыслах Пыскорского Спасо-Преображенского монастыря (в Соликамском у. Пермской губ.) монастырские власти показали, что В. неоднократно вымогал у них крупные суммы денег, настоятеля мон-ря архим. Павла сажал под караул, казначея иером. Гавриила приказывал наказывать плетью. Сенат настаивал на суде над В., но, помилованный имп. Елизаветой, он был определен на 3 года жительства в Александроневскую лавру.

28 февр. 1748 г. В. был назначен на Великоустюжскую и Тотемскую кафедру. Прибыв в епархию 28 мая того же года, развернул широкую строительную деятельность. 17 июля 1748 г. он освятил верхний храм ц. во имя св. мц. Параскевы Пятницы в Вел. Устюге, в 1753 г.— престол

в юж. приделе верхнего храма в честь Собора арх. Гавриила в *архангельском во имя арх. Михаила* монастыре, 14 июля 1755 г.— новопостроенную ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери близ Устюга. В 1754 г. на отливку 1054-пудового колокола для устюжского Успенского собора пожертвовал 2000 р. келейных денег и столько же казенных архиерейского дома, отлитый колокол получил имя Варлаам. В 1749 г. на р. Стриге был сооружен загородный архиерейский дом с огромным комплексом хозяйственных построек. На строительные работы В. в качестве наказания назначал духовных лиц, в частности, пруды в загородной архиерейской резиденции, своими излучинами составлявшие вензель преосвященного «ЕВ», были выкопаны руками провинившегося духовенства. Для повышения уровня грамотности среди духовенства В. издал указ о неременном знании клириками наизусть «Букваря» архиеп. Феофана (Прокоповича) и «Сокращенного катехизиса» под страхом штрафа и отрешения от места (указ основан на «Духовном регламенте»). За время управления В. епархией на ее территории имели место 3 самосожжения старообрядцев: в 1748 (53 чел.), 1753 (170 чел.) и 1757 гг.

26 апр. 1751 г. В. просил об увольнении на покой в киевский *Выдубицкий* мон-рь, ссылаясь на «неимение мирного жития» и скорбь от «бессовестных недоброхотов и ябедников», доносивших на него в Синод; 27 февр. 1752 г. вторично просил об увольнении из-за болезни. В 1754 г. по доносу архим. устюжского Архангельского мон-ря Богослапа началось следствие о злоупотреблениях В. Он обвинялся в разорении монастырей и приходских церквей, вымогательстве денег у духовенства, исправлении приходно-расходных монастырских книг, использовании священно- и церковнослужителей на строительных работах, жестоком обращении с духовенством и рабочими. 1 июля 1756 г. деятельность следственной комиссии Синода, к-рую возглавляли архим. *Антониево-Сийского мон-ря* Леонтий и подполковник И. Дятлов, завершилась практически безрезультатно. 22 нояб. 1759 г. по причине болезни В. Синод велел совершать священнические и дьяконские хиротонии ставленников Устюж-

ской епархии Вологодскому и Вятскому епископам. В. погребен в Успенском соборе Вел. Устюга. Согласно его завещанию, в храмы, монастыри, частным лицам и нищим убогим роздано свыше 3200 р.

Отличался деспотическим характером, имел склонность к роскоши, часто устраивал пиршества. По выражению Н. С. *Лескова*, «мог бы постоять за дело веры, но, к сожалению, не оно его занимало» (Святительские тени // ИВ. 1881. Июнь. С. 424).

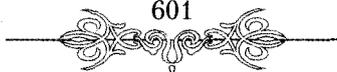
Соч.: Слово на новый 1743 г. М., 1744; Надгробное слово при погребении П. К. Хлебникова. СПб., 1744; Указ Варлаама (Скамницкого) духовной консистории об определении казначея архиерейского дома и 2 прошения 1743 и 1746 гг. на его имя // Тр. Вятской учен. арх. комис. 1905 г. Вятка, 1905. Вып. 3. Арх.: РГИА. Ф. 796. Инв. оп. № 18, 42, 90, 201.

Ист.: ОДДС. Т. 11. 1903. № 59; Т. 12. 1902. № 232; Т. 14. 1910. № 192, 347, 440; Т. 15. 1907. № 10, 161, 322, 347, 425; Т. 16. 1906. № 24, 33, 114, 120, 129, 130, 135, 141, 234, 246, 255, 321; Т. 19. 1913. № 32, 36, 67, 72; Т. 20. 1908. № 55, 208, 279, 303; Т. 21. 1913. № 1, 169, 328, 615, 622, 628, 659, 702; Т. 22. 1914. № 31, 233, 272, 505, 535, 584, 805, 809, 855, 868, 904, 1168. Прил. III; Т. 23. 1911. № 26, 76, 135, 151, 331, 378; Т. 26. 1907. № 134, 180, 185, 356; Т. 27. № 170; Т. 28. 1916. № 18, 50, 78; Т. 29. 1913. № 68; Т. 31. 1909. № 41, 118, 152, 253, 265, 277; Т. 32. 1915. № 13, 58; Т. 34. 1912. № 115, 161, 350, 408, 413, 424; Т. 39. 1910. № 13, 17, 24, 104, 116, 154.

Лит.: Платон (Любарский). Иерархии. С. 55; Ардашев В. Летопись 700-летнего существования г. Устюга Великого // Вологодские ГВ. 1857. № 48. С. 352; Суворов Н. Об иерархах бывшей Великоустюжской епархии // Вологодские ЕВ. Приб. 1869. № 14. С. 600–603; Иконников В. С. Арсений (Мацевич) // РС. 1879. Апр. С. 752; Лесков Н. С. Святительские тени // ИВ. 1881. Май. С. 60–61, 66; Июнь. С. 424; Суворов Н. Дела давно минувших дней // Вологодские ЕВ. Приб. 1886. № 23. С. 355–363; Титов А. А. Летопись Великоустюжская по Брагинскому списку. М., 1903. С. 14–15; Рудаков В. Рецензия на издание указа Варлаама (Скамницкого) // ИВ. 1906. Янв. С. 325; Потоцкий П., прот. Заботы рус. пастырей церкви о развитии просвещения и проповедничества среди белого духовенства в эпоху имп. Екатерины II // ПС. 1909. Июль—Авг. С. 211.

А. И. Алексеев

ВАРЛААМ (Успенский Василий Иоаннович; 1801, с. Ухолово Рязанского у. Рязанской губ.— 31.03.1876, белгородский Троицкий мон-рь), архиеп. Тобольский и Сибирский. Род. в семье свящ. Иоанна Семёнова, вполс. протоиерея, служившего в г. Сапожок Рязанской губ. Обучался в Рязанской ДС, с 1824 г.— в МДА. 6 нояб. 1827 г. пострижен в монашество, 11 дек. рукоположен во иеродиакона, 28 июля следующего





года — во иеромонаха. В 1828 г., после окончания курса со степенью магистра, определен в *Вифанскую ДС* учителем церковной истории и греческого языка, затем инспектором. В 1831 г. причислен к соборным иеромонахам *Донской иконы Божией Матери* московского муж. мон-ря, ревизовал духовные уч-ща. 1 сент. 1832 г. переведен в Тульскую ДС профессором богословских наук и инспектором, 17 янв. следующего года назначен ректором ДС с возведением 12 февр. в сан архимандрита и назначением настоятелем *белёвского в честь Преображения Господня* мон-ря. 10 марта 1834 г. переведен в Воронежскую епархию ректором ДС и настоятелем *Акатова во имя свт. Алексия* мон-ря, назначен первоприсутствующим членом консистории. С 4 мая 1837 г. ректор Курской ДС и настоятель белгородского Троицкого мон-ря; состоял членом консистории, благочинным мон-рей, цензором проповедей, ревизовал духовные уч-ща. По поручению Синода составил «Классическое руководство по догматическому богословию», к-рое не было принято из-за большого объема и неясности изложения. С 1 янв. 1842 г. находился на чреде священнослужения в С.-Петербурге, в марте того же года назначен корректором издаваемых Синодом канонических правил на слав. и рус. языках, с апр. состоял членом Комиссии по переводу Библии на рус. язык, участвовал в комитете по рассмотрению дела проф. СПбДА прот. Герасима *Павского* (перевод ВЗ на рус. язык и издание ее студентами в литографированном виде). В отличие от большинства признал Павского виновным. В нояб.—дек. 1842 г. ревизовал Нижегородскую ДС, воспитанники к-рой обвинялись в поджогах и распространении подметных писем. В результате тщательной проверки, проведенной В., обвинения были сняты.

16 янв. 1843 г. назначен и 31 янв. хиротонисан во епископа Чигиринского, вик. Киевской епархии; по поручению Синода занимался ревизиями: сначала Кишинёвской ДС, а с 25 окт. 1844 г. Пензенской духовной консистории. 30 июня 1845 г. перемещен на самостоятельную кафедру в Архангельск, куда прибыл 25 авг. Стараниями В. в 1848 г. было открыто уездное ДУ в Шенкурске, начато дело об основании уч-ща для



Варлаам (Успенский), архиеп. Тобольский.
Портрет. XIX в.

девиц духовного звания, открытого уже после отъезда В., устроен физический кабинет в ДС. В целях усиления миссионерской работы среди старообрядцев и язычников ходатайствовал об учреждении викариата, просьба не была удовлетворена. По поручению Синода в 1851 г. организовал комитет по историко-статистическому описанию приходов Архангельской епархии, отдельные материалы, собранные комитетом, печатались в «Архангельских ГВ». В 1851 г. по ходатайству В. был возобновлен упраздненный в 1764 г. *Кожеезерский в честь Богоявления Господня муж. мон-рь*, благоустроен архиерейский дом. Архиерей проявил самоотверженность во время холерной эпидемии 1848 г. и пожаров в Архангельске в 1847 и 1851 гг., истребивших почти весь город. После 9 лет пребывания на кафедре В. вынужден был с ней расстаться из-за столкновения с архангельским военным губернатором вице-адмиралом Р. П. Бойлем, англичанином по происхождению, в действиях которого епископ усмотрел покровительство англ. флоту, вошедшему в Белое м. и грабившему мон-ри и храмы на островах. В донесении военному министру Бойль обвинил В. в том, что своими проповедями и действиями он внушает населению недоверие к властям. Присланный для расследования Олонекский архиеп. *Аркадий (Фёдоров)* занял сторону Бойля.

В сент. 1854 г. В. был вызван в С.-Петербург, где доложил имп. *Николаю I* о своем деле и был им оправдан. В том же году 4 дек. был переведен

в Пензу, 22 апр. 1860 г. возведен в сан архиепископа. В качестве чрезвычайной меры по борьбе с расколом предлагал созвать Поместный Собор, план к-рого был им изложен в отчете Синоду за 1861 г. При В. был построен новый корпус для консистории, приведен в порядок ее архив, в 1,5 раза увеличен капитал на попечительство о бедном духовенстве, произведен капитальный ремонт здания ДС, отремонтирован кафедральный собор. С пребыванием В. в Пензе связан факт биографии В. О. *Ключевского*. Будучи одним из лучших учеников Пензенской ДС и кандидатом в академию, буд. историк неожиданно для всех в дек. 1860 г. подал заявление об увольнении. Поскольку Ключевский был на казенном содержании, начальство ДС воспротивилось, но В. решил дело в пользу просителя.

7 окт. 1862 г. В. назначили архиеп. Тобольским и Сибирским; ввиду преклонного возраста просил оставить его в Пензе, но просьба была отклонена, и он прибыл в Тобольск 12 дек. Большое внимание уделял духовно-учебному делу и повышению образовательного уровня духовенства. В 1866 г. им было открыто жен. епархиальное уч-ще при *Междугорском во имя св. Иоанна Предтечи* мон-ре. В дек. 1870 г. было учреждено для Тобольской епархии *Берёзовское* викариатство. 12 апр. 1872 г. В. по старости был уволен на покой с настоятельством в Троицком белгородском мон-ре. Погребен в монастырской соборной церкви близ пещеры, где находились мощи свт. *Иоасафа (Горленко)*, еп. Белгородского, о прославлении к-рого В. возбуждал в Синоде дело.

С ранних лет В. отличался любовью к астрономии, собирал специальные книги и приборы для наблюдений, написал неск. сочинений, посвященных различным календарным системам и проблемам расчета пасхалии (не опубл.): «Взгляд на Великий индиктион» (1857), «Взгляд на календарь юлианский, григорианский и вернейший их египетский» (1858), «Исследование. О поверхности всего пасхального круга, XIV Великим Индиктионом допускаемого; о несходстве этого Индиктиона с церковным лунником и о неправильной придаче к эре христианской 8-ми лет, вопреки самых древних и коренных указаний церковной истории» (1865), «Решение



спора, продолжавшегося более 16 столетий между апостольскими церквями, Восточную и Западную, о времени празднования Пасхи» (1865). Первые 2 труда получили отрицательные отзывы Московского митр. св. *Филарета (Дроздова)* и проф. МДА прот. *П. С. Делицына* и были отвергнуты Синодом; по-видимому, также не были приняты и 2 последующих труда (Пензенские ЕВ. 1911. № 18–22. Ч. неофиц.). Был прекрасным проповедником, нек-рые проповеди опубликованы в различных епархиальных и губ. ведомостях и отдельными изданиями.

В. был награжден орденами св. Анны 1-й степени (1849) и св. Анны 1-й степени, украшенным имп. короной (1858).

Соч.: Речь, произнесенная 7 окт. 1845 г. в Архангельском Свято-Троицком кафедральном соборе при вручении жезла новопроизведенному Ставропигиальным и Соловецким обители архим. Димитрию. Архангельск, 1845; Слово, произнесенное 26 авг. 1845 г. в Архангельском Свято-Троицком кафедральном соборе при вступлении на архангельскую паству. Архангельск, 1845.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 439. № 186. (Форм. список); ОР РНБ. Ф. 102. № 432. Л. 20–20 об. Лит.: Некролог архиеп. Варлаама (бывш. архиеп. Тобольского) // Курские ЕВ. 1876. № 7. С. 342–345; *Сулоцкий А., прот.* Тобольские и Томские архипастыри. Омск, 1881. С. 18–19; Архангельские иерархи с 1845 по 1871 г. // Архангельские ЕВ. 1899. № 1. С. 1–9; № 2. С. 4–46; *Тихов А.* Нижегородская ДС в 1840–1851 гг. // Нижегородские ЕВ. 1902. № 18. С. 614–626; № 19. С. 656–662; № 20. С. 684–697; *Артоболевский С. А.* Архиеп. Варлаам о церк. круге // РА. 1903. № 10. С. 291–314; *он же.* Вице-адмирал Бойль и преосв. Варлаам, еп. Архангельский: Эпизод из истории рус.-тур. войны, 1853–1856 гг. // РС. 1905. № 6. С. 671–680; *он же.* Варлаам, архиеп. Пензенский // Пензенские ЕВ. 1908, 1909, 1910, 1911 [почти во всех номерах]; Зап. прот. Певницкого // РС. 1905. Авг. С. 330–345; *Пивоваров Б., прот.* Прот. А. Сулоцкий: Его жизнь и труды по церк. истории Сибири // ЖМП. 1985. № 6. С. 13–14.

Т. А. Богданова

ВАРЛААМ (Чернявский Василий; 28.02.1819, с. Кобольчин Хотинского у. Бессарабской губ. — 21.05.1889, Минск), еп. Минский и Туровский. Род. в семье священника. Получил домашнее образование, 5 окт. 1835 г. был определен дьячком при кобольчинской ц. С 16 янв. 1838 г. послушник Гиржавского Вознесенского монастыря Оргеевского у. Бессарабской губ. В 1841 г. поступил в Кишинёвское ДУ, 1 сент. 1845 г. — в Кишинёвскую ДС. 4 апр. 1848 г. пострижен в монашество, 6 мая рукоположен во иеродиакона, 9 мая — во



Варлаам (Чернявский), еп. Минский. Фотография. 80-е гг. XIX в. (РГИА)

иеромонаха, являлся экономом архиерейского дома. 15 июня 1851 г. окончил ДС со званием студента. 14 нояб. того же года определен настоятелем *Фрумошского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* с возведением в сан игумена. В 1853–1855 г. обучался в СПбДА, окончил курс старшим кандидатом с правом получения степени магистра по выслуге 2 лет на духовно-училищной службе; в 1858 г., после защиты дис. «Об изменениях в чине литургий Иоанна Златоустаго, Василия Великого и Григория Двоеслова, указанных в Поморских ответах и Мече Духовном» (Кишинев, 1860) утвержден в степени магистра. В течение 20 лет последовательно прошел должности профессора церковной и библейской истории, литургики, общительного богословия, церковного права, греч. языка и инспектора Екатеринославской ДС, затем инспектора (с 1859) и ректора (с 1862) Кишинёвской ДС. С 15 апр. 1860 г. настоятель Фрумошского мон-ря, 6 дек. того же года возведен в сан архимандрита, 13 авг. 1862 г. определен настоятелем *Курковского Рождества Богородицы мон-ря*. Состоял цензором, благочинным, членом консистории и наблюдателем за сектантами, был первым редактором «Кишинёвских ЕВ».

В 1874 г. В. был вызван на чреду богослужений в С.-Петербург. 10 февр. 1875 г. назначен и 14 февр. хиротонисан во епископа Тотемского, вик. Вологодской епархии. 9 сент. 1876 г. назначен епископом Выборгским, 2-м викарием С.-Петербургской епархии, занимал должность вице-

президента столичного тюремного комитета. С 26 июля 1880 г. епископ Минский и Туровский. Уделял особое внимание открытию новых храмов, заботился об устройении духовных училищ. По инициативе В. с 1884 г. дважды в год стали совершаться крестные ходы от архиерейского дома до дер. Крупцы (в 6 верстах от Минска), где находилась чудотворная *Крупецкая икона Божией Матери* (крестные ходы совершались до 1917). С благословения В. в Минске была построена новая крестовая церковь в честь Покрова Богородицы (освящена в 1885). В приделе этой церкви в честь прп. Варлаама В. был погребен.

В. был награжден орденами св. Анны 2-й степени (1865), св. Анны 2-й степени с имп. короной (1868), св. Владимира 2-й степени (1870). Соч.: Речь, сказанная... при прощании его с наставниками и воспитанниками семинарии... 1874 г., янв. 26 дня. [Кишинёв, 1874]; Речь Синоду... при наречении во еп. Тотемского, вик. Вологодской епархии, 14 февр. 1875 г. СПб., 1875.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 439. № 187 (форм. список); ОР РНБ. Ф. 102. № 432. Л. 21–21 об. Лит.: Определение Святейшего Синода // Минские ЕВ. 1880. № 16. С. 404; Кишинёвские ЕВ. 1889. № 14; Преосв. Варлаам, еп. Минский: Некролог // Приб. ЦВед. 1889. № 22. С. 626–627; Преосв. Варлаам, еп. Минский и Туровский // Минские ЕВ. 1889. № 11. С. 283–288; *Шейкин Г. Н.* Двухсотлетие Минской епархии // Там же. 1993. Июнь. С. 15.

Т. А. Богданова, В. В. Яновская

ВАРЛААМ (Шишацкий Григорий Степанович; 12.03.1750, с. Красиловка Козелецкого у. Черниговской губ. — 18 (по др. источникам, 23). 07. 1820, Новгород-Северский), мон., лишенный сана бывш. архиеп. Могилёвский и Витебский. Род. в крестьянской семье. Образование получил в Переяславской ДС и КДА. По окончании академии определен учителем грамматики и риторики в Переяславскую ДС. В 1776 г. принял монашеский постриг, через год был рукоположен во иеромонаха и назначен префектом семинарии. В 1779 г. уволен по болезни, 2 года жил в переяславском Михайловском Ефремовом мон-ре (в Полтавской губ.). В 1780 г. в сане игумена управлял заштатным Мошногорским Вознесенским мон-рем (в Черкасском у. Киевской губ.), в 1781 г. — переяславским Михайловским, через 2 года был назначен настоятелем. С 1783 г. преподавал богословие в Переяславской ДС, в 1785 г. стал ее

ректором. В том же году в связи с упразднением Переяславской епархии и семинарии переведен ректором в Новгород-Северскую ДС и настоятелем Макошинского Николаевского мон-ря (в Сосницком у. Черниговской губ.) с присутствием в консистории.

После учреждения в Польше православной епископской кафедры, подчиненной Святейшему Синоду (27 июля 1785), В. указами Синода от 30 нояб. 1786 г. и 31 янв. 1787 г. был назначен «старшим виленских монастырей» и игуменом Виленского (см. *вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов*) и минского Петропавловского монастырей. В 1789 г., после ареста Переяславского и Бориспольского еп. *Виктора (Садковского)*, обвиненного польск. властями в нелояльности, В. отказался дать присягу «королю и Речи Посполитой» и, боясь преследования, бежал в Россию, в Могилёв, откуда 14 мая 1790 г. его вызвали в С.-Петербург. 22 авг. 1791 г. В. был возведен в сан архимандрита с назначением в *Вязицкий новгородский во имя свт. Николая Чудотворца* мон-рь, затем переведен в *Кириллов Белый Новоезерский* монастырь, с 1792 г. являлся префектом Новгородской ДС. 26 мая 1794 г. направлен Синодом к Минскому еп. Виктору (Садковскому) для помощи «ему в обращении тамошних униатов в Православие». 19 окт. 1794 г. В. назначили первенствующим членом Минской консистории с управлением Спасо-Преображенским монастырем в мест. Дятловичи Пинского у. Минской губ.

12 апр. 1795 г. В. был назначен и 3 июня в Киеве хиротонисан во епископа Житомирского, vicария Минской епархии; хиротонию возглавил Киевский митр. *Самуил (Миславский)*. В. поселился в г. Остроге, где 12 июля 1795 г. была учреждена и 14 мая следующего года открыта ДС, с 1798 г. при ней существовала особая школа для готовящихся к принятию священного сана, с 1799 г. – бурса. 16 окт. 1799 г. в связи с образованием Волинской и Житомирской епархий В. стал правящим епископом; в 1805 г. получил орден св. Анны 1-й степени.

20 дек. 1805 г. он был переведен в Могилёвскую епархию, 23 марта 1808 г. возведен в сан архиепископа. При В. в епархии были созданы неск. духовных уч-щ, архиерей за-

нимался вопросами упорядочения монастырской жизни. В начале Отечественной войны 1812 г. В. остался в Могилёве, к-рый был оккупирован корпусом маршала Даву. 13 июля оккупанты приказали архиепископу вместе с духовенством принести присягу новым властям. Обсудив ситуацию с членами консистории и секретарем, В. 14 июля в кафедральном соборе присягнул Наполеону; консистория предписала духовенству сделать то же самое, и присягнуло $\frac{2}{3}$ духовенства. После изгнания франц. войск из Российской империи имп. *Александр I* приказал Синоду освободить В. от управления епархией и провести расследование, в результате к-рого он был осужден и указом от 1 мая 1813 г. лишен сана архиепископа. Чин снятия сана совершил архиеп. *Михаил (Десницкий)* 29 июня (по др. сведениям, 12 июня) 1813 г. в кафедральном Спасском соборе Чернигова. В. был отправлен монахом в *новгород-северский в честь Преображения Господня* мон-рь, около к-рого впосл. был погребен.

Лит.: Могилёвские епископы: С кр. биогр. о каждом из них сведениями. Могилев-на-Днепре, 1887. С. 10; Могилёвская епархия: Ист.-стат. описание. Могилев, 1910. Т. 1. Вып. 2. Ч. 2. С. 47–82; История РЦ, Кн. 8. Ч. 1. С. 682, 714; Історія релігій в Україні. Львів, 2001. Кн. 1. С. 360–367.

Е. Н. Филатова

ВАРЛААМ [груз. ვარლამი] (Эристави) (8.08.1763, Ксанское эриставство – 18.12.1830, Москва), митр., экзарх Грузии (1811–1817). Из рода эриставов Ксанских, сын эристава Давида. Начальное образование получил дома. В 1784 г. окончил Тбилисскую ДС. Со времени учебы в семинарии ему покровительствовал Католикос-Патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони)* (1744–1755; 1764–1788), под рук. к-рого В. изучал духовную и светскую лит-ру и богословие. Молодой иеромонах (точная дата пострига неизвестна) пользовался большим авторитетом при дворе царя Картли-Кахети *Ираклия II* (1762–1798). После кончины Антония I Ираклий II собирався возвести В. в сан Католикоса-Патриарха, но по совету наследника престола, царевича Георгия (буд. и последний царя *Георгия XII* – 1798–1800), царь и церковный Собор поддержали кандидатуру молодого митр. Антония (Багратиони) (Католикос-Пат-

риарх *Антоний II*, 1788–1811), сына Ираклия II; В. занял Ахталинскую кафедру. В 1794 г. он отбыл в Россию и поселился в С.-Петербурге, в Александро-Невском монастыре. С 1801 г. В. был советником (или помощником) митр. С.-Петербургского *Амеросия (Подобедова)*. В марте того же года стал членом Синода РПЦ. В. изучил рус. язык, иврит, рус. лит-ру, возродил груз. типографию, к-рую основал груз. царь Арчил в 1705 г., издал более 20 книг, в т. ч. труды Католикоса-Патриарха Антония I и свою «Грамматику грузинского языка».

В 1808 г. В. отозвали в Грузию с поручением составить совместно с ген. А. П. Тормасовым (главнокомандующий в Грузии и на Кавказской линии) и груз. духовенством



Варлаам (Эристави), митр., экзарх Грузии. Портрет. 1-я четв. XIX в. (РГИА)

проект реорганизации Грузинской Церкви. В июле 1809 г. в письме на имя обер-прокурора Синода кн. А. Н. Голицына ген. Тормасов предложил создать в Грузии духовную дикастерию по образу существовавших в России (Акты 4. 140). Католикос-Патриарх Антоний II должен был учредить дикастерию и возглавить ее, предполагалось, что В. будет его заместителем. После отъезда Католикоса-Патриарха Антония II в Россию в нояб. 1811 г. В. был назначен временным управляющим груз. духовенством, и разработка проекта учреждения духовной дикастерии была поручена ему.

К нач. 1811 г. В. подготовил проект, согласно к-рому вместо существовавших 13 епархий учреждались только 2 – Мцхетско-Карталинская и Алавердско-Кахетинская. Возглавить дикастерию должен был управ-



ляющий груз. духовенством. Им должен был стать митр. Мцхетский и Карталинский, к-рому присваивалось звание члена Святейшего Синода РПЦ и экзарха Грузии.

21 июня 1811 г. проект В., согласованный с ген. Тормасовым, был представлен на утверждение имп. *Александру I* и утвержден последним 30 июня того же года. Т. о., была упразднена автокефалия Грузинской Церкви и учреждена духовная дикастерия, к-рую возглавил экзарх Грузии. Первым экзархом с возведением в сан митрополита стал В. За время управления Экзархатом В. восстановил и построил в Тифлисе (Тбилиси) Кашветский храм св. Георгия, храм Обретения Креста Господня, колокольню напротив Сионского кафедрального собора.

После упразднения Имеретинского царства (1811) было решено создать Грузино-Имеретинскую Святейшего Правительствующего Синода контору и упразднить дикастерию. Синодальная контора была учреждена указом императора от 30 авг. 1814 г., во главе был поставлен В. с титулом «Экзарх Грузии и Имеретии», к-рому было поручено провести реорганизацию в Западно-грузинской Церкви. В. столкнулся с сопротивлением духовенства и не смог справиться с задачей учреждения новых церковных структур в зап. области Грузии. Это стало причиной его отстранения от управления Экзархатом. В 1817 г. новым экзархом был назначен архиепископ Мцхетский, Тифлиссский и Карталинский Феофилакт (Русанов), при к-ром была проведена реорганизация церковного управления в Грузии. 14 мая 1817 г. В. был вызван в Синод, где находился до начала февр. 1825 г. (Краткий очерк. С. 19). С 20 февр. 1825 г. В. управлял *Даниловым московским мон-рем*. В России он возобновил свою типографско-издательскую деятельность. Погребен под соборным храмом Данилова мон-ря.

Ист.: Акты, собр. Кавказской археографической комиссией. Тифлис, 1870. Т. 4: 1890–1811. Лит.: *Кирион (Садзгелов), еп.* Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX ст. Тифлис, 1901; *გუგოშვილი ბ. კარტლის სინოდის მოღვაწენი / მწიგნობარი*. № 81. თბილისი, 1982.

Э. Бубулашвили

ВАРЛААМ (Ясинский; 1627–22.08.1707, Киев), митр. Киевский, Галицкий и всея Малыя России. По-

видимому, происходил из шляхетского рода. Начальное образование получил в *Киево-Могилянской* коллегии. В 1651 г., после разорения Киева войском литов. гетмана Я. Радзивилла, В. оставил коллегию, продолжил образование в европ. школах, возможно, курс риторики слушал в Эльбинге (совр. Эльблонг, Польша), философии — в Ольмюце (совр. Оломоуц, Чехия), затем обучался в Краковской католич. академии. В Киев вернулся между 1660 и 1665 гг., был пострижен в монашество в *Киево-Печерском* монастыре. Принимал участие в деятельности типографии мон-ря, вероятно, заведовал ею, а также «проходил учительские звания». Не позднее 13 нояб. 1665 г. был избран игуменом *киевского Братского в честь Богоявления Господня* мон-ря и ректором Киево-Могилянской коллегии, к-рую восстанавливал после разрушения ее в 1665 г. войсками П. Д. Дорошенко. Направлял воспитанников коллегии для продолжения образования в Зап. Европу. Желая укрепить положение коллегии, обращался с просьбами о поддержке к польск. и рус. правителям, пользовался покровительством Черниговского архиеп. *Лазаря (Барановича)*. В 1673 г. при набеге поляков на монастырское имение Новосёлки были убиты трое монахов киевского Братского монастыря. Братия поставила их гибель в вину В., к-рый был вынужден оставить игуменство и ректорство и занять должность проповедника в Киево-Печерском мон-ре. Предположительно с 1673 по 1677 г. являлся игуменом киевского Михайловского Златоверхого мон-ря. В 1680 г. по поручению киево-печерского архим. *Иннокентия (Гизеля)* вместе с иером. Паисием приезжал в Москву за милостыней для Киево-Печерского мон-ря. 8 июля 1680 г. назначен настоятелем Пустынно-Николаевского мон-ря в Киеве.

В 1683 г., после смерти архим. Иннокентия, гетман И. Самойлович обратился в Москву за разрешением на избрание архимандрита Киево-Печерского мон-ря, к-рый был ставропигиальным и подчинялся К-польскому Патриарху. Архимандритом избрали В. Несмотря на приглашение Патриарха *Иоакима* приехать для поставления в Москву, В. был возведен в сан архиеп. Лазарем (Барановичем). В. дважды обращался к Патриарху Иоакиму с просьбой

о получении подтверждающей грамоты на архимандритию, т. к. претензии на нее предъявлял Львовский еп. *Иосиф (Шумлянский)*, соответствующая грамота была получена В. в февр. 1684 г. Он занимал враждебную позицию в отношении гетмана Самойловича, протестовал против избрания на Киевскую митрополицию кафедру *Гедеона* (кн. *Святополка-Четвертинского*). После того как К-польский Патриарх *Дионисий IV* в согласии с др. Восточными Патриархами в 1687 г. утвердил переход Киевской митрополии в юрисдикцию Московского Патриарха, протест В. утратил смысл, и он начал стремиться к налаживанию хороших отношений с Московской Патриархией, используя ходатайства гетмана И. *Мазепы* и заручившись покровительством главы Посольского приказа кн. В. В. Голицына. 2 посольства, отправленные Киево-Печерским мон-рем в Москву, имели успех: в 1688 г. мон-рь получил статус ставропигиального — независимого от Киевского митрополита и подчиняющегося Московскому Патриарху.

Несмотря на попытки Патриарха Иоакима контролировать деятельность Киево-Печерской типографии, В. вопреки желанию Патриарха издал кн. «Венец Христов» (1688) и составленные свт. *Димитрием (Тупталом)* Четгы-Минеи за 1-ю четв. года (1689), к этому изданию В. написал предисловие (Л. 2–4). При В. в Киево-Печерском монастыре было установлено празднование Соборов преподобных отцов Ближних (в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня) и Дальних (28 авг.) пещер. Уже будучи митрополитом, в 1691 г., В. распорядился выкопать в Ближних пещерах 3-ю подземную церковь и освятить ее во имя прп. *Варлаама*, игум. печерского, туда были перенесены мощи этого святого. Свт. Димитрий (Туптало) называл В. «столпом обители», игум. *Стефан (Яворский)* — Геркулесом, принявшим почетное бремя после Атланта — Иннокентия (Гизеля). В марте 1689 г. В. и митр. Гедeon высказали мнение по вопросу о предложении Св. Даров, к-рое было принято в Малороссии, но в Русской Церкви считалось «латинским» (о пресуществлении Даров «Господними словами», т. е. после произнесения слов «Приимите, ядите», а не фразы





«призыванием и молитвою иерея», т. е. после призывания Св. Духа — *эпиклезы*, как учила греч. партия). После этого Патриарх Иоаким обратился к ним с посланием о том, придерживаются ли они мнения, общепринятого в правосл. Церкви. В ответ В. и митр. Гедеон заявили, что во всем согласны с правосл. т. зр. о времени преложения Св. Даров.

После смерти Патриарха Иоакима и митр. Гедеона, а также устранения гетмана Самойловича В. 1 июня 1690 г. был избран и 31 авг. Патриархом Адрианом хиротонисан в Успенском соборе Московского Кремля во митрополита Киевского, вернулся в Киев 14 нояб. 1690 г. Ко времени вступления В. на кафедру в состав Киевской митрополии входили Киевская, Луцкая, Львовская, Перемышльская, Мстиславо-Могилёвская епархии. Однако еще в 80-х гг. XVII в. стало очевидным стремление украино-белорусских епархий выйти из юрисдикции Киевского митрополита и подчиняться Московскому Патриарху. В 1688 г. по просьбе Черниговского архиеп. Лазаря (Барановича) в юрисдикцию Московского Патриарха перешла Черниговская епархия на том основании, что митрополиту могут подчиняться только епископы, а не архиепископы (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 5. С. 153–154). В 1689 г. Львовский еп. Иосиф (Шумлянский) обратился к Патриарху от имени Луцкого, Львовского, Перемышльского и Белгородского епископов с просьбой об учреждении Галицкой митрополии в юрисдикции Московского Патриарха (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 5. С. 149–152), Патриарх Иоаким отверг этот план. В правосл. епархиях, находившихся на территории Польши, польск. правительству, несмотря на условия договора с Россией, продолжало насаждать унию: в 90-х гг. XVII — нач. XVIII в. в унию перешли Львовская, Перемышльская и Луцкая епархии; на Правобережной Украине и в Белоруссии осталась одна правосл. епархия — Могилёвская, к-рая фактически не зависела от Киевского митрополита (В. безуспешно добивался подчинения ему Могилёвского епископа). Распад Киевской митрополии привел к тому, что В. остался единственным архиереем Киевской митрополии. С 1695 г. митрополит ходатайствовал о восстановлении Переяславской кафедры, глава которой стал бы его коадьютором (по-

мощником). Просьба была удовлетворена только после смерти Патриарха Адриана — в 1701 г. коадьютором Киевской митрополии был назначен *Захария (Корнилович)* с титулом «епископ Переяславский».

В. получил поддержку Патриарха Адриана в конфликте с Черниговским архиеп. Лазарем (Барановичем) из-за Глуховской, Борзенской и Конотопской протопопий (благочиний), к-рые Патриарх утвердил за митрополитом. К Софийскому митрополичьему дому был приписан *Выдубицкий Всеволож во имя арх. Михаила монастырь*; в 1703 г. В. подчинил своей власти *Межигорский в честь Преображения Господня монастырь*, получивший в 1687 г. от Патриарха Иоакима ставропигию. В. заботился об украшении мон-рей и церквей и об увеличении их числа. Запущенный доминиканский Николаевский мон-рь он обратил в православный, переименовав его в Петропавловский, устроил при монастырской церкви придел Алексия, Человека Божия, в память о царе *Алексее Михайловиче*. Попечением В. было обновлено убранство киевского Софийского собора, он устроил при нем б-ку и упорядочил архив, в к-рый собрал копии с древних актов.

На митрополичьей кафедре В. продолжал уделять большое внимание просветительской деятельности. В 1691 г. в Киеве состоялся Собор духовенства всей епархии, на котором были оглашены «Заповеди» В., усилившие контроль протопопов над духовенством епархии (в числе прочего в обязанность им вменялось экзаменовать священников на предмет знания ими книги *Иоанникия (Галатовского)* «Мир с Богом человеку» и следить за тем, чтобы священники отдавали своих детей на обучение в Киево-Могилянскую коллегию). Коллегия была предметом особых забот В., к-рый приглашал для нее учителей, добивался получения средств и привилегий, в т. ч. независимости ее корпорации от светских властей. Для коллегии при В. был построен каменный корпус с аудиториями, вмещавшими до 1 тыс. слушателей. В 1701 г. благодаря стараниям В. коллегия получила от Петра I права академии. В. погребен в Успенском соборе Киево-Печерской лавры.

Перу В. принадлежит ряд сочинений: стихотворное предисловие к

книге Иоанникия (Галатовского) «Мессии правдивому» (К., 1669. Л. 9 об.), стихотворные эпитафии Киевскому митр. *Иосифу (Нелюбовичу-Тукальскому)* (Рукописная заметка о Киев. митр. Иосифе Нелюбович-Тукальском (из архива Киево-Выдубицкого мон-ря) // Киев. Ев. 1878. № 13. Отд. 2. С. 396–398) и «всечестному отцу Михайлу Лещайскому, архимандриту Новгородка-Северского» (*Величко*. С. 543), вирши «Николае, победе тезоименитый», посланные В. царю Феодору Алексеевичу (*О. Л. [Орест Левичский]*). Письмо и стихи Варлаама Ясинского // Киев. старина. 1890. Т. 28. № 3. С. 537–539) и «О полунощницы и утрени» (*Перетц В. Н.* Украинская антология 1670–1680-х годов // *он же*. Исслед. и мат-лы по истории старинной укр. лит-ры XVI–XVIII вв. Л., 1929 (СБОРЯС: Т. 1. Вып. 3). С. 91–92; *Величковский*. С. 104), кн. «Три венца молитвенные» (К., 1688), полемическое соч. на польск. языке «Prawdziwa wiara stara Cerkwie świętey» (неопubl.), посвященное разбору католических учений *Filioque* и о главенстве Римских пап. Н. И. Петров считал В. автором неск. проповедей и 4 статей на польск. языке в сб. Киево-Софийского собора (№ 448. Л. 73–76). П. П. *Пекарский* и В. Н. *Перетц* усваивали В. авторство сб. силлабических вирш «Венец молитв седмичных дванадесят звездный» (К., 1694; 1702² — *Пекарский П. П.* Наука и лит-ра в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 2. С. 58). Помимо вышеуказанных трудов В. приписывают (впрочем, небесспорно) еще ряд сочинений, а также обширную переписку. Митр. *Евгений (Болховитинов)* указывал, что в Патриаршей б-ке хранилась написанная В. кн. «Икона, или Изображение дел Московского Патриаршего Престола».

Еще при жизни В. его преданный ученик Стефан (Яворский) написал в его честь 3 панегирика на лат. и польск. языках: «Hercules post Atlantem infracto virtutum robore honorarium pondus sustinens» (Чернигов, 1684), «Arctos et antarctos caeli rosiaxi» (К., 1690), «Pelnia więzycy w klegnocie święcego z trzech luminarzow Barlaamov» (К., 1691) (*Запаско Я., Исаевич Я.* Пам'ятки книжового мистецтва: Кат. стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981. Кн. 1.: (1574–1700). № 620, 663, 671). Стефан сочинил эпитафию В. (*Еремин И. П.*





К вопросу о стихотворениях Феодана Прокоповича // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 506–510).

Соч.: *Соболевский А. И.* Неизданное произведение Варлаама Ясинского // ЧИОНЛ. 1900. Кн. 14. Вып. 1. Отд. 3. С. 26–28; Письмо митр. Киев. Варлаама Ясинского к Петру I о Переяславском епископстве // Киев. старина. 1904. Т. 85. № 5. С. 53–55; *Перетц В. Н.* Новые труды по источниковедению древнерус. лит.-ры: Крит.-библиогр. обзор. I–VIII. К., 1905. С. 31; *он же.* Отчет об экскурсии семинария рус. филологии в С.-Петербурге. 23 февр. – 3 марта 1913 г. К., 1913. С. 29–31; *он же.* Исслед. и мат.-лы по истории старинной укр. лит.-ры XVI–XVIII вв. М.; Л., 1962; *Титов Ф.* Материалы для истории книжной справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всеобщая предмов до українських стародруків. К., 1924. С. 445–450.

Ист.: ОДДС. Т. 1. 1868; Памятники, издаваемые Комиссиею для разбора древних актов. К., 1846. Т. 2. С. 325; *Величко С.* Летопись событий в Юго-Зап. России в XVII в. 1720. К., 1855. Т. 3. С. 227–233, 285–286, 348–352; Письма Лазаря (Барановича). Чернигов, 1865. С. 18–24, 28–29, 37, 54–55, 73–74, 92–94, 108–109, 117–118, 181–182, 189–190, 224–225, 248; Киев. собор 1691 г. // Киев. Ев. 1865. № 8. Отд. 2. С. 313–329; АрхЮЗР. 1871. Ч. 1. Т. 4. С. 82–84; К., 1873. Ч. 1. Т. 5. С. 89–92, 148–159, 162–165, 214–216, 217–226, 276–290, 302–309, 317–319, 338–342, 367–391, 411–417; АЮЗР. 1873. Т. 7. С. 68–83; 1877. Т. 9. С. 256–258; *Востоков А.* Акт избрания Варлаама Ясинского архим. Киево-Печерского мон-ря // Киев. старина. 1887. Т. 18. № 6/7. С. 573–576; Памятники, издаваемые Киев. комис. для разбора древних актов. К., 1898. Т. 1. С. 466–468; *Величковский И.* Твори / Изд. В. П. Колосовой, В. И. Крעותня. К., 1972. С. 150–155.

Лит.: *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем, академиею. К., 1856. Ч. 1. С. 211–228, 245–262, 289–290; Ч. 2. С. 6, 495–496; *Петров Н. И.* Новооткрытый киев. проповедник 2-й пол. XVII в. // ТКДА. 1892. № 5. С. 93–123; *он же.* Киев. академия во 2-й пол. XVII в. К., 1895. С. 24–37; *он же.* Описание рукописных собраний, находящихся в Киеве. М., 1904. Вып. 3: Б-ка Киево-Софийского собора; Из прошлого Киев. епархии: Варлаам Ясинский, митр. Киевский и Галицкий и Малая Россия (1690–1707) // Киев. Ев. 1905. Ч. неофиц. № 12–50; *Малеванский Ф.* Киев. митр. Варлаам Ясинский, 1690–1707 // Киев. Ев. 1897. № 18. С. 818–829; *Голубев С. Т.* Киев. академия в кон. XVII и нач. XVIII ст. // ТКДА. 1901. № 11. С. 306–407; 1904. № 11. Прил. С. 387–390; *Харламович К. В.* Малороссийское влияние на великорус. церк. жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. 241–249, 373–374, 407–410, 446, 497; *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры: Ист. очерк (1606–1616–1916). К., 1916. Т. 1. С. 312, 371–385, 396, 400–401; *Панченко А. М.* Рус. стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С. 157–158; *Поньрко Н. В.* Варлаам Ясинский // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. (XVII в.) С. 157–162; *Крижанівський О. П., Плохий С. М.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994. Кн. 3. С. 101–104; История РЦ. Кн. 7. С. 536–543; *Кабанець.* Історія печерської канонізації. С. 49.

А. И. Алексеев

ВАРЛААМ I (Петров-Лавровский Василий Петрович; ок. 1729, Москва — 27.12.1802, Тобольск), свт.

(пам. 10 июня — в Соборе Сибирских святых), архиеп. Тобольский и Сибирский. Из семьи Петра Шапошникова, служившего иподиаконом, в посл. священником в московской ц. во имя Космы и Дамиана; старший брат Новгородского и С.-Петербургского митр. *Гавриила (Петрова)*. Из-за болезни ног В. оставил обучение и занялся иконописью, затем поступил послушником в *Александрово-Невскую* лавру, принял постриг и вскоре был рукоположен во иеродиакона, затем во иеромонаха. В 1764 г. Псковский еп. *Иннокентий (Нечаев)* пригласил В. на должность игумена псковского *Елеазарова* монастыря. В 1768 г. в сане архимандрита В. настоятельствовавал в *Новоторжском Борисоглебском мон-ре*.



Свт. Варлаам I (Петров-Лавровский), архиеп. Тобольский. Портрет. Нач. XIX в.

5 окт. 1768 г. В. был хиротонисан во епископа Тобольского и Сибирского, став преемником Тобольского митр. *Павла (Конюсевича)*; прибыл в Тобольск 8 марта следующего года. С назначением В. «кончилась в Тобольске митрополия, существовавшая ровно сто лет» (*Сулоцкий*. С. 10), при этом за Тобольским преемственным было оставлено право ношения митры с крестом наверху и голубой, с источниками, митропольей мантии. В. отличался неутомимой деятельностью по распространению духовного просвещения в Сибири, особенно заботился о Тобольской ДС. В 1770 г. семинария была переведена из архиерейского дома в тобольский Знаменский монастырь, значительно расширился курс преподаваемых наук (введено преподавание греч. и татар. языков, математики, физики, высшего крас-

норечия, географии, медицины), семинария получила хорошее по тому времени материальное обеспечение. 23 марта 1780 г. совместными усилиями В. и Иркутского еп. Михаила (Миткевича) была учреждена Иркутская ДС. При 2 сибир. семинариях были собраны богатые для своего времени б-ки, в к-рых помимо книг на рус. и иностранных языках хранились уникальные рукописи.

Много внимания В. уделял миссионерской деятельности. В 1769 г. он отправил в Пекин миссию и при ней 3 воспитанников Тобольской ДС для изучения кит. языка (см. *Пекинская духовная миссия*). В 1788–1789 гг. по благословию В. игум. *Мисаил* предпринял большое миссионерское путешествие в Туруханский край для восстановления Православия у остяков. В 1794 г. В. оказал помощь в снаряжении миссии из 10 инок под начальством валаамского иером. *Иоасафа (Болотова)*, отправившейся на Американский континент. Тобольскому епископу пришлось затратить много усилий для противодействия распространявшемуся в Сибири *старобрядчеству*. За годы управления В. Тобольской епархией *самосожжения* старообрядцев случались крайне редко.

Большое внимание В. уделял иконописанию. Строго наблюдал за качеством привозимых в его епархию икон, обращался в Синод с прошением «запретить писать и вывозить в Сибирь иконы без освидетельствования их местными архиереями». Поскольку большинство икон поступало из Суздальской епархии, Синод направил указ Суздальскому еп. Тихону (Якубовскому) о строгом контроле над местными иконописцами. В Тобольске В. допускал ко св. делу писания икон только после получения иконописцем специального аттестата, для этого необходимо было представить работы самому архиерею. В 1800 г. в Тобольской ДС им был открыт класс рисования. В. сам писал иконы и картины (ЦХАФ АК. Ист. очерк. Л. 84 об.); Н. А. Абрамов видел икону Божией Матери, написанную В., этой иконой архиерей благословил турунского воеводу Панаева (*Абрамов*. С. 6).

При В. в Сибири значительно расширилось храмоздательство. Каменные церкви были построены в Тюмени, Ишиме, Кургане, Томске, Кузнецке, Барнауле, Енисейске, Канске и др. городах. По ходатайству В.





в 1783 г. был учрежден *Абалакский в честь иконы Божией Матери «Знамение»* мон-рь. Его первым настоятелем стал игум. Маргарит, под его рук. были построены тобольский архиерейский дом и колокольня Софийско-Успенского собора в Тобольском кремле. При В. собор был отремонтирован и 20 июля 1787 г. освящен.

В годы управления В. Сибирской епархией на жителей Тобольска неск. раз обрушивались стихийные бедствия, наиболее разрушительными были наводнение в 1784 г. и пожар в 1788 г.; архиастырь много трудов положил для того, чтобы утвердить в горожанах надежду на милость Божию, помогал пострадавшим деньгами. Современники называли В. «мужем евангельской кротости и праведной жизни» (*Абрамов*. С. 7). Он подолгу молился, был строгим постником, спал на голых досках и любил уединение, для молитвы иногда удалялся в *Междугорский Иоанновский* муж. мон-рь. Сохранились свидетельства о том, что Господь сподобил В. даров прозорливости и утешения находящихся в скорбях. 6 нояб. 1792 г. В. был возведен в сан архиепископа. Награжден орденами св. Анны 1-й степени и св. Александра Невского (1801). По завещанию погребен в Златоустовском приделе тобольского кафедрального собора, рядом со свт. *Иоанном (Максимовичем)*.

Канонизация В. состоялась в 1984 г., когда по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)* было установлено празднование Собору святых, в земле Сибирской просиявших.

Арх.: ЦХАФ АК. Ф. 164 (Алтайская духовная миссия). Оп. 1. № 166 [Ист. очерк организации и деятельности епарх. учреждений в Сибири с 1620 по 1853 г. Ркп.].

Лит.: *Абрамов Н. А.* Варлаам I (Петров), архиеп. Тобольский и Сибирский. 1768–1802 // *Странник*. 1863. Окт. С. 5–22; *Сулоцкий А., прот.* Тобольские и Томские архиастыри. Омск, 1880. С. 10–11; *Путинцев М., прот.* Сказания о некоторых Сибирских подвижниках благочестия. М., 1900; *Поселянин Е.* Архиеп. Тобольский Варлаам // *он же.* Рус. Церковь и рус. подвижники 18 в. СПб., 1905, 1993 г. С. 167–170; ЖПодв. Дек. Ч. 2. С. 312–316; *Пивоваров Б. И., протодиак.* Архиеп. Тобольский и Сибирский Варлаам I (Петров) // *ЖМП*. 1978. № 1. С. 74–78; *Нестор (Анисимов), митр.* Православие в Сибири // *Свет Христов просвещает всех!*: Сб. Новосиб., 2000. С. 493–496.

Прот. Борис Пивоваров

ВАРЛААМ II († 21.10.1564?, Коломна), еп. Коломенский и Каширский. В нояб. 1562 г., отправляясь в поход, в результате которого был покорен Полоцк, царь *Иоанн IV Грозный* взял с собой духовенство во главе с Коломенским еп. В. Войско сопровождала Донская икона Божией Матери, 14 янв. 1563 г. в Вел. Луках был совершен молебен у чудотворного образа, после чего царь «повеле Варламу, епископу Коломенскому, с архимандриты и игумены и со всем освященным собором идти со кресты из города проводить непобедимую Воеводу чудотворный образ Пречистые в путное шествие». Когда войско прибыло под Полоцк, В. отслужил молебен, во время входа победителей в город шел впереди с духовенством «с пречюдным образом Пречистые Богородицы Донским, и с иными образы чудотворными, и с честными кресты», затем возглавил молебен в полоцком Софийском соборе. Возможно, В. присутствовал на Соборе, созванном царем сразу после возвращения из похода и избравшем Полоцкого епископа. Участвовал в отпевании почившего 31 дек. 1563 г. митр. св. *Макария*. В нач. февр. 1564 г. в числе др. архиереев В. подписал «утверженную грамоту о белом клобуке митрополиче». Через 2 года летопись называет его среди участников интронизации митр. сщмч. *Филитта II (Кольчева)*. Дата смерти В. приведена у П. М. *Строева* и может быть принята, т. к. преемник В. Иосиф был поставлен на Коломенскую кафедру 18 марта 1565 г. В. был погребен в соборе Коломны.

Поскольку на Коломенскую кафедру иерархи поставлялись обычно из настоятелей московских или подмосковных мон-рей, возможно отождествление В. с настоятелем *московского Богоявленского мон-ря* игум. Варлаамом (1552–1558).

Ист.: АИ. Т. 1. С. 531–535; ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13. Ч. 2. С. 347–348, 350, 353, 359, 374, 378–380, 403.

Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 1031; *Алексеев А. И.* Роспись главам древнейшего синодика московского Богоявленского монастыря // *Опыты по источниковедению. Древнерус. книжность*. СПб., 2001. Вып. 4. С. 7–33.

Архим. Макарий (Веретенников)

ВАРЛААМ II († 9.07.1652, Москва), митр. Ростовский и Ярославский. В Синодике ростовского Успенского собора (XVII в.) приведен

род В., названы 33 имени, большинство из них — иноки и схимонахи, указаны имена родителей В.: иером. Карп и инокиня Евфимия. На Ростовскую кафедру В. был хиротонисан в 1619 г. из архимандритов уличского Николо-Улейминского монастыря. В. приложил много усилий для восстановления разрушенного в *Смутное время* кафедрального Успенского собора. Митрополит сделал богатые вклады в собор по своим родителям и брату, схим. Иоасафу (в миру Иоанну): 3 серебряных кадила (1629, 1632, 1635), 2 водосвятные чаши (1633, 1641), плащаницу, фелонь, 2 епитрахили, ткани на облачения — изделия высокого художественного уровня, выполненные в Москве (хранятся в Ростовском музее). Вскоре после привоза в Москву списка с афонской Иверской иконы Божией Матери по благословению В. для ростовского собора 1 февр. 1649 г. был сделан список с новой московской святыни (Ростовский музей. Инв. № И-558). В 1632 г. по повелению царя Михаила Феодоровича в Ростове была построена земляная крепость, которую освятил митрополит. В 1645 г. по благословению В. была написана икона Нерукотворного образа Спасителя с избранными святыми, поставленная над въездными Петровскими воротами крепости (Ростовский музей. Инв. № И-861). В Ярославле в 1644 г. В. освятил новопостроенный Успенский собор. В 1650 г. в присутствии царя Алексея Михайловича и царской семьи В. участвовал в переносе мощей блгв. кнг. *Анны Кашинской* в каменный Воскресенский собор Кашина. В 1652 г. В. переносил из Старицы мощи Патриарха Иова; в Житии прп. *Дионисия (Зобниновского)*, составленном *Симоном (Азарьиным)*, помещен рассказ иерарха о явлении ему в Старице прп. Дионисия. В. упоминается в достаточно поздних сказаниях, посвященных событиям ярославской истории. Сказание о чудотворной Владимирской иконе Богоматери в Нерехте (XVIII в.) повествует о том, что в 1635 г. в Ярославле была написана Владимирская икона, к-рая должна была быть отправлена в Нерехту, однако ярославцы не хотели отпускать чудотворный образ из города, и В. даже распорядился поместить его в Успенском соборе; лишь после получения грамоты с соответствующим



повелением от Патриарха *Иоасафа II* митрополит разрешил отправить икону в Нерехту. В рукописи XIX в. рассказывается об участии митрополита в обретении чудотворного Нерукотворного образа Спасителя во время эпидемии в городе (*Казан*. С. 155–156).

В 1634 г., после преставления Патриарха Филарета, В. был одним из 3 кандидатов на Патриарший престол. Ростовский митрополит присутствовал на Московских Соборах 1620, 1634, 1640 и 1651 г. В 1640 г. принимал участие в отпевании Патриарха Иоасафа, в 1642 г. — в избрании Патриарха Иосифа; 28 сент. 1645 г. присутствовал при коронации царя Алексея Михайловича, в 1649 г. участвовал в хиротонии Никона в Новгородском митрополита, в 1652 г. — в отпевании Патриарха Иосифа. В. скончался в Москве во время крестного хода, встречавшего митр. Никона, к-рый перевез из Соловецкого мон-ря мощи свт. Филиппа; на месте его кончины была поставлена часовня «Крест». Тело В. перенесли на подворье Ростовских митрополитов в Дорогомилове, затем в Ростов и похоронили в Успенском соборе, у юж. стены (захоронение в XX в. не вскрывалось).

Исследователи считают В. автором «Послания против латинской ереси и о крещении латин» (не сохр.). Известны грамоты, данные В. царем Алексеем Михайловичем и Патриархом Иосифом в июле 1649 и марте 1651 г. о назначении архимандритов в Кириллов Белозерский мон-рь (ИРИ. Ч. 4. С. 481–489). Изображения В. неизвестны. В описи ростовского архиерейского дома 1691 г. приведен перечень принадлежавших В. облачений.

Арх.: Архив Ростовского музея. Р-225 [Синодик ростовского Успенского собора. Л. 100, 100 об., 104–106]; Р-1083. [Опись ростовского архиерейского дома 1691 г. Л. 89–90].

Лит.: *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 340; Летописец о Ростовских архиереях / С примеч. А. А. Титова. СПб., 1890. С. 21; *Титов* А. А. Ростовская иерархия: Мат-лы для истории Русской Церкви. М., 1890. С. 70–71; *Кривоносова* В. К., *Уткина* В. М. Митр. Варлаам и его вклады в Успенский собор // История и культура Ростовской земли: Тез. докл. науч. конф. Ростов, 1991. С. 26–30; *Казан* М. Д. Варлаам II // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 154–156; История РЦ. Кн. 6. С. 315–316, 337, 367; *Вахрина* В. И. Иконы с датами, подписями и надписями из собрания Ростовского музея-заповедника // Сообщ. Ростовского музея. Ростов, 1998. Вып. 9. С. 96–97; она же. Иконы Ростова Великого. М., 2002.

В. И. Вахрина

ВАРЛААМА [греч. Варлаάμ] **МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ ВО ИМЯ ВСЕХ СВЯТЫХ**, в комплексе *Метеорских монастырей* (Стагонская и Метеорская митрополия Элладской Церкви). Расположен на скале высотой 373 м в 11 км от г. Каламбака. Получил название по имени отшельника Варлаама, современника прп. *Афанасия Метеорского*, поселившегося на этой скале в XIV в. Мон-рь основан братьями Феофаном († 1544) и Нектарием († 1550) Апсарадами. В 1511 г. они переселились в Метеоры из Янины и построили небольшой храм во имя Трех святителей на развалинах часовни, сооруженной Варлаамом. В 1542 г. здесь собралось ок. 30 монахов, и в 1541–1542 гг. был воздвигнут храм во имя Всех святых. В автобиографии, написанной братьями Апсарадами, сообщается, что собор был построен за 20 дней, в то время как материалы, необходимые для постройки, собирались и поднимались на скалу в течение 22 лет. В 1548 г. храм был украшен фресками работы живописца из Фив Ф. *Кателаноса*, расписавшего часовню свт. Николая в Великой лавре (Афон). На столпах помещены ктиторские изображения Феофана, который преподносит Богородице модель храма, и Нектария в молении ко Христу. Гробницы ктиторов находятся в юго-вост. углу нартекса, расписанного в 1566 г. на средства Антония Апсары, еп. Велласа, братьями Контаридами из Фив — иереем Георгием и сакелларием Франком. Наиболее известная из фресок — изображение прп. Сисоя Великого, оплакивающего останки Александра Македонского, символизирует быстротечность и тщетность земной славы. Экзонартекс был пристроен еп. Стагонским Парфением († 1784) (из послушников этого мон-ря), в 1857 и 1930 гг. заменялся новым. На



Ктитор прп. Феофан.
Роспись собора во имя Всех святых
мон-ря Варлаама. XVI в.

средства еп. Парфения была обновлена живопись наоса и нартекса (1780, 1782). Иконостас, игуменский трон и 2 аналоя, украшенные изысканной деревянной резьбой, выполнены по заказу Паисия, еп. Стагонского (1784–1808).

В б-ке мон-ря хранится коллекция рукописей (ок. 290 кодексов), в т. ч. книги, написанные по заказу членов имп. династии Палеологов (напр., Евангелие кон. XIII — нач. XIV в. (N 298), заказчиком к-рого предание ошибочно считает имп. Константина VII Багрянородного).

В кон. XVI — нач. XVII в. в книгописной мастерской мон-ря работали каллиграфы киприот Лука, еп. Буззуский (митр. Унгро-Влахийский в 1602–1629), Матфей Миреон из Эпира († 1624), монахи Арсений и Иоанникий; в золотшвейной мастерской работал мон. Арсений Вышивальщик (1583–1620). В мон-ре хранятся многочисленные реликвии: иконы, церковные облачения и утварь, плащаницы. Особый интерес представляет икона Богородицы с Младенцем, написанная в 1668 г. критским живописцем Эммануилом *Тзанесом*.

Мон-рь Варлаама.
Метеоры

На северо-западной оконечности скалы, на месте древней церкви, основанной Варлаамом и перестроенной братьями Апсарадами,





находятся небольшой храм Трех святителей, сооруженный в 1627 г. и расписанный в 1637 г. Иоанном, иереем из Каламбаки, башня, часовня во имя св. Бессребреников, трапезная (превращенная в наст. время в ризницу и музей), кухня с традиц. очагом, больница, корпуса келий, гостиница.

До 1922 г., когда были прорублены ступени в скале, в мон-рь можно было подняться только по системе веревочных лестниц. Во время второй мировой войны мон-рь был разграблен, вновь открыт в 1961 г. Монахи занимаются просветительной и благотворительной деятельностью. Святыни: честные главы ктиторов Феофана, Нектария и нмч. Николая из Мецовона, частицы мощей Иоанна Предтечи, свт. Иоанна Златоуста, вмч. Пантелеимона, вмч.



Прп. Сисой над гробом Александра Македонского. Роспись собора во имя Всех святых мон-ря Варлаама. XVI в.

Прокопия, нмч. Иоанна из Янины, вмц. Анастасии Узорешительницы, мучеников Сергия и Вакха, вмц. Параскевы, мч. Нестора, сщмч. Харалампия, вмч. Меркурия, мч. Трифона, вмц. Варвары и др. В 1591 г. в Москву архим. Дамаскином из В. м. были привезены в дар царю Феодору Иоанновичу мощи ап. Фомы (Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями): 1588–1594 гг. М., 1988. С. 73).

В наст. время в обители 6 монахов и 2 послушника, игумен — архим. Исидор (Тсиатас). Престольные праздники: воскресенье Всех святых и день памяти ктиторов, преподобных Феофана и Нектария и нмч. Николая из Мецовона (17 мая).

Лит.: Nicol D. M. Meteora: The Rock Monasteries of Thessaly. L., 1975; Θεοτέκνη Μητροκάστα, μοναχί. Στο βράχο της ισάγγελης πολιτείας: Οι άγιοι κτίτορες του Βαρλαάμ / Ίερά Μονή 'Αγ. Πάντων-Βαρλαάμ. Μετέωρα, 1977; Τούρτα Α. Νεκτάριος και Θεοφάνης οι 'Αψα-

ράδες και ή Μονή του Προδρόμου στο Νησί των Ίωαννίνων // Ήπειρωτικά Χρονικά. 1980. Ν 22. Σ. 66–88; Προβατάκης Θ. Μ. Μετέωρα: Ίστορία των Μονών και του Μοναχισμού. 'Αθήνα, 1988; Σοφριανός Δ. Ζ. Μετέωρα: Οδοιπορικό / Ίερά Μονή Μεταμορφώσεως (Μεγάλου Μετέωρου). Μετέωρα, 1990. Σ. 21–37; Λέκκος Ε. Π. Τά μοναστήρια του Έλληνισμού. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 195–199; Κόκορης Δ. Θ. 'Ορθόδοξα Έλληνικά Μοναστήρια. 'Αθήνα, 1997. Σ. 106; Κοκκίνης Σ. Τά μοναστήρια της Έλλάδος. 'Αθήνα, 1999. Σ. 33–35; Δίπτωχα, 2003. Σ. 822.

О. В. Лосева

ВАРЛААМА ПРИТЧИ — см. в ст. *Варлаам и Иоасаф*.

ВАРЛААМА ХУТЫНСКОГО СЛУЖЕБНИК (кон. XII — нач. XIII в.), наименование рукописи (ГИМ. Син. 604), некогда хранившейся в Хутынском мон-ре, основано на записи кон. XVI в. (Л. 1а), к-рая сообщает, что рукопись была

прислана прп. Варлааму из К-поля Патриархом Никифором (1260). Хронологически это невоз-

можно; может быть, В. Х. С. был прислан прп. Варлааму митр. Киевским Никифором (1183–1198; см.: Горский, Невоструев. С. 5);

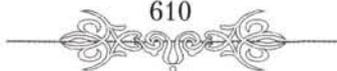
впрочем, никаких др. доказательств кроме этой записи (а также записей XVI–XVII вв. на Л. 1 об. и 29 об.) о принадлежности рукописи прп. Варлааму Хутынскому нет. Возможно, Служебник принадлежал свт. Антонию Новгородскому († 1232), к-рый был в 1220–1225 гг. на кафедре в Перемышле и мог привезти оттуда рукопись (Пуцко В. Давньоруські писемність і книга у візантійсько-слов'янському світі // Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст. К., 1993. С. 45).

В. Х. С. состоит из 30 листов (1а, 1–29) пергамена размером 24,5×19,5 см, написан уставом (до Л. 27 один почерк; с Л. 27 об. — др., возможно, XIII в.); в какой-то период использовался для архиерейского богослужения, о чем свидетельствуют отметки на листах 11 об., 16 об.–17 об. Является древнейшим сохранившимся рус. Служебником и единственным, к-рый старше XIV в.,

происходящим не из Новгорода. Его языковые особенности указывают на галицко-волынское происхождение рукописи (Соболевский А. И. Очерк из истории рус. языка // Унив. изв. 1883. № 11. С. 29–32).

Содержание В. Х. С.: *литургия свт. Василия Великого* (Л. 1–9 об.); молитва священника о себе перед совершением литургии (Л. 10); *литургия свт. Иоанна Златоуста* (Л. 11–19); Пс 25. 6–12 (на умовение рук) и молитва священника о себе перед совершением литургии (Л. 19 об.); *литургия Преждеосвященных Даров* (Л. 20–24; между Л. 12 и 13 не хватает 1–2 листов); 4 молитвы исповеди (Л. 24–25; последняя названа «молитвой раздръшити исповѣдника въ осмый день»); молитва на начало поста (очевидно, Великого — Л. 25–25 об.); 2 молитвы над желающим причаститься (Л. 25–26); 3 молитвы над больным (Л. 26–26 об.); молитва над онемевшим больным (Л. 26 об.–27); молитва на исхождение души из тела (Л. 27); 12); чин на *омовение престола* (Л. 27 об.–28 об.); 3 молитвы на завершение поста (Л. 28 об.–29).

Положение литургии свт. Василия перед литургией свт. Иоанна Златоуста указывает на принадлежность рукописи к архаичной визант. традиции, когда литургия свт. Василия еще была основной для воскресных и праздничных дней (см.: Jacob. Formulaire), хотя из текста рукописи ясно видно, что в эпоху ее написания основной уже стала литургия свт. Иоанна Златоуста (в чине литургии свт. Василия служащий неоднократно отсылается к литургии Златоуста). В *формуляр* литургии свт. Василия кроме обычных для всех визант. рукописей молитв входит особая *заамвонная молитва*, характерная для греч. Евхологиев периферийного (палестинского и южноитал.) происхождения. В *анафоре* литургии свт. Василия Великого нет вставки тропаря 3-го часа («Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа»); в *эпиклезе* произносится не 2 однократных и трехкратное «Аминь» при благословении Даров, а 2 однократных — на 1-е и 3-е (т. е. «Изльняю живота ради...», т. к. фраза из анафоры свт. Иоанна Златоуста («Преложив Духом Твоим Святым») в эпиклезу анафоры свт. Василия не вставлена) осенение дискаса («блюда») и потира.



Молитвы священника о себе перед службой («Владыко Господи Вседержителю, не хотяи смерти грѣшникомъ», «Владыко Господи Боже нашъ, нынѣ хотяще приступити», «Молю Тя, Господи, отыми от мене безакония моя» — Л. 10, 19 об.) обычны для рус. Служебников древнейшего периода (старше XV в.).

Чин протесиса (проскомидии), согласно В. Х. С., совершается диаконом, что соответствует первоначальной традиции (диакон же осеняет народ свечами во время возгласа «Свет Христов...» на литургии Преждеосвященных Даров). Упоминается только одна просфора; Дары покрываются только покровцами; нет молитвы над кадиллом (само каждение указано). Формуляр литургии свт. Иоанна Златоуста в целом соответствует греч. формуляру 1-й послеликоноборческой к-польской редакции, в основном использовавшемуся на Руси до XIV в. (Желтов, Правдолюбов. С. 487–491). В обряде *accessus ad altare* правильно разделены возгласы (слова Лк 1. 35b обращены к старшему священнику, а не к диакону), *умовение рук* еще не перенесено из комплекса священнодействий великого *входа* в начало литургии (см. *Taft. Great Entrance*. P. 165–177); в эпиклезе анафоры не указаны диаконские «Аминь» при благословении Даров и нет тропаря 3-го часа («Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа»); указаны особая формула на преломление Св. Хлеба («Въ прѣломлѣнии хлеба...»; ср.: Орлов М. И. Литургия св. Василия Великого. СПб., 1909. С. 279) и молитвы до и после Причащения («Въ множествѣ грѣховъ...», «Дажь ми, Господи...»; «Тѣло и кровь, Юже прияхъ...», «Буди мне, Господи, отдание грѣховъ...»), характерные для периферийных рукописей Евхология (*Taft R. Byzantine Communion Rites: II. Later Formulas and Rubrics in the Ritual of Clergy Communion* // ОСР. 2001. Vol. 67. P. 275–372); не описан обряд вливания *теплоты* (хотя возглас диакона «Благослови и освяти [Так! — Ред.], отче, чашю сию» и ответ священника «Исполнѣние Святаго Духа...» указаны; см.: *Ibid.* P. 441–502); священник вопреки древней традиции причащается из рук другого (*Taft R. Byzantine Communion Rites: I. The Early Ritual of Clergy Communion* // ОСР. 1999. Vol. 65. P. 307–345) причащает сам себя; благодарственная



Начало литургии Василия Великого.
Служебник Варлаама Хутынского.
Кон. XII — нач. XIII в.
(ГИМ. Син. 604. Л. 1 об. — 2)

молитва предстоятеля помещена на своем месте (после Причащения народа).

На листах 1а и 10 об. находятся миниатюры — изображения святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста (проведенное в 1992 г. во ВХНРЦ им. И. Э. Грабаря исследование показало, что ни миниатюры, ни заставки рукописи вопреки встречающемуся в литературе мнению не поновлялись); еще одна миниатюра должна была находиться между листами 19–20 (перед формуляром литургии Преждеосвященных Даров), но этот лист был вырван, видимо, потому, что там был изображен не свт. Григорий Двоеслов (имя к-рого в качестве творца литургии Преждеосвященных Даров указывается в рукописях только с XVI в.), а др. святой (рукописи старше XVI в. иногда указывают в качестве автора этой литургии святителей Елифания Кипрского, или Василия Великого, или Германа К-польского). Обе миниатюры на золотом фоне, в орнаментальных рамках имеют красные шелковые прокладки; хорошо сохранилась 2-я (свт. Иоанн Златоуст). В колорите фигуры свт. Василия Великого преобладают темные тона; хитон корич-

Начало литургии Иоанна Златоуста.
Служебник Варлаама Хутынского.
Кон. XII — нач. XIII в.
(ГИМ. Син. 604. Л. 10 об. — 11)



невый, гиматий черный, омофор светло-розовый; на лике и фигуре сильные утраты краски. Миниатюра с изображением свт. Иоанна Златоуста более светлая; хитон голубой, с золотыми полосами, гиматий светло-сиреневый, омофор белый с темно-коричневыми крестами; сверху миниатюры обрамлены трехлопастной аркой, напоминающей о церковном интерьере. В целом, по словам О. С. Поповой, «миниатюры Хутынского Служебника принадлежат к одному из главных направлений византийского искусства XIII в., которое можно назвать «классическим» и в рамках которого выполнены фрески Студеницы» (Попова. С. 114). На листах 1, 11, 20 имеются крупные заставки старовизант. стиля (заставки на листах 11 и 20 представляют собой композиции из 2 очень больших цветов); инициалы золотые и киноварные (того же типа, что и в Юрьевском Евангелии — ГИМ. Син. 1003, нач. XII в.) старовизант. типа.

Полностью В. Х. С. не издан. Листы 1–7 были опубликованы А. И. Соболевским (Унив. изв. 1884. № 12. С. 52–57); ряд молитв В. Х. С. был (не вполне точно) опубликован Ю. И. Рубаном.

Лит.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 5–11; СКСРК, XI–XIII вв. С. 187–188; Рубан Ю. И. Служебник Варлаама Хутынского // Учен. зап. РПУ. М., 1996. Вып. 2. С. 99–129; Попова О. С. Миниатюры Хутынского Служебника раннего XIII в. // она же. Визант. и древнерус. миниатюры. М., 2003. С. 107–122.

ВАРЛААМ ВАЖСКИЙ [Пинежский или Шенкурский] (Василий Степанович; Новгород? — 19.06.1462, Варлаамиев Важский мон-рь), прп. (пам. 19 июня, в субботу между 31 окт. и 6 нояб. — в Соборе Карельских святых, в 3-ю неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), основатель *Варлаамиева Важского во имя ап. Иоанна Богослова муж. мон-ря*.

Основным источником сведений о В. В. является его житие, написанное в 1589 г. иером. *Антониева Сийского мон-ря* Ионой по просьбе игум. Даниила и братии Иоанно-Богословского мон-ря. Эта редакция переписывалась в кон. XVI — 1-й пол. XVIII в. в Поважье, в Соловецком и Антониево-Сийском мон-рях, включена в июньский том Четых-Миней *Германа (Тулунова)* (РГБ. Ф. 304. I. № 677; 1631 г.). Во



2-й пол. XVII в. на ее основе была создана краткая редакция жития, находящаяся в Месяцеслове с краткими житиями святых (РНБ. Погод. № 637). В 1-й пол. XVIII в. в Иоанно-Богословском мон-ре были созданы 3 новые редакции, известные каждая в единственном списке: БАН. Арханг. Д. 218 (после 1712), РНБ. Тиханов. № 226 (нач. 20-х гг.), БАН. Арханг. Д. 403 (после 1733). Они отличаются от первоначальной редакции в основном добавлением новых чудес. В XVIII в. была составлена также новая краткая редакция жития (БАН. 33.13.14). Известна грамота посадника Василия Степановича Иоанно-Богословскому мон-рю, составленная ок. 1451–1452 гг. (сохр. в списке сер. XVI в.; опубл.: Сб. грамот Коллегии экономии. Т. 2. Л., 1929. Стб. 649; ГВНиП. № 2800). Отдельные сведения о деятельности В. В. в миру содержатся в Новгородских летописях.

Преподобный род. в семье новгородских бояр, в Крещении получил имя Василий, возможно, в честь свт. Василия Великого, поскольку 2-й храм в Иоанно-Богословском монастыре был освящен во имя Трех святителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого. В первых изданиях жития В. В., в краеведческой и исследовательской лит-ре XIX — нач. XX в. за преподобным ошибочно, как показали в своих работах Ю. С. Васильев и В. Л. Ятин, закрепилась фамилия Своеземцев или Своеземцев-Едемский. Предки В. В. активно участвовали в заселении и освоении территорий по р. Ваге, левому притоку Сев. Двины, в местности, к-рую новгородцы называли Заволочьем. В 1315 г. дед преподобного новгородский посадник Василий Матвеевич приобрел в этих краях земли у чудских старшин Азиса Харитонца (Харитония), Родда (Иродиона) и Игнатца (Игнатия) за 20 тыс. белок и за 10 р. (ГВНиП. № 279). В 80-х гг. XV в. потомки рода, к к-рому принадлежал В. В., были переведены по указу вел. кн. *Иоанна III Васильевича* из Поважья в Костромской у., где в XVI–XVIII вв. были известны как Шенкурские (основателем рода Шенкурских в Костромском у. считается внук В. В. Исаак Семенович (Немир)). В Важском у. они звались Едемскими. В XVI–XVIII вв. нек-рые представители рода стали церковнослужителями, потомки

Едемских — Долгобородовы в XVII в. были служителями Иоанно-Богословского мон-ря. Л. С. Долгобородов был зам. старосты Иоанно-Богословского прихода перед закрытием храма в 1929 г.

Большую часть своей жизни В. В. прожил в миру, был женат, по летописям и грамотам известны 2 его сына — Иван и Семен (др. источники говорят о 2 дочерях и 8 сыновьях В. В.). Важное место в житии святого занимает рассказ о создании им городка при впадении в Вагу р. Пинежки (Пенежки), куда вскоре Василий Степанович переселился с семьей (во время археологических



Прп. Варлаам Важский. Икона. Нач. XX в. (Ц. во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких в Шенкурске)

раскопок в 1959 и 1975 здесь было обнаружено укрепленное городище — *Овсянников О. В.* Из истории средневековых укреплений на Архангельском Севере // *Культура и искусство Древней Руси.* Л., 1967. С. 164–166). Новгородская I летопись под 1445 г. сообщает о неудачном походе новгородцев под предводительством воеводы Василия Шенкурского на племя югру, обитавшее в Заволочье (ПСРЛ. Т. 3. М., 2000. С. 425), исследователи отождествляют Василия Шенкурского с Василием Степановичем. Чуть позже Василий Степанович стал посадником — так он называет себя в грамоте Иоанно-Богословскому мон-рю. Согласно житию, он был посадником в Новгороде. Из летописей и договоров Новгорода с вел. кн. *Василем II Васильевичем* известно, что в Новгороде в 1446–1456 гг. действительно был посадник Василий Степанович. Однако есть и др. т. зр., согласно к-рой преподобный, живя

в миру, был важским посадником, а новгородский посадник Василий Степанович — это др. лицо. Эта версия согласуется с сообщениями жития о частом пребывании и активной деятельности святого в Поважье.

Житие подробно рассказывает о выборе Василием Степановичем места для Иоанно-Богословского мон-ря. Святой имел обычай молиться всю ночь перед Господскими праздниками и днями памяти особо чтимых им святых. Однажды, молясь в своем доме в Пинежском городке в ночь на празднование памяти ап. и евангелиста Иоанна Богослова, Василий Степанович услышал колокольный звон и пение, раздававшееся над местом в 2 полетах стрелы от городка. Посадник воспринял это чудо как повеление построить на указанном месте мон-рь во имя ап. Иоанна. Наутро, осмотрев место, Василий Степанович обнаружил 2 подходящих участка — на берегу Ваги и дальше от берега. Хотя более удаленный от реки участок показался святому безопаснее, он все же решил бросить жребий, к-рый 3 раза выпал в пользу участка на берегу реки. Там и построили мон-рь. По преданию, записанному в житии, Василий Степанович предрек, что на месте, расположенном дальше от реки, люди не будут жить, а место на берегу будет заселено. Посадник подарил мон-рю 3 близлежащих села с землями, вклад был оформлен грамотой. В этой же грамоте В. В. установил в мон-ре общежитие и независимость хозяйственной деятельности обители. Потомки В. В. также являлись ктиторами Иоанно-Богословского мон-ря, известна грамота 1470 г. сына В. В. Ивана о вкладе в мон-рь 2 деревень на р. Паденьге (Паденге), 5 деревень приписал обители внук В. В. — Исаак Семенович (ГВНиП. № 281, 282).

Первый храм мон-ря был посвящен ап. Иоанну Богослову (упомянут в грамоте Василия Степановича). Возможно, при жизни преподобного в обители была возведена еще одна церковь — в честь Трех святителей (упомянута в грамоте мон-рю Ивана Васильевича в 1470). По сообщению жития, святой построил еще 3 приходские церкви в Поважье: Рождества Христова в с. Химаневе, Рождества Богородицы в Усть-Пуе и Рождества Иоанна Предтечи на р. Ледь. Предание





приписывает В. В. также строительство Троицкой ц. на Сев. Двине и ц. Успения Богородицы в Устьважском приходе. По преданию, святой основал в пределах Шенкурского у. пустыни: Уздринскую в Липовской волости и Кодемскую в Шахановской волости (эти волости входили во владения Василия Степановича). В житии рассказывается о благочестивой жизни, к-рую вел святой в миру, о его нищелюбии, заботе о вдовах и сиротах.

В 1456 г. Василий Степанович принял постриг у первого игумена Иоанно-Богословского мон-ря Серапиона, прожил в иночестве 6 лет, был похоронен рядом с построенной им ц. Иоанна Богослова. (В нек-рых списках жития и у отдельных исследователей годом смерти В. В. назван 1467, однако эта дата является результатом неправильного прочтения и копирования текста жития. Несмотря на то что преподобный преставился 19 июня, в нек-рых мес-цесловах и иконописных подлинниках его память помещена под 20 или 21 июня.) В. В. завещал мон-рю ежегодно устраивать в день его смерти угощение для всех пришедших. В 1552 г., в день памяти В. В., при большом стечении народа были обретыены мощи святого. В том году был особенно сильный разлив Ваги и река смыла часть берега с монастырским кладбищем у ц. Иоанна Богослова, построенной преподобным, тогда уже ветхой. Среди обнажившихся захоронений был и гроб с нетленными мощами преподобного. В Иоанно-Богословском мон-ре началось почитание святого, его мощи тогда же были вновь захоронены у алтаря новой ц. Иоанна Богослова, построенной, по-видимому, в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XVI в. в удалении от реки; над могилой В. В. установили гробницу с иконами Пресв. Богородицы и преподобного.

В XVI–XVIII вв. почитание В. В. широко распространилось в Поважье. В мон-ре велась «Книга чудес преподобного», куда со слов людей, к-рым помог В. В., записывались случаи чудотворений по молитвам к преподобному. В нач. XVII в. была составлена служба В. В. с 2 канонами (в описи б-ки Патриарха Филарета 1630 г. значился сб. «Канун и житие преподобнаго отца нашего Варлаама, иже на Ваге реце Пенежскаго чудотворца» — Иванов П. Опись Гос. архива. М., 1849. С. 292).

Празднование В. В. было установлено Новгородским и Великолуцким митр. Киприаном. В 1630/31 г. митр. Киприан просил игум. Иоанно-Богословского мон-ря Евфимия прислать «икону Варлаама Пеняжского, Новгородскаго чудотворца, да и службу его всю з житием и с чудесы» (ГААО. Ф. 829. Оп. 3. № 23). 14 февр. 1631 г. митр. Киприан дал благословенную грамоту на постройку деревянного придельного храма «преподобнаго Варлаамия, Пенежскаго чудотворца» при ц. Иоанна Богослова и подписал антиминос для нового престола (Там же. № 22), придел был освящен 19 июня 1635 г. В 1764 г. Иоанно-Богословский монастырь был закрыт, ц. Иоанна Богослова преобразована в приходскую, насельники переведены в Шенкурск, в упраздненный Свято-Троицкий жен. мон-рь. В 1802–1809 гг. в отдалении от могилы В. В. была возведена каменная ц. во имя Иоанна Богослова с приделом в честь В. В.; в 1821 г. над захоронением преподобного или рядом выстроили часовню (обновлена в 1894). Мощи В. В. находились под спудом, над ними была сооружена медная посеребренная рака под балдахинном. В XVIII — нач. XX в. в день памяти В. В. к часовне ежегодно совершался крестный ход из Шенкурска. Часовня сохранилась, в 1929 г. она была занята под зернохранилище совхозом им. Кирова, в наст. время принадлежит Церкви; ведется работа по установлению местонахождения мощей В. В.

В XVIII–XIX вв. в Поважье было сооружено неск. храмов с приделами во имя В. В.: в Великониколаевском, Усть-Пуйском и Нижнепуйском приходах Шенкурского у. В 1886 г. в дер. Устьяновской (в Кицком приходе, ближе к устью Ваги) усилиями местных крестьян была построена часовня во имя В. В. К нач. XX в. почитание В. В. в основном ограничивалось окрестностями бывш. Богословского мон-ря.

В устных преданиях о В. В., до сих пор бытующих на территории Шенкурского р-на Архангельской обл., рассказывается о том, что святой приплыл в эти края на плоту или на камне. Существуют топонимические предания, связанные с преподобным: название дер. Медлеши объясняют тем, что В. В. здесь «медлил» (отдыхал). В преданиях о «проклятом» Заважье (неск. дере-

вень на правом берегу Ваги напротив Шеговар) рассказывается, что плывший на камне В. В. пристал вначале к правому берегу Ваги, однако местные жители не захотели его принять и оттолкнули камень, за это святой наслал на них «гадов» (до сих пор на правом берегу Ваги много змей, а на левом их нет). Особенным почитанием у жителей Важского края пользуется «Варлаамиев (Варлаамовский) колодчик», находящийся на р. Ледь на Ледском пастбище в 9 км от Иоанно-Богословского мон-ря. По преданию, это было место уединенных подвигов В. В., по его молитвам здесь забил ключ, впосл. над ним возвели часовню. В кон. XIX — нач. XX в., в день памяти В. В., к «Варлаамиеву колодчику» совершали паломничество крестьяне, жившие по Ваге и Леди. В наст. время у «Варлаамиева колодчика» ежегодно в день памяти преподобного служит молебен настоятель шенкурской ц. преподобных Зосимы и Савватия Соловецких.

Ист.: Житие прп. Варлаама Важскаго: Изд. древнего рукоп. жития / С предисл. А. Григоровича // ПО. 1887. Июль. Прил. С. 9–47; То же. СПб., 1893; ГВНИИ. (по указ.); Тихомиров М. Н. Забытые и неизвестные произведения рус. письменности // АЕ за 1960 г. М., 1962. С. 234–243 [Часть жития в первонач. ред.]; Минея (МП). Июнь. Ч. 2. С. 123–138 [Служба В. В.].

Лит.: Мясников М. Н. Ист. описание Ваги и г. Шенкурска, сост. из древних рус. летописей, царских и святительских грамот, писцовых и дозорных книг, монастырских, церк. и канцелярских записок // Отечественные зап. Павла Свинына. 1829. Ч. 38. № 109. С. 232–246; Барсуков. Источники агрографии. Стб. 77–78; Краткое ист. описание приходов и церкви Архангельской епархии / Изд. Арханг. епарх. церк.-археол. комитета. Архангельск, 1895. Т. 2. С. 110–111; Васильев Ю. С. Феодальное землевладение на Ваге // Аграрная история Северо-Запада России, 2-я пол. XV — нач. XVI в. Л., 1971. С. 290–295; он же. К вопросу о двинских боярах XIV–XVI вв. // Мат-лы XV сессии симп. по пробл. аграрной истории СССР. Вологда, 1976. Вып. 1. С. 14–21; Янин В. Л. Новгородская феодальная вотчина: (Ист.-генеалогич. исслед.). М., 1981. С. 87–94; он же. Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1990. С. 62, 271–281; Дмитриев Л. А. Иона // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 427–430; Рыжова Е. А. Агиографические памятники и устные предания о святых Важского края // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат-лы науч. конф. 2001–2002 гг. Вел. Новгород, 2002. С. 110–116; она же. Житие Варлаама Важского (Пенежского) — памятник истории и культуры Важского края // Важский край: ист.-этнографическое исследование, история, культура: Исслед. и мат-лы. Вельск, 2002. С. 139–147; она же. Житие Варлаама Важского (Пенежского) в рукописно-книжной традиции XVI–XIX вв. (в печати); Исидорова З. Н. О хронологии Жития св. Варлаама Важского (в печати).

З. Н. Исидорова, Е. А. Рыжова





Иконография. По письменным источникам известны иконы В. В. начиная с XVI в. Одна из первых была написана в Варлаамиевом Важском во имя ап. Иоанна Богослова муж. мон-ре после обретения в 1552 г. мощей святого. В первоначальной редакции жития описано явление В. В. игум. Паисию в 1551 — нач. 1552 г.: «Пришедь убо в келию игумену во образе своем, якоже бе написан на иконе: в рукахъ жезль имуще, брадою темнорусь». Из той же редакции известно, что после обретения и перенесения мощей над новой могилой святого соорудили гробницу, в к-рой установили иконы Богородицы и В. В. (чудо исцеления монастырского работника Памфила, происшедшее при игум. Ионе Безсоне, между 1552 и 1575). Впосл. икона святого при гробнице стала почитаться как чудотворная (описание исцеления от беснования девицы Улиты в III Пространной редакции — БАН. Арханг. Д. 403). Отмечено, что в нек-рых чудесах В. В. являлся жителям окрестных селений вместе с Богородицей (чудо 1707 г.— БАН. Арханг. С. 218; чудо 1712 г.— РНБ. Тиханов. № 226). В др. редакциях жития В. В. описан в чудесах как монах в преклонных годах («возрастом высок»), в монашеских ризах, с большой темно-русой бородой и с жезлом в руках.

Среди икон В. В., упоминаемых в письменных источниках, но не сохранившихся до наст. времени: образ, находившийся на мельнице при Иоанно-Богословском мон-ре (без описания во 2-й и 3-й Пространных редакциях жития); храмовый образ В. В. и ап. Иоанна Богослова в молении Св. Троице, написанный иконником Андреем в 1733 г. для Иоанно-Богословского мон-ря (Расходная книга Иоанно-Богословского мон-ря — ГААО. Ф. 829. Оп. 2, № 237. Л. 2); большая икона «Варлаам Важский в житии», написанная в 1738 г. при игум. Исаии и поставленная в храме «во имя его посвященном» (Мясников М. Н. Историческое описание Ваги и города Шенкурска // Отечественные зап. П. Свинына. 1829. Ч. 38. № 109. С. 241, примеч.).

В Сийском иконописном подлиннике XVII в. отсутствует изображение В. В., хотя его почитание было распространено на территории Холмогорской и Важской епархии. В Иконописных подлинниках XVIII—XIX вв. под 20 июня указано, что В. В. «подобием надсед, брадаки Зосимы Соловецкаго, немного покорооче, ризы монашеские и в схиме» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 59); «сед, брада покорооче Зосимовой Соловецкаго» (Перетцевский иконописный подлинник сводной старобюджетской редакции — ИРЛИ. Колл. Перетца. № 524, Л. 175, XIX в.), иногда добавлено «ряска санкирь з белилом» (РНБ. Собр. Погодина. № 1931. Л. 172, XIX в.).

Сохранившиеся до наст. времени образы В. В. созданы не ранее XVIII в. На иконе XVIII в. (АМИИ) святой, в монашеском облачении с опущенным на плечи куколом, представлен в рост, обращенным влево, в молении Иисусу Христу, изображенному в небесном сегменте. Этот памятник имеет стилистическое сходство с др. иконой XVIII в. — «Святые Варлаам Важский и Иоанн Богослов» (АМИИ), на к-рой святой представлен вместе с ап. Иоанном Богословом, небесным покровителем мон-ря. Оба написаны в рост, в развороте к центру, в молении Христу Эммануилу, изображенному на облаках в верхней части иконы. В собр. Шенкурского краеведческого музея хранится икона XIX в. северных святых В. В., прп. Афанасия Наволоцкого и Христа ради юродивого Прокопия Устьянского, подписанная иконописцем С. Шаховым. Святые изображены в рост, В. В. — в центре, в монашеских одеяниях и в схиме, борода русая, левая рука на груди, правая приподнята, кисть руки отведена чуть вправо. В XIX — нач. XX в., после закрытия Иоанно-Богословского мон-ря, почитание В. В. сохраняется гл. обр. на территории Шенкурского у., где в наст. время в Шенкурске, в ц. Зосимы и Савватия Соловецких, хранится икона В. В. нач. XX в. На ней святой изображен по пояс, в монашеском одеянии, с седой недлиной бородой, правая рука у груди, в левой свиток со словами: «Господи Боже мой, идеже творится Имя Твое, прости им».

Лит.: Сводный иконописный подлинник XVIII в. по списку Г. Д. Филимонова. М., 1874. С. 59; Маркелов. Святые Древней Руси. Т. 1. № 226; Т. 2. С. 67; Кольцова Т. М. Северные иконописцы: Опыт библиогр. словаря. Архангельск, 1998. С. 180.

Т. М. Кольцова, З. Н. Исидорова

ВАРЛААМИЕВ ВАЖСКИЙ ВО ИМЯ АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился у дер. Смотряковской (Шенкурский р-н Архангельской обл.), при впадении р. Пинежки в р. Вагу.

XV — сер. XVIII в. Мон-рь был основан в кон. 40-х гг. XV в. новгородским посадником Василием Степановичем (см. *Варлаам Важский*, прп.), владевшим землями в Заволожье по р. Ваге. Согласно житию прп. Варлаама Важского, однажды, молясь в своем доме в Пинежском городке (при впадении в Вагу речки Пинежки) в ночь на празднование памяти ап. и евангелиста Иоанна Богослова, Василий Степанович услышал колокольный звон и пение, раздававшиеся над местом в 2 полетах стрелы от городка. Посадник воспринял это чудо как повеле-

ние построить на указанном месте мон-рь во имя ап. Иоанна. Наутро, осмотрев место, В. В. обнаружил два подходящих участка — один на самом берегу р. Ваги, другой дальше от берега. Строить обитель на берегу было опасно, т. к. река подмывала землю, но Василий Степанович не решился выбрать место по своему усмотрению. Помолвившись, он 3 раза бросал жребий, к-рый неизменно указывал на участок у реки, где и поставили обитель. Устроитель предсказал, что на месте дальше от реки братия жить не будет, а обитель на берегу не оскудеет.

Василий Степанович стал ктитором В. м., назначил первого игум. Серапиона и в 1451–1452 гг. дал грамоту (сохр. в копии сер. XVI в., опубл.: Сб. грамот Коллегии экономии. Стб. 649), к-рой пожаловал обители 3 села землями и пожнями и остров на Ваге. Грамота являлась одновременно и уставной: в мон-ре вводилось общежитие, что было редкостью для новгородских обителей того времени. Игумен обязан был блюсти «общее житие», ему принадлежало право решать вопрос о приеме новых насельников. Грамота также оговаривала отношения между мон-рем, с одной стороны, и посадником Василием и его семьей (названы жена и дети), с др. Посадник с семьей не имел права вмешиваться в монастырское хозяйство; конфликты между людьми посадника и монастырскими людьми должны были разрешаться совместным судом игумена и приказчика посадника; обитель не должна была переманивать к себе зависимых от посадника крестьян («половников» и «отхожих людей»). В грамоте упоминается единственный существовавший к тому времени в В. м. деревянный храм — во имя ап. Иоанна Богослова; ок. 50–70-х гг. XV в. в обители был поставлен деревянный храм в честь Трех святителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого. В 1456 г. Василий Степанович принял в В. м. постриг с именем Варлаам, в 1462 г. был погребен рядом с алтарной стеной ц. ап. Иоанна Богослова. По завещанию прп. Варлаама в день его смерти в обители служили панихиду и устраивали угощение для всех пришедших.

Первая монастырская ц. ап. Иоанна Богослова к нач. XVI в. обветшала, и в кон. 20-х — нач. 30-х гг., при



игум. Феодосии, построили новый деревянный храм с таким же посвящением дальше от реки (старую церковь разобрали до 1589). В 1552 г. во время половодья вода смыла часть кладбища у старой Иоанновской ц., в результате чего братия обрела нетленные мощи основателя мон-ря прп. Варлаама и игум. Феодосия. Мощи были вновь захоронены у алтарной стены новой Иоанновской ц. Над новой могилой прп. Варлаама установили гробницу, от мощей начали происходить чудотворения.

В 1619 г. В. м. был разорен литов. отрядами и «русскими ворами» (см. *Смутное время*): они заняли обитель, убили мн. насельников, разграбили имущество, церк. утварь, сожгли кельи и дворы в монастырских деревнях, перебили монастырский скот. В 1622 г. сгорели Иоанновский и Трехсвятительский храмы. 16 февр. 1627 г. Новгородский митр. Киприан выдал грамоту на строительство новой ц. во имя ап. Иоанна, к-рая была освящена в 1631 г. Благословляя церковное почитание прп. Варлаама, митр. Киприан в 1631 г. дал игум. Евфимию грамоту на устройство при Иоанновской ц. престола во имя преподобного (освящен в 1635). Ц. во имя ап. Иоанна имела «во внутренности на одной линии два алтаря, на поверхности два верха шатровых или пирамидальных, по сторонам корпуса бочки (полукуполы), с трех сторон паперти шли предхрамья, к ним вели три крыльца высокие, из которых в церковь три двери» (*Мясников*. С. 279). В 30-х гг. XVII в. на месте сгоревшего Трехсвятительского храма был выстроен новый, с таким же посвящением, к-рый вновь сгорел, но вскоре был восстановлен с приделом в честь Св. Духа, затем опять сгорел. 12 сент. 1671 г. Новгородский митр. *Питирим* выдал грамоту на строительство нового храма, в котором основной престол был освящен во имя Св. Духа, а престол во имя Трех святителей устроен в приделе (ГААО. Ф. 829. Оп. 3. № 32).

До кон. XV в. В. м. оставался единственным крупным мон-рем в Важском крае, к 1764 г. стал лучшим по экономическому состоянию и благоустройству, несмотря на то что никогда не был большим — в нем жило 15–30 монахов, неск. слуг и трудников (в сер. XVII в. ок. 20 чел.). Комплекс земельных владений В. м. сформировался во 2-й пол. XV в.

благодаря вкладам посадника Василия Степановича, его сына Ивана и внука Исаака Семеновича (Немира) (ГВНиП. № 280–282. С. 281–283); в XVI — 1-й пол. XVIII в. недвижимые владения В. м. почти не увеличились. После присоединения Новгорода к Московскому княжеству вел. кн. *Иоанн III Васильевич* жалованной грамотой от 5 янв. 1482 г. (СПбФИРИ РАН. Колл. 115. Оп. 1. № 584; XIX в.) закрепил за обителью часть земель, принадлежавших



покупал хлеб, к-рый продавал в Архангельске и Холмогорах, а также Антониево-Сийскому мон-рю; в обратном направлении везли соль. Вклады и подаяния (кружечные сборы и т. п.) давали В. м. от 7 до 20% годового дохода. За вклад определенной суммы денег (в XVII в. минимальная — 5 р.) или ее натурального эквивалента мон-рь обязывался принять вкладчика в число братии и содержать его в старости. Богатые вкладчики участвовали

в хозяйственной деятельности мон-ря, получая прибыль. Часть денежных средств и

*Варлаамиев Важский
во имя ап. Иоанна
Богослова мон-рь.
Фотография.
30-е гг. XX в.*

зерна В. м. отдавал крестьянам в долг и в кабалу; во 2-й пол. XVII в. поступления

денег и зерна по кабальным и долговым записям иногда доходили до 50% годового дохода мон-ря.

К В. м. были приписаны пустыни: Троицкая Кодемская, основанная в 1590 г. старцем В. м. Иоасафом, в 1733–1764 гг. — Квалгозерская (близ оз. Юмзе в Шенкурском у.), основанная Новгородским митр. *Никоном* (впосл. Патриарх Московский и всея Руси).

1764–2003. В 1764 г. В. м. был закрыт, храм обращен в приходской, насельники переведены в Шенкурск, в упраздненный Троицкий жен. мон-рь.

денег и зерна по кабальным и долговым записям иногда доходили до 50% годового дохода мон-ря.

К В. м. были приписаны пустыни: Троицкая Кодемская, основанная в 1590 г. старцем В. м. Иоасафом, в 1733–1764 гг. — Квалгозерская (близ оз. Юмзе в Шенкурском у.), основанная Новгородским митр. *Никоном* (впосл. Патриарх Московский и всея Руси).

1764–2003. В 1764 г. В. м. был закрыт, храм обращен в приходской, насельники переведены в Шенкурск, в упраздненный Троицкий жен. мон-рь.

*Часовня во имя
прп. Варлаама Важского.
Фотография. 2002 г.*



В 1782 г. на месте обветшавшей Свято-Духовской ц. поставили деревянный храм с та-

ким же посвящением. Это было прямоугольное в плане здание на высоком подклете с 4-скатной кровлей, центральная часть с алтарем была построена как восьмерик на четверике, верх представлял собой редко встречающееся восьмигранное кубоватое покрытие в 3 яруса, над к-рым возвышался небольшой глухой барабан с луковичной главой. В 1802 г. по грамоте Архангельского

ким же посвящением. Это было прямоугольное в плане здание на высоком подклете с 4-скатной кровлей, центральная часть с алтарем была построена как восьмерик на четверике, верх представлял собой редко встречающееся восьмигранное кубоватое покрытие в 3 яруса, над к-рым возвышался небольшой глухой барабан с луковичной главой. В 1802 г. по грамоте Архангельского



и Холмогорского еп. *Евламния* (*Евденского*) на новом месте к юго-востоку от Свято-Духовской ц. заложили каменный храм с главным престолом во имя ап. Иоанна и приделами во имя прп. Варлаама Важского и в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (освящен в 1809). Над папертью церкви построили каменную колокольню. В 1821 г. деревянная ц. ап. Иоанна была разобрана, в том же году над местом захоронения прп. Варлаама Важского или неподалеку поставили деревянную часовню (возобновлена в 1894); в XIX — нач. XX в. в часовне стояла медная посеребренная рака под балдахином. В день памяти прп. Варлаама ежегодно совершался крестный ход из Шенкурска в приход ап. Иоанна Богослова к часовне.

Постановлением Архангельского губернского исполкома от 20 июня 1929 г. ц. ап. Иоанна была закрыта, как «грозящая обвалиться», колокола подлежали сдаче в Гос. фонд колоколов. 25 июня власти сделали попытку снять колокола, но им воспрепятствовали прихожане, собравшиеся к церкви по набату. Прихожанами руководили Л. С. Долгобородов (зам. церковного старосты, потомок прп. Варлаама Важского) и Г. П. Мелкий (зам. председателя совета общины верующих), прихожан поддержал свящ. Артемий Власов, служивший в соседней церкви и окормлявший приход ап. Иоанна Богослова. Для подавления сопротивления была вызвана милиция, 26 июня колокола с храма были сняты. Решением особого совещания коллегии ОГПУ от 3 сент. 1929 г. Долгобородов был осужден на 3 года заключения в СЛОН, Мелкий — на 3 года ссылки в Сибирь, свящ. Артемий — на 1 год ИТЛ (Архив УКГБ Архангельской обл. Следств. дело № П-7886). В 1929 г. в часовне прп. Варлаама было устроено зернохранилище колхоза им. Кирова, в здании Свято-Духовской ц. — школа. В 1949–1950 гг. разобрали каменный Иоанновский храм, в 1998–1999 гг. рухнула Свято-Духовская ц. К 2003 г. сохранилась часовня над местом захоронения прп. Варлаама. Арх.: РГАДА. Ф. 281 (грамоты Коллегии экономии), 1460; Синодик В. м. // РГАДА. Ф. 201. № 108; СПбФИРИ РАН. Ф. 27; ГААО. Ф. 829. Ист.: ГВНП. № 280, 281, 282; ДАИ. 1846. Т. 1. С. 34–35, 227–229; Сб. Грамот Коллегии экономии. Л., 1929. Т. 2. Стб. 649, 650–651, 686–

690; Синодик 1670 г. Богословского мон-ря, что на Ваге // РА. 1870. С. 1076–1082.

Лит.: *Мясников М. Н.* Ист. описание Ваги и г. Шенкурска, сост. из древних Русских Летописей, Царских и Святительских грамот, Писцовых и Дозорных книг, монастырских, церковных и канцелярских записок Матвеем Мясниковым // Отечественные зап. Павла Свинына. 1829. Ч. 38. № 109. С. 232–246; Краткое ист. описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1895. Т. 2. С. 7–18, 59–68, 107–120; *Васильев Ю. С.* Феодалное землевладение и хозяйство в Важской земле XV–XVII вв.: Канд. дис. Л., 1971. С. 162–262; *он же.* Мон-ри и святые Важской земли // История и культура Важского края: Тез. докл. регион. науч.-практ. конф., посвящ. 180-летию со дня рожд. П. С. Воронова. Вельск, 1992. С. 22–26.

Свящ. *Виталий Белицкий,*
З. Н. Исидорова

ВАРЛААМИЕВ ХУТЫНСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Новгородской и Старорусской епархии), в пос. Хутынь в 10 км от Новгорода, на правом берегу р. Волхов, первоначально муж. В кон. XII в. в «пусте месте» при впадении р. М. Волховец в Волхов подвизался прп. *Варлаам Хутынский* вместе с неск. пустынниками, среди к-рых известен представитель боярства Неревского конца Новгорода Прокша Мальшевич (в монашестве Порфирий; † 1207). 2-я редакция жития прп. Варлаама, созданная в XV в., сообщает, что преподобный видел «знамение лучей Божественных» на месте буд. обители. Прп. Варлаам поставил кельи, ископал колодец, построил, вероятно, сначала деревянную, затем каменную ц. в честь Преображения Господня, к-рую в 1192 г. освятил свт. *Гавриил* (в схиме Григорий), архиеп. Новгородский (фундамент храма обнаружен при раскопках в 1981–1982). Архиеп. Григорий «нарече манастырь» и возвел прп. Варлаама в сан игумена (ПСРЛ. Т. 3. С. 40). Согласно сохранившейся вкладной пергаменной грамоте прп. Варлаама (НГОМЗ. Инв. № 25982/1543), основатель даровал обители «рыбные и гоголиные ловли и пожни» на противоположном берегу Волхова, с. Слудица с ц. вмч. Георгия, а также остров с рыбной тоней на М. Волховце. Общежительный устав, данный прп. Варлаамом мон-рю, не сохранился, наиболее раннее свидетельство об общежитии в В. Х. м. привел *С. Герберштейн* в «Записках о Московии» (нач. XVI в.): настоятель имел общую трапезу с насельниками, «о нуждах и делах советовался

с тремя или четырьмя из старшей братии, а потом предлагал дела на общее рассуждение братии». Прп. Варлаам был погребен в Преображенском соборе обители.

Ок. 1208/09 г. в обители принял постриг свт. *Антоний* (Добрыня Ядрейкович), избранный в 1210 г. архиепископом Новгородским, весной 1228 г. вернувшийся в обитель из-за болезни. В В. Х. м. подвизались прп. *Антоний Дымский* и блж. *Прокопий Устюжский*, о чем сообщают их жития. Насельниками мон-ря были Новгородские архиепископы *Иоанн II*,



«Построение каменной церкви». Миниатюра из Лицевого Жития прп. Варлаама Хутынского. XVII в. (ПИАМ. Инв. 291/49. Л. 65 об.)

святители *Симеон* и *Евфимий II*, при к-ром в 1440 г. была открыта гробница с останками прп. Варлаама. После освидетельствования нетленные мощи были положены под спуд. Согласно 2-й редакции жития прп. Варлаама, в нач. XV в. у гроба преподобного исцелился младший брат вел. князя, новгородский кн. Константин Дмитриевич. В 1460 г. В. Х. м. посетил вел. кн. *Василий II Васильевич* с сыновьями Юрием и Андреем, в том же году у гроба прп. Варлаама исцелился постельник вел. князя Григорий Тумгень. В 1471 г. вел. кн. *Иоанн III Васильевич* ходил походом на Новгород. Согласно Распространенной редакции жития прп. Варлаама (XVI в.), когда Иоанн III приказал игум. Нафанаилу сдвинуть плиту с гробницы преподобного, из-под земли «изошел огонь», «от дыму стены церковныя попали-





шася», и князь выбежал из собора, бросив свой посох.

Несмотря на то что после присоединения Новгорода к Москве в 1478 г. мон-рь утратил часть имений, он оставался одним из богатейших в Новгородской епархии и по количеству земельных владений (976 дворов, 1036 обож) уступал только *Юрьеву мон-рю*. Расцвет В. Х. м. связан с покровительством вел. кн. *Василия III Иоанновича*, особо почитавшего прп. Варлаама (перед смертью принявшего схиму с именем Варлаам). В ноябре 1531 г. по рекомендации вел. князя Новгородский архиеп. св. *Макарий* поставил инока *Иосифова Волоцкого монастыря* Феодосия во игумена В. Х. м. В 1532 г. Василий III дал мон-рю несудимую грамоту, по которой в делах недуховных игумена мог судить только вел. князь, в духовных — Новгородский архиепископ, и освободил В. Х. м. от уплаты пошлин за соляные варницы в Русе (Ст. Русса). Согласно писцовым книгам XVI в., мон-рю принадлежали крупные земельные владения в Обонежской, Водской, Деревской пятинах, соляные варницы и дворы в Русе, рыбные ловли в Волхове, Онежском оз. В В. Х. м. делали вклады: царь *Иоанн IV Васильевич* (ок. 1000 р. на поминовение жен *Анастасии Романовны*, *Марии Темрюковны*, *Марфы Васильевны*, сына *Иоанна Иоанновича*, брата *Георгия* и др.), в 1542 г. кн. В. И. Оболенский (покров с изображением прп. Варлаама), в окт. 1579 г. царевич (буд. царь) *Феодор Иоаннович* и его супруга *Ирина Феодоровна* (покров), в 1599 г. Т. А. Хлопов (колокол), в 1669 г. Сибирский митр. *Корнилий* (покров).

С XV в. в обители создается уникальный архитектурный ансамбль. Весной 1417 г. новгородский посадник Юрий Онциферович построил каменную надвратную ц. во имя прп. Антония Великого, в следующем году — каменную надвратную ц. во имя прор. Илии. В 1445 г. по благословению Новгородского архиеп. Евфимия II была возведена «кругла, яко столп» ц. во имя сщмч. Григория, просветителя Армении (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 570), в том же году был построен храм во имя прп. Варлаама Хутынского, «а наверху колоколница» (ПСРЛ. Т. 3. С. 424).

К 10-м гг. XVI в. Преображенский храм обветшал и был разобран, на

его месте по повелению вел. кн. Василия III был сооружен и 6 авг. 1515 г. освящен собор с тем же посвящением. По мнению исследователей, в его возведении принимали участие новгородские «стенщики» и московские резчики по камню (резьба порталов), руководил строительством итал. мастер (или мастера). В архитектурном облике шестистолпного пятиглавого Преображенского собора сочетаются традиции новгородского и московского зодчества кон. XV — нач. XVI в., образцами для него послужили Успенский и Архангельский соборы Московского Кремля. Фасады собора разделены горизонтальными тягами на неск. ярусов, выше традиц. закомар стены завершены профилированным карнизом. Первоначально фасады не были оштукатурены и побелены, в открытой кладке ясно читались декоративные ряды. Боль-



Варлаамиев Хутынский в честь Преображения Господня мон-рь. Фотография. 2002 г.

шое число окон в барабанах храма и апсидах обеспечивало хорошее освещение, что позволяло выполнять в нишах-киотах росписи: на зап. стене изображен Господь Вседержитель с предстоящими архангелами Гавриилом и Михаилом, на юж. стене — Богородица «Знамение» с предстоящими прп. Варлаамом Хутынским и Антонием Римлянином, на сев. — Св. Троица с предстоящими святыми Николаем Чудотворцем и Алексием Московским, на вост. стене, в нише над апсидами, — Преображение Господне. В юж. части собора находилась под спудом мощи прп. Варлаама, над к-рыми была поставлена рака. В 20-х гг. XVI в. на раке хранился крест-мошевик с изображением преподобного (Русское серебро XIV — нач. XX в. из фондов ГММК. М., 1984. Ил. 5). В 1646 г. к собору пристроили приделы: юж. в честь Покрова Пресв. Богородицы и сев. во имя ап. Иоанна Богослова, в 60-х гг. — паперть (к зап. стене).

В 1535 г. с юж. стороны от Преображенского собора тверскими мастерами во главе с Ермолой был возведен храм во имя сщмч. Григория с колокольной, освящен 6 авг. следующего года свт. Макарием (церковь (1445) с таким же посвящением в посл. была упразднена). Храм представлял собой восьмиугольную столпообразную постройку с ярусом звона и железными часами наверху. В 1549–1551 гг. к северо-западу от собора, на месте старой ц. прп. Варлаама, был возведен каменный двухэтажный храм с таким же посвящением, в нем существовали 2 придела: юж. во имя сщмч. Исидора Пелусиота, сев. во имя равноапостольных Константина и Елены, с запада к храму примыкала трапезная палата.

Начиная с XVI в. В. Х. м. являлся одним из центров церк. и политической жизни Новгорода и России, в 1608/09 г. в мон-ре была учреждена архимандрития. Многие рус. архиереи

были до хиротонии настоятелями или насельниками В. Х. м.

В 1539 г. одним из кандидатов на митрополичий престол являлся хутынский игум. *Феодосий*, в июне 1542 г. хиротонисанный во архиепископа Новгородского. В 1581 г. игумен мон-ря *Дионисий* был хиротонисан во митрополита Московского и всея Руси, в 1620 г. архим. *Киприан* — во архиепископа Сибирского, в 1641 г. архим. *Пахомий* — во архиепископа Астраханского, в 1654 г. архим. св. *Софроний* — во архиепископа Суздальского. Ставший в 1704 г. настоятелем В. Х. м. архим. *Феодосий (Яновский)* являлся ближайшим помощником Новгородского митр. *Иова* и по поручению *Петра I* исполнял обязанности «духовного судии» в присоединенных к России городах: Ямбурге, Нарве, Копорье, Шлиссельбурге и строящемся С.-Петербурге (в 1721 хиротонисан во архиепископа Новгородского из архимандритов *Александро-Невского мон-ря*). Хутынский архим. *Вениамин* в 1721 г. являлся кандидатом на Киевскую и





Галицкую кафедру, архим. *Лаврентий (Баранович)* в 1774 г. был хиротонисан во архиепископа Вятского и Великопермского. В 1655 г. В. Х. м. посетили Патриархи Антиохийский *Макарий III* и Сербский *Гавриил*.

В XIII–XVI вв. монастырь владел одним из лучших книжных собраний Новгорода. К наст. времени сохранились принадлежавшие мон-рю *Варлаама Хутынского Службеник* (ГИМ. Син. № 604), пергаменный Апостол 1391 г. (РНБ. Погод. № 26), список Иерусалимского устава нач. XV в. (ГИМ. Син. № 332), Толковое Евангелие 1441 г. (БАН. 34. 7. 10), переписанное иеродиак. Иовом для игум. Германа, комплект Минеи 1463–1464 гг. (РНБ. Соф. № 201, 205) и др. В В. Х. м. работал писец-каллиграф инок Закхей, отождествляемый нек-рыми исследователями с игум. обители Закхеем (70–80-е гг. XV в., 1505–1507). Живя в *Спасо-Преображенском Валаамском монастыре* в 1495 г., Закхей переписал для В. Х. м. лицевое Евангелие («Закхеевское» — БАН. 24. 4. 26), в 1506/07 г. уже в Хутынском мон-ре Закхей переписал еще одно Евангелие (РГБ. Муз. № 8619). В 50-х гг. XVI в. игуменом В. Х. м. являлся *Маркелл (Безбородый)*, составивший по поручению Московского митр. св. *Макария* жития прп. *Саввы Сторожевского* и Новгородского свт. *Никиты*. В сер. XVII в. Новгородский митр. (впосл. Патриарх) *Никон* устроил в монастыре типографию, в к-рой в 1651 г. был напечатан перевод с греч. языка кн. «Диоптра жизни человеческой».

В нач. 10-х гг. XVII в. В. Х. м. был занят швед. отрядами (см. *Смутное время*), в монастырских корпусах размещалась квартира швед. военачальника Я. Делагарди. Обитель подверглась незначительному разорению, были похищены серебряные и жемчужные украшения с гробницы прп. Варлаама и неск. драгоценных окладов. Согласно описи 1642 г., помимо Преображенского, Варлаамиева, Григорьевского и Ильинского храмов в мон-ре находились 2 каменные поварни, каменная палата над погребом, 15 деревянных келий, поваренная изба, ограда, хозяйственный двор. В сер. XVII в. к западу от собора по сторонам от надвратного Ильинского храма были построены соединенные между собой корпуса келий для архиерея, казначея и настоятеля, к югу от собора — брат-

ские кельи. В 1645 г. в Неревском конце Новгорода, где жил до пострига прп. Варлаам, братия обители поставила деревянную часовню. В 1723 г. в В. Х. м. жили 58 насельников, в 1738 г. — 20. В сер. XVIII в. мон-рь владел ок. 5500 крестьянами. К В. Х. м. были приписаны Городолюбльскый мон-рь близ Вышнего Волочка и основанный учеником прп. Варлаама прп. *Ксенофонтом* Робейский Троицкий мон-рь. Ежегодно в день памяти прп. Варлаама 6 нояб. в мон-ре совершалось архиерейское богослужение, в 1-ю пятницу Петрова поста из новгородского Софийского собора в В. Х. м. совершался крестный ход в память о чудесном предсказании прп. Варлаама прибыть в Софийский собор в 1-ю неделю Петрова поста по снегу на санях. В XIX в. крестные ходы вокруг мон-ря (6 нояб., в день памяти прп. Варлаама, и в 1-ю пятницу Петрова поста) совершались с особой торжественностью, в т. ч. в лодках по Волхову, богомольцам раздавались еда и деньги.

В 1764 г. В. Х. м. был причислен к 1-му классу, по штатам в мон-ре должны были жить помимо настоятеля 32 насельника. В 1758–1764 гг. и в 1787 — 20-х гг. XX в. настоятелями мон-ря являлись викарии Новгородской епархии, в их числе были свт. *Тихон (Соколов; 1761–1763)*, епископы *Евгений (Болховитинов; 1804–1808)*, *Амвросий (Орнатский; 1816–1819)*, *Алексий (Симанский; 1916–1920)*, впосл. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*, др. видные архиереи.

С кон. XVIII в. шла реконструкция и перестройка монастырского комплекса. Ц. во имя сщмч. Григория была разобрана, в 1759–1761 и 1767/68–1774 гг. над юж. воротами монастыря построили колокольню. После пожара 1787 г. был заново расписан Преображенский собор, к северу от собора восстановлен и освящен храм во имя Всех святых с больничным корпусом (время возведения более древнего храма с таким посвящением неизвестно). В 1797 г. перестроили Варлаамиевскую церковь с трапезной палатой, отремонтировали зап. и юж. корпуса. В 20-х гг. XIX в. по проектам губернского архит. И. Дмитрова были реконструированы в стиле позднего классицизма Всехсвятская ц., юж. корпус братских келий, в котором между настоятельскими и казначей-

скими покоями был освящен домовый храм во имя ап. Иоанна Богослова. В 1851 г. в арке, соединяющей Покровский придел с главным нефом собора, установили новую серебряную раку над мощами прп. Варлаама. В ризнице мон-ря и у раки преподобного хранились предметы, по преданию ему принадлежавшие: фелонь, поручи (НГОМЗ. Инв. № 1624), власяница, вериги. В В. Х. м. особо почитались храмовая икона «Преображения Господня» XVI в., находившаяся в шестиярусном иконостасе собора, неск. икон прп. Варлаама XVI–XVII вв. В 1816 г. в сев. приделе ап. Иоанна Богослова Преображенского собора, согласно завещанию, был похоронен Г. Р. *Державин*, по просьбе вдовы поэта Д. А. Державиной придел был переосвящен во имя арх. Гавриила (в 1959 останки Державина были перезахоронены в Новгородском кремле, в 1993 возвращены в В. Х. м.). В 1824 г. в Покровском приделе собора был похоронен Ярославский архиеп. *Антоний (Знаменский)*, в 1903 г. — Кирилловский еп. *Арсений (Ивашенко)*.

В 1890 г. при В. Х. м. открылась церковноприходская школа. В нач. XX в. в В. Х. м. жили 26 насельников. Мон-рю принадлежали луга на лев. берегу Волхова, 2 пожни, рыбные ловли по М. Волховцу и Волхову, оз. Сереберское в Валдайском у., 3 мельницы на р. Робейка, 2 варницы в Ст. Русе, подворье на Буяновской ул. Новгорода.

В 1920 г. В. Х. м. был закрыт, конфисковано монастырское имущество на сумму 166 851 р. 10 престарелых насельников приписали к обращенным в приходские Преображенскому и Варлаамиевскому храмам, остальных монахов поставили на учет на бирже труда. В 1930 и 1932 гг. Варлаамиевский и Преображенский храмы были переданы Новгородскому музею, остальные постройки — военному ведомству. В 1932 г. последний настоятель В. Х. м. архим. Серафим (Тихомиров), иеромонахи Виталий (Летенков), Никодим (Кузин) и неск. послушников переселились в дер. Хутын и стали совершать регулярные богослужения. Вскоре они были арестованы, обвинены в создании нелегального мон-ря и «антисоветской агитации» и решением особого совещания при коллегии ОГПУ 23 сен. 1932 г. приговорены к 3 годам ссылки; в 1937 г.





иером. Виталий (Летенков) был расстрелян. В разное время в корпусах В. Х. м. размещались школа начстава Ленинградской обл., психиатрическая больница. В 1941–1943 гг. В. Х. м. пострадал от артобстрелов и бомбежек, захватившие мон-рь нем. войска устроили в нем наблюдательный пункт. В Преображенском и Варлаамиевом храмах обрушились своды, в стенах образовались глубокие трещины, на



Рака с мощами прп. Варлаама Хутынского в Преображенском соборе мон-ря. Фотография. 2003 г.

колокольне пострадали фасады и верхний ярус звона, в зап. и юж. корпусах отсутствовали верхние перекрытия. В 1976 г. в В. Х. м. под рук. Г. М. Штендера начались комплексные восстановительно-реставрационные работы, к 1993 г. была завершена реставрация Преображенского собора, части келейного корпуса.

В 50–80-х гг. XX в. в полуразрушенные храмы В. Х. м. приходили верующие, зажигали лампы и свечи, читали тропарь и акафист прп. Варлааму. В 1991 г. мон-рь был передан Новгородской епархии РПЦ, 19 нояб. 1993 г. возобновлен как женский. В 1994 г. в келейном корпусе был освящен домовый храм во имя св. Льва I, папы Римского. К осени 1998 г. завершен ремонт приделов Преображенского собора: юж. Покровского и сев., освященного в авг. 1998 г. во имя ап. Иоанна Богослова. К 2003 г. восстановлены также трапезный храм прп. Варлаама Хутынского, колокольня, к востоку от к-рой возводится больничный корпус. В Преображенском соборе устроена новая серебряная рака над пребывающими под спудом мощами прп. Варлаама. На гор-

ке, где, по преданию, стояла келья прп. Варлаама, построена деревянная часовня; над колодцем, изрытым преподобным, поставлена сень. В НГОМЗ хранятся отдельные предметы, ранее находившиеся в В. Х. м.: поручи прп. Варлаама, иконы: «Видение пономаря Тарасия» (XVI в.), «Прп. Варлаам Хутынский в деяниях» с 38 клеймами (нач. XVII в.), 3 шитых покрыва с изображением прп. Варлаама (Инв. № 7623. 182. Ч. 142; инв. № 7632. 164, 8. Ч. 130, 5).

К сент. 2003 г. в обители жили 38 сестер, игуменья — Алексия (Симдянкина). В мон-ре действуют иконописная и пошивочная мастерские, заведено обширное хозяйство. Ежегодно 6 (19) авг., в день Преображения Господня, 6 (19) нояб., в день памяти прп. Варлаама, а также во 2-ю пятницу Петрова поста в В. Х. м. совершаются крестные ходы.

Арх.: ГАНО. Ф. Р-268. Оп. 1. Д. 16. 1918–1926; Архив Управления ФСБ по Новгородской обл. Д. 1а/11872. Л. 100–101, 106, 117; НГОМЗ, ОПИ. 1836. Ф. 16. Оп. 1. Д. 294 [Ист.-стат. описание Хутынского мон-ря]; Д. 12087 [Ист.-стат. описание Хутынского мон-ря сер. XIX в.].

Ист.: АИ. 1840. Т. 1. № 294; Макарий (Миролюбов), архим. Опись новгородского Спасо-Хутынского мон-ря 1642 г. // ЗРАО. 1856. Т. 9. С. 411–555 (отд. изд.: СПб., 1856); НПЛ. С. 40, 50, 52, 61, 65; Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 11, 16, 7, 83, 87, 89, 92, 114, 121, 126, 128, 133, 137, 144, 152, 154, 195, 204, 245, 257; ПСРЛ. 1889. Т. 16. С. 47, 49, 50, 52, 131–133, 162, 164, 170, 200, 209; Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. С. 88–91. (Памятники отеч. истории; Вып. 3. Ч. 1); Шварц Е. М. Новгородские рукописи XV в. М.; Л., 1989. С. 23. Лит.: ИРИ. М., 1815. Ч. 6. С. 608–646; Макарий (Миролюбов), архим. Археол. описание церк. древностей Новгорода и его окрестностей. М., 1860; Привольев И. [Юмев И. Ф.]. Хутынский мон-рь // ИВ. 1892. Т. 10. № 8. С. 455–461; Слезкинский А. Г. Хутынский мон-рь // Там же. 1903. № 12. Т. 94. С. 926–944; Токмаков И. Ист.-археол. очерк Хутынского Преображенского мон-ря. Новгород, 1911; Воронин Н. Н. Хутынский столп 1535 г.: (К проблеме шатровой архитектуры) // Сов. археология: Сб. ст. М.; Л., 1946. Вып. 8. С. 300–305; Гладенко Т. В., Красноречев Л. Е., Штендер Г. М., Шуляк Д. М. Архитектура Новгорода в свете последних исследований // Новгород: К 1100-летию города. М., 1964. С. 245–261; Петров Д. А. Опыт иконогр. анализа архитектуры новгородского Спасо-Преображенского Хутынского собора // Иконография архитектуры: Сб. / ВНИИТАГ. М., 1990. С. 128–151; Мельник А. Г. Об истоках родства архитектуры Успенского собора Ростова Великого и Преображенского собора новгородского Хутынского мон-ря // 125 лет Новгородскому музею: Мат-лы науч. конф. Новгород, 1991. С. 94–99; Зализняк А. А., Янин В. Л. Вкладная грамота Варлаама Хутынского // Russian Linguistics. 1993. Вып. 16. С. 185–202; Будкин В. А., Штендер Г. М. Спасо-Преображенский собор — древнейшая каменная постройка Хутынского мон-ря под

Новгородом // ПКНО, 1993. М., 1994. С. 210–516.

Л. А. Секретарь

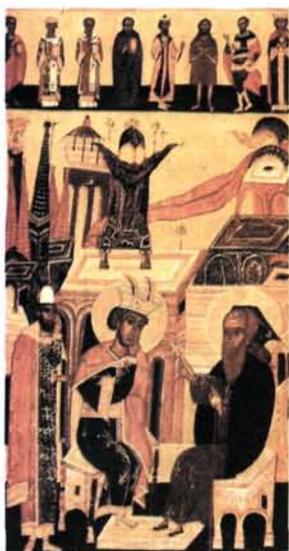
ВАРЛААМ И ИОАСАФ, преподобные (пам. 19 нояб.). О житии этих святых, а также отца И. царя Авенира повествует агиографическое соч., полное греч. название к-рого — «Повесть душеполезная (Ἱστορία ψυχοφελής), из восточной Эфиопской страны, называемой Индией, в святой град Иерусалим принесенная Иоанном монахом, мужем честным и добродетельным, из монастыря святого Саввы». Это произведение, в научной лит-ре известное как «Повесть о Варлааме и Иоасафе», дошло в неск. версиях, различающихся между собой.

Сюжет «Повести». Главный герой — царевич И., сын царя Авенира, язычника и гонителя христиан. При рождении царевича царский звездочет (в груз. версии — 55 халдеев) предсказал, что И. примет гонимую его отцом христ. веру. Царь, желая предотвратить предсказание, приказал выстроить отдельный дворец и поселить там царевича, дабы он не услышал ни одного слова о Христе и Его учении. Став взрослым, юноша упрямил отца отпустить его из дворца. Во время одной из прогулок И. по недосмотру слуг повстречал слепого и прокаженного, узнал о болезнях и увечьях и сильно опечалился. В др. раз И. встретил глубокого старца и узнал о смерти. Приобретенные царевичем знания привели к тому, что он разуверился в жизни, утратил ее смысл.

В то время в далекой пустыне подвизался мудрый отшельник В. (Балавар). Божиим откровением он узнал о страждущем в поисках истины юноше. Выйдя из пустыни

Прп. Варлаам. Роспись алтарной преграды Успенского собора Московского Кремля. 1482 г. Мастер Дионисий и мастерская





Беседа преподобных Варлаама и Иоасафа.
Икона. Сер. XVII в. (ЦМуАР)

Санаар (во 2-й груз. ред. Сарандиб — Цейлон; в 1-й груз. ред. страна Шолайти), В. под видом купца отправился в Индию и, прибыв в город, где находился дворец царевича, объявил, что привез с собой драгоценный камень, обладающий чудодейственными свойствами исцелять болезни. Приведенный к И., В. стал излагать ему христ. вероучение в виде притч (инд. происхождения, число их в разных версиях колеблется), а затем начал поучать его «от Святого Евангелия и Святых Апостол» (эта «катехизическая» часть отсутствует в груз. версиях, по всей видимости, она заимствована из подлинных сочинений прп. *Иоанна Дамаскина*). Из наставлений В. юноша понял, что драгоценный камень есть вера во Христа, уверовал в Него и пожелал принять св. Крещение. Окрестив царевича, В. заповедал ему пост и молитву и отошел в пустыню. Царь, узнав, что его сын стал христианином, впал в гнев и скорбь. По совету одного из вельмож, царь устроил прение о вере между христианами и язычниками, на к-рое под видом В. явился маг и чародей Нахор. Он собирался признать себя побежденным и т. о. отвратить царевича от христианства. В тонком сне И. узнал об обмане и пригрозил Нахору лютой казнью, если тот окажется побежденным. Тогда Нахор произнес такую речь, что не только победил язычников, но и сам уверовал во Христа. Текст речи совпадает с «Апологией» *Аристиды* (атрибутирована по сир. версии и представляет собой считав-

шийся утраченным греч. текст этого произведения раннехрист. апологетики). Нахор, подобно библейскому *Валааму* (Числ 22), произнес, сам того не желая, речь в защиту своих оппонентов, покаялся, принял Крещение и удалился в пустыню.

Царь пытался отвратить сына от христианства и др. средствами, в частности при помощи жен. красоты, но царевич преодолел все соблазны. По совету вельмож, Авенир выделил сыну половину царства. В описании системы управления царством автор «Повести» использует акростишные сентенции диакона *Аганита* (VI в.). Став царем, И. утвердил христианство в своей стране, отстроил заново церкви и, наконец, обратился ко Христу своего отца. Вскоре после Крещения царь Авенир преставился, И. оставил царство и ушел в пустыню на поиски своего учителя-старца. В течение 2 лет он странствовал по пустыне, терпя напасти и искушения, пока нашел пещеру преподобного, спасавшегося в безмолвии.



ширяется и развивается именно житийный сюжет «Повести». Ис-

Преподобные Варлаам и Иоасаф. Роспись собора Рождества Богородицы ФерAPONTOVA мон-ря. 1502–1503 гг.

следователь считает, что «Повесть о Варлааме и Иоасафе» пред-

стает перед нами «не только мучеником, романом, житием, но и учительной беседой, или «духовной беседой», как определяется этот жанр в самом произведении».

Авторство «Повести» остается предметом научных дискуссий. Традиция приписывает ее создание некоему мон. Иоанну из обители св. Саввы Освященного в Палестине, в котором на основании поздних приписок в греч. рукописях было принято видеть прп. Иоанна Дамаскина. Однако в наст. время веских аргументов для такого отождествления не имеется. Считается, что в основе романа лежат некие переработанные «буддийские» традиции, в частности, легенды о жизни царевича Сиддхартхи Гаутамы Шакьямуни — *Будды* (VI в. до Р. Х.; его первое полное жизнеописание, «Буддхачарита» Авагхоши, создано в I в. по Р. Х.). Согласно др. гипоте-

ли XIX в. (А. Н. *Пытин*, А. Н. *Веселовский*, И. *Франко*), обращая внимание на беллетристические черты «Повести», называли ее «духовным романом»; А. С. *Орлов* писал о ней как о «религиозном романе» с «включенными в его рамку притчами и анекдотами». В совр. научной лит-ре в определениях жанра «Повести» подчеркиваются ее житийная и назидательная стороны. О. В. *Творогов* определяет памятник как «нравоучительную повесть». По словам И. Н. *Лебедевой*, она «воспринималась и как вымысел, и как жизнеописание реально существовавших подвижников, т. е. как произведение агиографического жанра, как житие». И. В. *Силантьев* считает, что в жанровой природе «Повести» отразилась борьба житийного и романного начал. Житийный сюжет получает максимальное выражение в истории искушения царевича жен. красотой. И., вопреки ухищрениям волхва Февды, выходит победителем из этой борьбы духа и соблазнов.

В дальнейшем повествовании расширяется и развивается сюжет «Повести». Ис-

следователь считает, что «Повесть о Варлааме и Иоасафе» предстает перед нами «не только мучеником, романом, житием, но и учительной беседой, или «духовной беседой», как определяется этот жанр в самом произведении».

Определение жанра «Повести». «Повесть о Варлааме и Иоасафе» относят к жанру «агиографических романов», по аналогии с «*Романом о Юлиане*», «*Агафангелом*», христ. версиями «*Александрии*», «*Романом о Камбизе*» и др. Исследовате-



зе, «Повесть» возникла независимо от инд. сказаний в Центр. Азии. Еще одна недавно сформулированная гипотеза исходит из сложного текстологического анализа и связывает сюжетную канву сочинения с историей распространения христианства в Нубии.

Исследование «Повести» к сер. XX в. зашло в тупик: объяснить все факты в рамках единой гипотезы не удавалось — слишком разнородный материал обнаружился в ее редакциях, мн. элементы составитель брал готовыми из др. источников. Но никто из исследователей не сомневается, что как целое она была создана одним автором.

Мнение о буддийском прототипе получило практически полное признание, когда Д. Жимаре предложил этимологию имен главных героев: инд. Bodhisattva через араб. Budhasf (Budisatif) и груз. Yudasif (Yiwasif) из-за смешения араб. b/y [ɸ/ɸ] и d/w [ɸ/ɸ] дало греч. и слав. Иоасаф. Араб. Bilawhar (Билавар) через груз. Balahvar (Балавар) дало впол. греч. Βαρλαάμ (Варлаам). Имя царя Авенира (греч. Ἀβεννῆρ; груз. Абенес/Абенесер) восходит, видимо, к араб. Джунайсар (Van Esbroeck. 1992. P. 221). Однако буддийские легенды были не единственной основой прототипа «Повести». Автор использовал большое количество источников разного происхождения. Диегу ду Куту, впервые еще в 1612 г. заметивший параллелизм между рассказом о В. и И. и буддийскими текстами, считал, что именно последние испытали влияние христ. легенды.

Согласно всем версиям, действие легенды происходит в «Индии». Поскольку среди использованных в «Повести» источников много притч, для к-рых инд. происхождение устанавливается неоспоримо, ученые идентифицировали эту «Индию» с той, что находится на п-ове Индостан. В дальнейшем стали считать, что некое житие Будды является инд. прототипом «Повести», а отдельные реалии «Повести» восходят к буддийским легендам. Однако локализация места действия в Индии, родине Шакьямуни, неочевидна, в античности и средневековье «Индиями» часто называли и др. страны, прежде всего те, что расположены по берегам Красного м. А. П. Каждан считал, что в «Повести» «Индией» называется Эфио-

пия, М. ван Эсбрук усматривает в названии места действия в обеих груз. редакциях — «страна Шолайти» — следы названия местности, где родился Будда — Капилавасту (Van Esbroeck. 1992. P. 224). По мнению В. М. Лурье, локализация греч. текста более точно раскрывается как Нубия (доклад в Пушкинском Доме в дек. 2001). Эта концепция основана на интерпретации известий Иоанна Бикларского о принятии правосл. христианства в нубийском гос-ве Макурия в VI в. (на фоне монофизитских источников о крещении соседних Напаты и Алвы) и «Житий коптских патриархов» сер. VII в., а также нек-рых данных по археологии Нубии.

Версии и редакции «Повести». Филиация версий «Повести» представляется следующим образом. На основе некоего комплекса материалов VI–VII вв., возможно, сведенных воедино в пехлевийской версии (D. Lang), в VII–VIII вв. была создана 1-я араб. редакция «Повести» (отдельная линия — евр. переработка в сб. «Бен-Сира»). К ней восходит гипотетическая редакция мон. Иоанна. М. ван Эсбрук отождествляет его с палестинским монахом, автором Слова на обретение мощей св. Стефана (груз.), и считает, что он писал по-арабски. Впрочем, принимая во внимание доводы Каждана, можно допустить, что Иоанн писал по-гречески в VII в.

С араб. редакции была выполнена первоначальная краткая груз. версия, «Премудрость Балавара» (ბობრბე ბალავარობი, ок. IX в.). Распространенная груз. версия, «Балавариани» (ბალავარიანი), созданная в кон. X в. (издана в 1957 И. Абуладзе), также восходит к особому (утраченному) араб. оригиналу.

Греч. версия (ВНГ, N 224 = СРГ, N 8120) в части рукописей атрибутирована прп. Иоанну Дамаскину. На основании колофонов нек-рых рукописей ученые пришли к выводу о том, что греч. текст является переводом с груз., выполненным прп. Евфимием Святогорцем († 1028); при этом на основании даты старейшей рукописи (найденной Б. Л. Фонкичем в Киеве в 1979) греч. версия датируется временем не позднее 1028 г., когда скончался прп. Евфимий. Этот вывод разделяют и те ученые, к-рые предполагают существование более объемной неизвестной груз. версии, во многом отличной по

содержанию (напр., ван Эсбрук). Однако мн. исследователи сомневались в достоверности колофонов, а у Е. Метревели появились основания считать, что прп. Евфимий перевел только груз. гимн в честь И. С колофоном венецианской рукописи XI в., в к-ром утверждался переводной характер греч. текста, пришлось считаться, пока Фонкич не обнаружил, что он вписан гораздо позже и должен датироваться XV в. Поскольку в случае прп. Евфимия речь заведомо могла бы идти только о переводе очень высокого качества, когда распознать язык оригинала становится практически невозможно, бесспорных доводов в пользу переводного характера греч. текста нет. Каждан в статье 1988 г. в «Истории византийской литературы» настаивает на датировке произведения не позднее X в.

Наиболее естественной исследователям представляется такая филиация греч. текста: ранняя редакция мон. Иоанна (VII в.) модифицируется на греч. почве, а нек-рые промежуточные греч. редакции переводятся на араб., откуда и появились 2 груз. и эфиоп. версии.

По др. гипотезе, существовал араб. оригинал VII в., к-рый был переведен на греч. и независимо на груз. языки. Цитаты из прп. Иоанна Дамаскина (из-за к-рых ранняя граница создания греч. редакции переносится на нач. — сер. VIII в.) могут рассматриваться как интерполяция, т. к. в груз. редакциях их нет. Арабохрист. версия (ВНО, N 143 = СРГ, N 8120) остается неизданной и неизученной. Это не единственная араб. редакция: ни одна из груз. редакций не может восходить к тому же араб. оригиналу, что и эфиоп. версия, переведенная с араб. в кон. XVI в. (издана, но не изучена). Эфиоп. текст очень похож на греч., но в нем совершенно отсутствуют цитаты из прп. Иоанна Дамаскина. Тем не менее нельзя исключить возможности раннего перевода на греч. с араб. оригинала.

Пока ни одна из гипотез не получила убедительного текстологического или лингвистического обоснования. Случаи прямого перевода с араб. на греч. достаточно редки. Кроме того, пока не изучена и даже не прочитана арабо-христ. редакция, вряд ли возможно говорить о построении убедительной схемы филиации версий.





С греч. текста «Повести о Варлааме и Иоасафе» в посл. были сделаны переложения на латинский и старославянский языки (XI в.), франц. (XIII в.), болг. и серб. изводы церковнослав. (XIV в.), итал. («Диалоги Сидраха и Бокха», XV в.). В 1649 г. Орест Нэстурел перевел «Повесть» (со слав. версии болг. редакции) на румын. язык. Не позднее сер. XVIII в. с той же редакции мон. Агапий сделал сокращенный перевод на новоболг. язык (*Лебедева*. Повесть. С. 67). В XVII в. Себастьян Пискорский перевел «Повесть» с лат. на польск. язык (Там же. С. 54).

А. В. Муравьев

Славянские версии. Древнейший слав. перевод «Повести» выполнен с греч., очевидно, не ранее сер. XI в. на Руси (в Киеве) или в Константинополе при сотрудничестве восточнославянских и болг. переводчиков, в том же центре, где были переведены Хроника Георгия Амартола и Мучение св. Артемия (см.: *Пичхадзе А. А.* Языковые особенности древнерус. переводов с греч. // *Славянское языкознание: XII Междунар. съезд славистов: Докл. российской делегации.* М., 1998. С. 475–488; *она же.* О происхождении слав. перевода Хроники Георгия Амартола // *Лингвистическое источниковедение и история рус. языка.* М., 2002. С. 245–248). Текст восходит к списку, в заголовке к-рого сообщалось о принесении «Повести» «во святой град» мон. Иоанном из монастыря св. Саввы. Этот перевод сохранился в относительно небольшом количестве списков только восточнослав. происхождения не ранее нач. XVI в. (старший — РНБ. Солов. № 208/513). Древность перевода определяется как близостью состава лексики этой редакции к переводу Хроники Георгия Амартола, выполненному не позднее XI в., так и наличием отдельных частей текста (притч) в этой редакции в составе древнерус. списков Пролога (*Лебедева*. Повесть. С. 70–89). В XII в. «Повесть» (списки с XIII в.) активно использовалась при формировании рус. редакции Пролога: в учительную часть сборника был включен ряд входящих в нее притч (в 1-ю редакцию — 5 или 6; во 2-ю — еще 5), для житийной части на основе «Повести» были написаны краткие Жития Варлаама, мч. Антиохийского (16 нояб.), и повесть о 17 инд. мона-

хах, замученных по приказу царя Авенира (27 нояб.). Вероятно, через посредство Пролога ряд притч в этом переводе вошли в состав «*Златой цепи*» (старший, список — кон. XIV в.), «*Измарагда*» 2-й редакции (списки с XV в.) и большого числа четых сборников. Проложные версии притч «О крестьянском житии» и «О ходящих в мнишеский чин» в сер. XII в. послужили источником «Повести о белоризце» прп. *Кирилла Туровского*. Сюжетно к «Притче о единороге» (или «О сладости мира сего») восходит «Притча о богатых, от болгарских книг» в составе *Измарагда* 2-й редакции.

Древнейшая редакция в полном виде представлена только восточнослав. рукописями (хотя нельзя исключить возможности, что притчи из нее в составе выборок из Пролога получили известность у юж. славян в кон. XV — XVII в.). Существующее в лит-ре (Франко, *Лебедева*) мнение о том, что Креховский список (НБ НАНУ (Л). Вас. мон. 419) написан сербом («на юге России»), ошибочно — это восточнослав. кодекс с достаточно сильно болгаризированной (что вполне обычно для XVI в.) орфографией (см.: *Запаско Я. П.* Памятки книжкового мистецтва: Укр. рукописна книга. Львів, 1995. С. 395, № 103).

Не позднее кон. XV в. (старший список — ГИМ. Барс. 713) на основе древнейшего перевода «Повести о Варлааме и Иоасафе» на Руси была создана т. н. Афанасиевская редакция, получившая название по писцу текста в ВМЧ. При редактировании текст был значительно сокращен за счет сюжетных повторений, а затем дополнен преимущественно обращениями в форме прямой речи к разным персонажам и похвалами монахам и монашеской жизни; все списки редакции восходят к лицевому оригиналу. В сер.— 3-й четв. XV в. «Повесть» послужила сюжетным источником особой (легендарной) версии краткого Жития св. Саввы, архиеп. Сербского, написанной рус. книжниками на основании устных преданий специально для предисловия к Кормчей (текст см.: *Белякова Е. В.* Обоснование автокефалии в рус. Кормчих // *Церковь в истории России.* М., 2000. Сб. 4. С. 154–157; *Кормчая книга.* М., 1650. Л. 26 об.— 27 об. первого счета, и позднейшие издания XVII — нач. XX вв.).

В XIII в. в Сербии или на Афоне, возможно, по инициативе св. Саввы, архиеп. Сербского, выполнена (с использованием древнейшей) новая редакция перевода, представленная значительным числом списков (свыше 50), начиная с XIV в. (старший — Бухарест. БАН Румынии. Слав. 158 [Нямец 93], из б-ки Нямецкого Вознесенского мон-ря, сер. XIV в.). В кон. XIII или 1-й четв. XIV в. на ее основе болг. переводчик старец *Иоанн*, работавший на Афоне, в Великой лавре св. Афанасия, создал новую, исправленную, редакцию перевода «Повести», в заглавии к-рой в отличие от предшествующих стоит имя прп. *Иоанна Дамаскина*. Списки болг. редакции известны с 3-й четв. XIV в., писец одного из самых ранних (Кишинёв. ЦГА Республики Молдова. Ф. Ново-Нямецкого мон-ря. Оп. 2. № 1) отождествляется по почерку с иером. *Лаврентием*, переписавшим в 1348 г. сборник (РНБ. Ф. I. 376) для болг. царя *Иоанна Александра* (СКСРК, XIV. Вып. 1. С. 530, № 365); в рукописной традиции эта редакция распространена меньше, чем серб. (известно не менее 15 списков). Не позднее рубежа XIV–XV вв., в эпоху *второго южнославянского влияния*, обе южнослав. редакции перевода получают большую известность и шире распространяются на Руси (большинство списков XV–XVII вв. обоих редакций восточнослав. происхождения), чем древнейшая редакция. На серб. рукописи XIV в. (ГИМ. Новоспасск. 11) имеется запись рус. уставом рубежа XIV–XV вв. Старший рус. список серб. редакции перевода «Повести о Варлааме и Иоасафе» (РНБ. Соф. 1365) датируется кон. XIV(?) — нач. XV в., болг.— нач. XV в. (БАН. Доброхот. № 37). В XV–XVII вв. ее списки (независимо от редакции перевода) имелись в каждой сколь-нибудь значительной монастырской б-ке: известно свыше 100 рус. рукописей XV–XIX вв. При составлении Великих Миней четых митр. Макария (1539) Житие Варлаама и Иоасафа было включено в них в Афанасиевском изводе древнейшей редакции перевода, кроме того, в составе проложных чтений в свод вошли притчи из «Повести». В XVI в. сюжеты использовались в своих сочинениях царь *Иоанн IV Васильевич Грозный* и инок *Зиновий Отенский*.



В XVII в. «Повесть о Варлааме и Иоасафе» неоднократно издавалась в разных версиях, целиком и отдельными частями. Начиная с 1-го издания Пролога (М., 1641) входящие в него притчи из «Повести» многократно переиздавались на протяжении XVII–XIX вв. в составе этого сборника, а под влиянием печатного текста получали широчайшее распространение в старообрядческой рукописной и гектографической традиции (число списков XVIII–XIX вв. не поддается учету). В 1637 г. в типографии *Кутеинского Богоявленского мон-ря* под Оршей вышло издание «Повести» в переводе на «просту мову» («простый наш язык русский»), выполненное наместником *могилёвского Братского мон-ря* Иоасафом Половком частью с лат. (по изд. Жака де Билли, откуда заимствованы разбивка на 40 глав и оглавление), а частью со слав. языка (на титульном листе указано, что перевод сделан «с грецкого и словенского»). Издание снабжено предисловием, «Песнью св. Иоасафа, кгда вышел на пустыню» и маргинальными комментариями. В 1680 г. в Москве в дворцовой Верхней типографии «Повесть» была издана с предисловием, «Стихами краегранными в похвалу Иоасафу» и «Молитвой св. Иоасафа, в пустыню входяща» *Симеона Полоцкого* и со службой преподобным. Московское издание содержит древнеслав. текст перевода «Повести», разбитый на 40 глав в соответствии с кутеинским изданием и снабженный переводом заимствованных из него комментариев. Вероятно, для этого издания предназначалось не включенное в него стихотворное предисловие, известное в ряде списков XVII в. (БАН. Арханг. Д 527, С 210; РГБ. Тихонр. 380). Особую редакцию «Повести», приближенную к нормам агиографического жанра, создал для 1-го т. своей «Книги житий святых» (К., 1689. Л. 544 об. — 562 об.) св. *Димитрий*, митр. Ростовский. В основу редакции положен текст из Великих Миней Четых, сокращенный в основном за счет пространств речей персонажей. Московское и киевское издания получили распространение в рукописной традиции кон. XVII — XIX в. (при том что последнее многократно переиздавалось). «Молитва Иоасафа царевича» из изд. 1680 г. прочно вошла в репертуар рус. духовных

стихов, известна в десятках списков и в фольклорных записях. В 1-й четв. XVIII в. (приблизительно между 1707 и 1721) на сюжет о В. и И. (непосредственным источником послужила, вероятно, редакция св. *Димитрия Ростовского*) была написана пьеса для театра царевны Наталии Алексеевны, от которой сохранились записи 3 ролей: воспитателя («пестуна») И. Зардана, врача и преемника царевича на престоле *Варахии* в рукописи БАН. Устюж. 29 (Пьесы столичных и провинциальных театров 1-й пол. XVIII в. М., 1975. С. 185, 621–623, 633). В XIX в. «Повесть» издавалась в переводе на рус. языке для народного чтения, в 1911 г. вышло старообрядческое изд. Афанасьевского извода с 10 миниатюрами в цвете. Сюжеты «Повести» получили распространение в духовных стихах (*Кадлубовский А. П.* К истории рус. духовных стихов о Иоасафе царевиче // РФВ. 1915. Т. 80. № 2. С. 224–248) и в лубочных изданиях (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 64–66, 561–564, 689; Кн. 4. С. 534, 738–748).

А. А. Турилов

Изд.: **греческие:** *John Damascene, St. Barlaam and Joasaph* / Ed. G. R. Woodward, N. Mattingly. Camb. (Mass.): L., 1937, 1967; **грузинские:** ბარლაამი და იოაფი / Изд. Е. Такайшвили. Тбилиси, 1895; *Хаханашивили А.* Балавар и Иоасаф // Тр. по востоковедению. 1902. Кн. 9; *Джанашивили М.* Описание рукописей Тбилисского церк. музея. Тбилиси, 1908. Т. 3. С. 28–44; *Абуладзе И.* ბარლაამის ქართული რედაქცია. Тбилиси, 1957; **арабские:** *Gimaret D.* Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne. Gén.; P., 1971; *Gimaret D.* Билавхар и Будасф. Бейрут, 1972 (на араб. яз.); *Dorn B.* Über eine Handschrift der arab. Bearb. des Josaphat und Barlaam // Bull. hist.-philol. de l'Académie de St.-Pb. 1852. Т. 9. P. 313–323. (ВНО, N 143); **армянские:** *Тер-Мовсесян М.* Արարաբոցի և հոգևորական վարդ Յովսափոս որդի թագաւորի Հիղակը [Духовная история жителя Иоасафа, сына индийского царя]. Валаршанат, 1897. (ВНО, N 141–142); **эфиопские:** Version of a christianized recension of the Buddhist legend of the Buddha and the Bodhisatva / Ed. by E. A. Wallis Budge. Camb., 1923. Amst., 1976. 2 vol. (ВНО, N 144); **славянские:** Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерус. переводной лит-ры XI–XII вв. / Подгот. текста, иссл. и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1984; ПЛДР, XII в. М., 1980. С. 197–226; БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. С. 360–387, 544–546; **русские:** Сказание о жизни преподобных и богоносных отцев наших Варлаама и Иоасафа, сост. св. Иоанном Дамаскиным: Пер. с греч. по древним пергаментным рукописям, хранящимся на Св. Афонской горе. Серг. П., 1910; *Джавахишвили И.* Премудрость Балавара // ЗВОРАО. 1897/98. Кн. 11. С. 1–48 (переизд.: *Джавахишвили И. А.* Вопросы истории груз.

языка и лит-ры. Тбилиси, 1956); Балавариани. Мудрость Балавара / Предисл. и ред. И. В. Абуладзе. Тбилиси, 1962 [исслед. и пер. обеих ред.].

Лит.: *Liebrecht F.* Die Quellen des «Barlaam und Josaphat» // Jb. f. romanische und englische Literatur. 1860. Bd. 2. S. 314–384; *Курпичников А. И.* Греческие романы в новой лит-ре: Повесть о Варлааме и Иоасафе. Х., 1876; *Веселовский А. Н.* Византийские повести и Варлаам и Иоасаф // ЖМНП. 1877. № 7. С. 122–154; *Zotenberg H.* Notice sur le text et les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaphat // Notices et extraits des mss de la Bibliothèque Nat. 1887. T. 28/1. P. 1–166; *Франко И.* Варлаам и Иоасаф — старохристьянский духовный роман и його лит. история. Львів, 1895–1897; *Rabbow P.* Die Legende des Martinian // Wiener St. 1896. Jg. 17. S. 253–293; *Март Н. Я.* Армянско-грузинские материалы для истории Душеполезной Повести о Варлааме и Иоасафе // ЗВОРАО. 1899. Т. 11. С. 74–76; *Wahren S. J.* De grieksch-christelijke roman Barlaam en Ioasaf en zijne parabels. Rotterdam, 1899; *Peeters P.* La première trad. lat. de «Barlaam et Joasaph» et son original grec // AnBoll. 1931. T. 49. P. 276–312; *Wolff R. L.* Barlaam and Joasaph // HarvTR. 1939. Vol. 32. P. 131–139; *Dölger F.* Der griechische Barlaam-Roman: Ein Werk des H. Johannes von Damaskos. Ettal, 1953; *Lang D. M.* St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph Romance // BSOAS. 1955. Vol. 17. P. 306–325; *Нуцубидзе Х.* К происхождению греч. романа «Варлаам и Иоасаф». Тбилиси, 1956; *Devos P.* Les origines du «Barlaam et Joasaph» grec // AnBoll. 1957. T. 75. P. 83–104; *Bolton W. F.* Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Joasaphat // Traditio. 1958. Vol. 14. P. 359–368; *Garitte G.* Le témoignage de Georges l'Hagiorite sur l'origine du «Barlaam» grec // Le Muséon. 1958. T. 71. P. 57–63; *Tarchnishvili M.* Les deux recensions du «Barlaam» géorgien // Ibid. P. 65–86; *Van Lantschoot A.* Deux paraboles syriaques: (Roman de Barlaam et Joasaph) // Le Muséon. 1966. T. 79. P. 133–154; *Lang D. M.* Oriental Materials on the Georgian «Balavariani» // Bedi Kartlisa. 1971. T. 28. P. 121; *Fonkič B. L.* Un «Barlaam et Joasaph» grec daté de 1021 // AnBoll. 1973. T. 91. P. 13–20; *Фонкич Б. Л.* О датировке Венецианского [Cod. Marcianus gr. VII 26] и Парижского [Cod. Parisinus gr. 1771] списков греч. версии «Варлаама и Иоасафа» // Визант. очерки. М., 1977. С. 210–215; *Кузнецов Б. М.* Повесть о Варлааме и Иоасафе: К вопросу о происхождении // ТОДРЛ. 1979. Т. 33. С. 245–248; *Хинтибидзе Е. Г.* Новейшие труды о происхождении греческого романа «Варлаам и Иоасаф» // Кавказ и Византия. Ереван, 1980. Вып. 2. С. 91–97; *Metreveli E.* Du nouveau sur l'Hymne de Joasaph // Le Muséon. 1987. T. 100. P. 251–258; *Kazhdan A.* Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Joasaph not written // Zu Alexander d. Gr. Festschr. G. Wirth. Amst., 1988. Bd. 2. S. 1187–1209 (то же: *idem.* Author and Text in Byzantium. Aldershot, 1993. Pt. IX); *Κορδόςης Μ.* «Ἄλλη Ἰνδική» καὶ νῆσος «Διβός» τοῦ Φίλοστοργίου // Ἱστορικογεωγραφικά. 1988. Т. 2. P. 167–178; *Alexandre M.* Barlaam et Joasaph: la conversion du héros et du roman // Le monde du roman grec. P., 1992. P. 259–282; *Van Esbroeck M.* La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne // Sagesses de l'orient ancien et chrétien / Ed. R. Lebrun. P., 1992; *Aerts W. J.* Einige Überlegungen zur Sprache

und Zeit der Abfassung des griechischen Romans «Barlaam und Joasaph» // Die Begegnung des Westens mit Osten. Sigmaringen, 1993. S. 364; Volk R. Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans // BZ. 1993. Bd. 86/87. S. 460; Силантьев И. В. Повесть о Варлааме и Иоасафе — средневековая энциклопедия жанров // Филол. науки. 1995. № 5/6; Badenas P. La estructura narrativa de la versión bizantina de la historia de Barlaam y Josafat // Augustinianum. 1996. T. 36. P. 213–229; Khintibidze E. New Materials on the Origins of «Barlaam and Joasaph» // OCP. 1997. Vol. 63. P. 491–501; Каждан А. П., Шерри Л. Ф., Ангелиди Х. История визант. лит-ры. СПб., 2002. С. 132–145.

Гимнография. В греч. литургических рукописях служба В. и И. не встречается (архиеп. Сергей (Спасский) приводит свидетельство о существовании канона В. и И. в греч. рукописи — *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 476–477).

Служба В. и И., помещенная в совр. рус. печатной Минее, была составлена в кон. XVI в. *Маркеллом (Безбородым) (Спасский Ф. Г. Рус. литург. творчество. П., 1951. С. 44–49)*. В старопечатных московских Типиконах приводятся 2 тропаря и 2 кондака (один В., др. И. — М., 1610. Л. 110 об. — 111 об.; М., 1633. Л. 263 об. — 264). В рус. печ. Минее в издании 1645 г. указано совершение полиелейной службы. На «Господи, воззвах» определено пять стихир на 6 (более старая практика совершения полиелейной службы); на хвалитех повторяются стихир с «Господи, воззвах»; величание — только И. (общее преподобному). Та же служба приводится и в совр. печ. Минее. В песнопениях службы в основном прославляется И., а В. только упоминается как наставник И.: возможно, причиной написания службы было тезоименитство современников Маркелла — игум. Иоасафа (участвовавшего в открытии мощей при. Никиты Новгородского в 1558) или митр. Московского Иоасафа.

В совр. греч. Минее есть память В. 30 мая (он упомянут после 6-й песни канона), И. 26 авг. (упомянут после 6-й песни канона, есть стихи ему).

В используемом ныне в РПЦ Типиконе память В. и И. приводится после службы дневных святых, указано словословие, выписаны тропарь и кондак и добавлено: «праздникъ, идѣже храмъ». В Минее за последованием В. дано полиелейное последование преподобным. Корпус песнопений включает тропарь 4-го гласа: «**С**ѣдохънагъ наставника набучи. вса»; кондак 8-го гласа: «**В**ѣдый твоѣ из младенства бѣгое изволеніе, іоасафе» (это только тропарь и кондак И.; в старопечатных Типиконах приводились также тропарь В. 8-го гласа: «**С**лезѣми твоиуъ» (общий) и кондак 6-го гласа: «**С**ѣмира крыласа, въ пѣстыни пожилъ еси»; тропарь И.: «**И**з чрева матерна прекрасное вселеніе высть стго дха»; канон 8-го гласа с акростихом

«**Ц**р іоасф пне мавн пришѣ въ пснх ѡубги мркл» (т. е. Царю іоасафѣ пѣніе молебное приношѣ въ пѣснехъ ѡубогий маркелл; в Минее акростих выписан не полностью), ирмос: «**В**окрѣшнѣшемъ бранн мѣшцею своѣю», нач.: «**Ц**арѣвы глаголы слышавъ, нахоръ зѣло вострепетѣ»; 4 самогласна (из них одна общая стихира И.: «**П**рѣвне оѣче, во всю зѣмлю», а др. — та же стихира во мн. ч.); 2 группы подобнов.

На литургии: прокимен 7-го гласа (Пс 63. 11а), апостольское чтение (Кол 1. 12–18), аллилуарий 5-го гласа, Евангелие Мф 13. 45–54а (притча о купце, ищущем хороший бисер, — редкое чтение, начало к-рого (зач. 55 «от полу») не отмечается теперь в богослужбном Евангелии, в связи с чем это чтение обычно обозначают как 13. 44–54а), причастен (Пс 115. 6).

В МП также помещено еще одно последование, в к-ром совместно прославляются В. и И. Служба полиелейная, без литии, как и 1-я, на утрене отсутствуют указания на прокимен, Евангелие и стихир по Пс 50 (видимо, подразумевается, что их надо брать из 1-й службы). Корпус песнопений почти не имеет совпадений с 1-й службой: тропари те же, что приводятся в старопечатных Типиконах, кондак только один, что и в 1-й службе; канон 8-го гласа, ирмос: «**В**окрѣшнѣшемъ бранн мѣшцею своѣю», нач.: «**В**окрѣшенна ми сердца въ хвалѣниі пѣмѣти вашей, прѣвниі оѣцы»; 3 самогласна (в тексте одного из них — «**С**ѣ корене терновнагъ вагобханныи крннъ израсте» — видны явные параллели с 1-й стихирой на «Господи, воззвах» 6-го гласа в 1-й службе); 3 группы подобнов. «По причастном стихе» приведен духовный стих «**П**рѣимъ ма, пѣстыне, іакъ мати чадо своѣ» в качестве стихир 2-го гласа на подобен «Егда от древа». Есть указания о совершении бденной службы (предполагается соединение песнопений из обоих последований).

А. А. Лукашевич

Иконография. В «Ерминии» Дионисия Фурноаграфиота (нач. XVIII в.) В. и И. предписано изображать как отшельников, в монашеских ризах (Ч. 3. § 13. № 51, 52). В. — старец с седой клинообразной бородой, в схиме, И. — инд. царевич, юный, с пробивающейся бородой, в короне. Единичные образы В. и И. появляются поздно. В ряду святых монахов они изображены в ц. Богородицы в мон-ре Студеница (1208–1209, Сербия), в ц. Успения Богородицы на Волотовом поле (кон. XIV в.), на преддальнем столпе Успенского собора на Горшке в Звенигороде (1399–1400), на алтарной преграде Успенского собора Московского Кремля (1482), на вост. склоне сев. арки в Рождественском соборе Ферапонтова монастыря (1502), в росписях собора св. Архангелов мон-ря Дохиар (1568) и трапезной мон-ря Хиландар (1621) на Афоне; их образы



Преподобные Иоасаф и Варлаам.
Фрагмент иконы «Страшный Суд»
из Благовещенского собора Сольвечегодска.
2-я пол. XVI в. (СИХМ)

представлены на иконе-таблетке из собора Св. Софии Новгородской (кон. XV в., НГОМЗ).

Обычно В. и И. изображаются рядом в небольшом повороте друг к другу: старец В. беседует с И. о христ. вере; об этом свидетельствует текст на свитке В.: «Поведаю ти чадо бисер бесценный». На этот сюжет написана рус. икона XVII в. (ЦМиАР), где святые представлены на фоне фантастической вост. архитектуры. Та же сцена изображена на выходных гравюрах 2 кириллических изданий XVII в. (Кутейно, 1637; М., 1680).

Более раннюю и широкую иллюстративную традицию имеют иллюстрации к «Повести о Варлааме и Иоасафе». Сохранилось 6 иллюминированных греч. рукописей, древнейшая из к-рых датируется XI в. (Hieros. Patr. Cod. 42). Как установила С. Дер-Нерсеян, существуют 2 варианта иллюстрирования это-



го текста: в первом миниатюрами украшена только повествовательная часть, в др. — повествовательная и богословская (Paris. gr. 1128, XIV в. (211 миниатюр)). Наиболее распространенным является 1-й вариант. В нек-рых рукописях этого типа содержится большое число иллюстраций (Sanatg. S. Trin. Cod. 338, кон. XII — нач. XIII в. (93 миниатюры); Iver. gr. 463, XIII в. (80 миниатюр)).

Особой популярностью в средневек. искусстве пользовались притчи В., в которых старец раскрывал И. основы христ. жизни. Эти сюжеты появлялись в иллюстрациях к «Повести», в миниатюрах Псалтири, в росписях, на иконах, в произведениях пластики. Чаще других встречается «Притча о единороге» («О сладости мира сего»): человек, убегающий от единорога (иноорога), символизирующего смерть, падает в ров, но хватается за дерево, корень к-рого подтачивают белая и черная мыши, на дне рва его подстерегают змей и аспид, а с ветвей дерева падают редкие капли меда. Ров знаменует собой весь мир, дерево — человеческую жизнь, белая и черная мыши — день и ночь, змей и аспид — ад, капли меда — сладость мира сего, наслаждаясь к-рой человек забывает о скоротечности земной жизни и грозных муках.

Из правосл. слав. стран практика иллюстрирования «Повести о Варлааме и Иоасафе» (как всего текста, так и отдельных сюжетов) получила широкое распространение только на Руси, где она имеет давнюю и развитую традицию. Наибольшей популярностью пользовалась «Притча о единороге», самый ранний пример — рисунок с подкраской на л. 38 об. западнорус. *Лаврашеского Евангелия* нач. XIV в. (Краков. Б-ка им. Чертомыских. № 2097 IV), где кроме сюжета притчи изображен и В. Несколько моложе этого изображения клеймо *Васильевских врат* (1336; юж. портал Троицкого собора в Александрове). В миниатюрах Киевской Псалтири 1397 г. и в повторяющихся ее миниатюрах Угличской Псалтири XV в. эта притча иллюстрирует Пс. 143. На иконе из Соловецкого мон-ря «Преподобные Зосима и Савватий в житии» (сер. XVI в., ГММК)



Притча «О сладости мира сего». Клеймо иконы «Богоматерь Боголюбская» с житием преподобных Зосимы и Савватия из Соловецкого мон-ря. 1545 г. (ГММК)

вольно велико и отличается богатством иконографии. Среди них выделяется рукопись 1629 г.,

одно из клейм под средником написано на этот сюжет. Различные назидательные сцены, почерпнутые из Пролога и Патериков, в XVI–XVII вв. часто изображались на дверях в жертвенник. На левой створке двери в жертвенник Софийского собора в Новгороде (XVII в.) в 2 клеймах представлены «Беседа Варлаама и Иоасафа» и «Притча об иноороге». Свидетельством популярности сюжета может служить проникновение его мотивов в декоративно-прикладное искусство: он встречается на изразцах XVII в. (зап. галерея ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове, Ярославль, 1687).

Сюжет этой притчи широко использовался и в западноевроп. средневек. искусстве, напр., изображение человека в ветвях дерева встречается среди рельефов баптистерия в Парме (ок. 1300) и собора Сан-Марко в Венеции (2-я пол. XIV в.).

В кон. XVII–XIX в. притчи из «Повести» иллюстрируются в составе сборников (преимущественно старообрядческого происхождения) наряду с повестями из «Великого зеркала», причем их число не поддается учету (напр., ГИМ. Муз. 72. Л. 123 об. — 135, нач. XVIII в., — «Притчи о трех друзьях и временном сем веке» (5 миниатюр); там же. № 4. Л. 181 об. — 187, 1766 г., — «Притча о печали житейской» (4 миниатюры); там же. № 80. Л. 371–382, 80-е гг. XVIII в., — «Притча о трех друзьях» (11 миниатюр)). В XVII — нач. XX в. иллюстрации к ним получают широкое распространение в любочной гравюре (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 64–66, 561–564, 689. Кн. 4. С. 534, 738–748).

Иллюстрированные (полностью или частично) списки текста повести известны на Руси не позднее XV в. На это указывают киноварные подписи к невыполненным миниатюрам в списках Афанасьевского извода «Повести», восходящих к иллюстрированному протографу, ошибочно осмысленные позднейшими переписчиками как заголовки (не менее 29 сюжетов). Древнейшим из дошедших является креховский список сер. — 2-й пол. XVI в. (НБ НАНУ (Л). Вас. мон. 419), содержащий 11 рисунков пером и 80 мест, оставленных для миниатюр (*Запаско Я. П.* С. 394, 397.). Число лицевых списков «Повести» XVII–XVIII вв. до-

писанная в Самаре и содержащая 223 миниатюры (РНБ. Q. XVII (45)), известны имена писца — иерей Афанасий и художника — Петр. 88 миниатюр работы иконописца Феодора Васильева Рябухина и его сына Феодора содержит рукопись, написанная в 1649–1650 гг. в Казани (ГИМ. Муз. 332). Современен ей (50-е гг. XVII в.) богато иллюстрированный московский список (БАН. Собр. Петра I. Ч. I. № 26) из б-ки царя Алексея Михайловича (*Успенский В., Писарев С.* Лицевое житие прп. Иоасафа, царевича индийского. СПб., 1908). 193 миниатюрами украшена старообрядческая рукопись посл. трети XVIII в. (РНБ. Егор. № 156). Иконография рус. списков «Повести» (как полных, так и отдельных притч) и ее отношение к греч. традиции остаются неисследованными.

Почитание В. и И. как добродетельных подвижников обусловило их появление в рус. иконографии Страшного Суда XVI–XVII вв. в сцене восхождения в райские обители монахов, изображаемых с крыльями. Эта сцена противопоставляется низвержению демонов арх. Михаилом (напр., сольвыгодская икона, XVI в. (СИХМ); новгородская икона, XVI в. (НГОМЗ)); фрески Троицкого (Покровского) собора в Александрове и др.).

Н. В. Квливидзе, А. А. Турилов

ВАРЛААМ И МАКАРИЙ († кон. 1654, Флорищева пуст.), отец и сын, иноки, первые подвижники *Флорищевой в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* Сведения о них содержатся в житии Суздальского митр. *Илариона* (1-я пол. XVIII в.). В. и М. происходили из крестьян дер. Крутцовой Белгородской вол. Нижегородского у. Первоначально подвижались в Макарьевском мон-ре, что в Пурехе Белгородской вол. Стремясь к пустынноческой жизни, оставили обитель и поселились в лесу около р. Дорки (впосл. р. Дорка вошла во владение Флорищевой пуст.), однако вскоре были изгнаны отсюда местными жителями. Иноки стали искать пустынное место и ок. 1643 г. пришли на Флорищеву гору, где уже подвизался старец схим. Мефодий. Он разрешил В. и М. поселиться рядом с собой, рассказал, что ему нередко слышится колокольный звон и он видел чудесный свет, что предсказывало прославление буд. обители; вскоре В. и М. также удостоились слышать чудный колокольный звон. 3 подвижника, «яко три светильницы во образ Святыя Троицы, в молитве же и посте неослабно Господу Богу [начали] работати». При помощи благотворителей старец Мефодий вместе с





В. и М. воздвиг деревянную церковь, по благословению Патриарха *Иосифа* игум. вязниковского Богоявленского мон-ря Моисей 20 марта 1651 г. освятил храм в честь Успения Пресв. Богородицы с приделом во имя прп. Ефрема Сирина. Однако в храме не было постоянного священнослужителя. В 1653 г. во Флорищевой пуст. поселился иеродиак. Иларион (впосл. митр. Суздальский). Братия упростила его принять сан иеромонаха, Иларион был рукоположен 22 мая 1654 г. Вскоре страшная эпидемия чумы, затронувшая все центральные области России, достигла Гороховецкого у. Первым от чумы скончался схим. Мефодий, затем В. и М. Они были отпеты свящ. Иларионом и погребены около Успенского храма.

Арх.: Житие Илариона, митр. Суздальского и Собрание вкратце о монастыре Пречистыя Богородицы... на Флорищевых горах... — Собр. Флорищевой пустыни № 29/686 // *Викторов А. Е.* Описи рукописных собр. в книгохранилищах сев. России. СПб., 1890. № 111; № 31/687 // Там же. № 114; № 33 // Там же. № 112.

Ист.: Житие преосв. Илариона, митр. Суздальского, бывш. Флорищевой пуст. первого строителя: Памятник, нач. XVIII в. Каз., 1868. С. 3–22.

Лит.: Краткие сведения о жизни Илариона, митр. Суздальского, бывш. первым строителем Флорищевой пуст. // *Владимирские ГВ.* 1841. № 32–34; *Пискарев П.* Иларион, митр. Суздальский и Юрьевский // *Нижегородские ГВ.* 1847. № 65–67; Сказание об основании Флорищевой пустыни // *Владимирские ГВ.* 1855. № 34–35; *Сверелин А. И., свящ.* Ист. заметки о Флорищевой пустыни Гороховецкого у. // Там же. 1860. № 49. С. 273–276; *Любимов И., свящ.* Иларион, митр. Суздальский, основатель Флорищевой пустыни // *Владимирские ГВ.* 1874. № 32–34; *Георгиевский В.* Житие и подвиги Илариона, митр. Суздальского. Вязники, 1894. Пг., 1914; *он же.* Флорищева пустынь. Вязники, 1896. С. 1–30.

Игум. Андроник (Трубачёв)

ВАРЛААМИТЫ — см. в ст. *Варлаам Калабрийский*.

ВАРЛААМ КАЛАБРИЙСКИЙ [греч. Βαρλαάμ ὁ Καλαβρός, ὁ Φιλόσοφος] (мирское имя — Бернардо Массари) (ок. 1290, Семинара, Калабрия — 1348, Авиньон?), визант. писатель, философ и богослов, еп. Джераче. Воспитывался в правосл. вере, хотя и в лат. окружении, посещал лат. школу (Калабрия с VIII в. была номинально подчинена К-польскому Патриархату, но со времени завоевания Юж. Италии норманнами в XI в. там господствовали лат. обычаи). В юные годы поступил в один из мон-рей устава св. Василия

(см. ст. *Василиане*) и принял имя Варлаам. Первоначальное образование получил, по всей вероятности, в василианском мон-ре св. Илии (Сант-Элия ин Галатро) в Калабрии. Здесь В. К. изучал греч. и лат. словесность, занимался философией Платона и Аристотеля, а также получил начальные сведения о лат. схоластике. Без сомнения, ему были известны сочинения *Фомы Аквинского* (не в полном объеме, но только в виде избранных цитат — *Fyrigos.* 1980); однако предположение о его знакомстве с трудами *Иоанна Дунса Скота* и тогдашних номиналистов недостаточно обосновано. Характеризуя образование калабрийского философа в диалоге «Флорентий, или О мудрости», визант. эрудит *Никифор Григора* дает общую оценку лат. науки того времени, подчеркивая, что В. К. приобрел свою мудрость «не в Калабрии, но в глубине Италии, однако его образование, неполное и разнообразное, ограничивается исключительно знанием Аристотеля, да и то только его сочинений, посвященных природным явлениям и силлогизмам, что в особенности занимает тамошних латинян и италиотов; да и ту мудрость он усвоил не на языке Аристотеля, но так, как она была перенесена в древности на их сокращенный язык» (*Niceph. Greg. Fiorenzo.* P. 70).

Ок. 1328 г. В. К. отправился в Арту в Эпире и вскоре перебрался в Фессалонику; в 1330 г. он появился в К-поле уже в ореоле славы эрудита и философа. По прибытии В. К. в столицу придворный философ *Никифор Григора* обратился к нему с письмом, предложив свою дружбу. Однако ответа он не получил и в нач. 1331 г. написал 1-й диалог против В. К. — «Антилогия», где осуждалось высокомерие людей, искушенных в светских науках. Григора считал главной целью приезда калабрийца изучение в подлиннике произведений Аристотеля. В диалоге «Флорентий» он иронично описывает желание В. К. обучиться «языку Эллады» и изображает его как «любителя прекрасного по природе», к-рый решил «непосредственно и чисто приобщиться к мышлению мудреца» (т. е. Аристотеля), смысл сочинений к-рого был искажен в лат. переводах; для этого он изменил «и язык, и бороду, и платье, и наружность, и обычаи», стремясь слиться с эллинами (*Ibidem*).

Свт. *Григорий Палама* считал, что В. К. оставил родную землю «из-за тяги к строгому благочестию (ἀκριβοῦς εὐσεβείας πόθος)» (*Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα.* Т. 1. Σ. 206).

В К-поле калабрийский философ, сочетавший широкую образованность с ораторским талантом и прекрасной памятью, обратил на себя внимание ученой публики и двора, снискав покровительство недавно вступившего на престол имп. *Андроника III Палеолога* и буд. имп. *Иоанна VI Кантакузина* (впосл. его противника). Позднее Никифор Григора упрекал за сердечный прием заезжего мудреца своего бывш. патрона Иоанна Кантакузина (*Niceph. Greg. Byz. hist.* Т. 1. P. 555; Т. 2. P. 919), что тот и не оспаривал (*Ioan. Cantacuz. Hist.* Т. 4. P. 179). Вскоре В. К. начал преподавать логику и диалектику Аристотеля и платоновскую философию, а главное — был признан офиц. толкователем корпуса *Ареопагитик*, к-рые изучал уже в Фессалонике. Впосл. он стал игуменом к-польского мон-ря Спасителя Акаталепта.

Калабрийский философ быстро вошел в высший придворный круг и в силу этого стал одним из приближенных К-польского Патриарха (*Weiss.* 1969). Зимой 1331/32 г. в доме Иоанна Кантакузина состоялся публичный философский диспут между В. К. и Никифором Григорой, ревностно относившимся к его успехам. Летом и зимой 1332 г. появились новые диалоги Григоры против В. К., «Филоматис» («Любитель учености») и «Флорентий, или О мудрости». В последнем диалоге, излагающем ход полемики в доме Кантакузина, сообщается, что калабрийский философ, потерпев поражение в состязании с Григорой, вернулся в Фессалонику и занялся преподаванием (1332). Это, впрочем, не умалило славы В. К. и не изменило благосклонного отношения к нему высоких покровителей. Кроме того, он активно пополнял свои знания, гл. обр. в области астрономии, по запискам слушателей Григоры, к неудовольствию последнего (*Niceph. Greg. Fiorenzo.* P. 127).

В 1334–1335 гг. В. К. по поручению императора выступил на защиту правосл. догмы в полемике с посланцами папы по вопросу о возможном объединении Церквей. В 1336 г. один из антилат. трактатов В. К., посвященный проблеме сил-





логизмов, попал к свт. Григорию Паламе, что послужило началом их длительной богословской полемики. В это время авторитет В. К. как философа укрепился, и кипр. ученый *Георгий Ланиф* во 2-й пол. 1336 г. обращался к нему «как к учителю» за разрешением нек-рых апорий аристотелевской философии.

Несмотря на строгое предостережение Патриарха *Иоанна XIV Калеки* (1334–1347), В. К. продолжил полемику со свт. Григорием Паламой в Фессалонике и начал писать сочинения против монахов-исихастов, к-рых иронично называл «пуподушниками» (ὀμφαλόψυχοι). После того как Палама издал 1-ю из своих «Триад» (1338), В. К. сочинил опровержение. В полемику были втянуты мн. визант. интеллектуалы. Против В. К. агитировал Исидор Вухир, в переписке с ним находились Нил Триклиний, Игнатий Исихаст, *Давид Дисипат*, *Иосиф Калопет*. Двое последних вместе с буд. Патриархом *Филофеем Коккиным* и Мимицилой Неофитом опубликовали в 1341 г. сочинения против В. К.

В 1339 г. В. К. по поручению имп. Андроника III Палеолог совершил поездку в Зап. Европу. Он посетил королевские дворы Роберта I Анжуйского в Неаполе, Филиппа VI Валуа в Париже, а также папу Бенедикта XII в Авиньоне, к-рого пытался склонить к провозглашению крестового похода против турок, предлагая свой проект унии Церквей (*Giannelli*. 1946). В Авиньоне он познакомился с *Ф. Петраркой*.

По возвращении в К-поль (осень 1339) В. К. ответил на появившуюся 2-ю «Триаду» Паламы переработанным соч. «Против мессалиан» (Κατὰ Μασσαλιανῶν). Однако в то время его ссора с монахами-исихастами не имела политического значения, и он по-прежнему пользовался расположением Иоанна Кантакузина и Патриарха. Самой влиятельной фигурой в исихастской партии в нач. 1341 г. был *Григорий Акиндин*, к-рого поддерживала Евлогия Хумнена-Палеологина. Именно он содействовал укреплению рядов сторонников исихазма приглашением в столицу Давида Дисипата, ставшего влиятельным при дворе. Характерно при этом, что Акиндин считается если не учеником, то единомышленником В. К. в богословской полемике со свт. Григорием Паламой (*Constantinides-Hero*. 1983).

Собор в К-поле 10 июня 1341 г., на к-ром присутствовал имп. Андроник III, был настроен примирить сторонников и противников исихазма. На нем рассматривалось 2 вопроса: божественность *Фаворского света* (обвинение в двоебожии) и благочестивость *молитвы Иисусовой* (обвинение в ереси богомилов и мессалиан). Синодальный томос полностью оправдал монахов-исихастов, однако и В. К. не был предан анафеме, получив прощение при условии отказа от своих взглядов. Всем его сторонникам рекомендовалось предать огню его сочинения против монахов. Мягкое решение в отношении В. К. объясняется поддержкой Иоанна Кантакузина (*Weiss*. 1969). Томос был опубликован только в июле–авг., когда политическая ситуация радикально изменилась из-за смерти Андроника III (15 июня 1341). Следует отметить, что Собор, хотя и затрагивал, но не рассматривал подробно богословские вопросы и не вынес никакого решения по поводу разделения сущности и энергии Божией — ключевой проблемы паламитского учения, против к-рого позднее выступали Акиндин и Григора. В сент. 1341 г. учение Паламы поддержал Иоанн Кантакузин (*Weiss*. 1969), вскоре начавший борьбу за имп. престол. С этого времени В. К. становится в Византии нежелательной персоной.

Неск. дней спустя после заседания Собора В. К. отбыл в Авиньон к папскому двору. По прибытии (23 авг. 1341) он вместе с неск. спутниками был поставлен на довольствие курии. Деятельность В. К. на Западе имела важное значение для становления интереса итал. гуманистов к греч. лит-ре. Он весьма близко сошелся с Петраркой и давал ему в 1342 и 1347 гг. уроки греч. языка, состоявшие в чтении и комментировании диалогов Платона. Влияние соч. «Этика согласно стоикам» (*Ethica secundum Stoicos*), в к-ром В. К. доказывает возможность для человека достичь счастья в этом мире, если он обратится к философии, прослеживается в петрарковском трактате «Об уединенной жизни» (*De vita solitaria*) (*Cassiano*. 1994).

Под влиянием Петрарки В. К. перешел в католицизм и получил пост преподавателя греч. языка при курии папы Климента VI (1342–

1352). Вскоре при содействии Неаполитанского короля и Петрарки В. К. был посвящен кард. Бертрандо дель Поджетто в сан епископа Джераче в Калабрии (1342).

В Джераче В. К. ввязался в конфликт с соседней митрополией Реджо-ди-Калабрия и в качестве жалобщика ездил к папе в Авиньон (1344). В 1346/47 г. он принял участие в папском посольстве в К-поль ко двору Анны Савойской, регентши при малолетнем имп. *Иоанне V Палеологе*, с целью возобновить переговоры об унии, но приход к власти Иоанна VI Кантакузина (1347), означавший торжество паламитов, обрек его миссию на неудачу. Посетив на обратном пути о-в Эвбею, В. К. вернулся в Авиньон и пребывал там до своей кончины, случившейся предположительно во время эпидемии чумы.

На Соборе 1347 г. он был отлучен от Православной Церкви, а в 1351 г. подвергнут анафеме вместе с Григорием Акиндином. Анафема В. К., «дерзнувшему объявить тварию естественную и неотделимую энергию и силу Божию», была внесена в Синодик, читающийся ежегодно в Неделю Православия. Впрочем, это не помешало паламиту *Нилу Кавасиле* в 1355 г. использовать против лат. силлогизмов те же аргументы, к-рые применял В. К. (*Schiro*. 1957).

Антилатинские трактаты. В 1334–1335 гг. В. К. выступил на защиту правосл. догмы в полемике с представителями Рима. Общеизвестно, что окончательный ответ легатам папы, лат. архиеп. Боспора Франческо да Камерино и еп. Херсона Риккардо, дал Никифор Григора (*van Dieten*. 1978). Однако существует предположение, что, хотя трактат Григоры и оказал определенное влияние на В. К., основную дискуссию с латинянами вел именно калабрийский философ, к-рый имел достаточно времени, чтобы подготовить свои «греч. речи» — «К Собору» (*Ad Synodum*) и «О согласии» (*De concordia*). Р. Синкевич отверг, вслед за Ж. Даррузесом, датировку этих текстов 1339 г. и предложил датировать их зимой 1334 или весной 1335 г. (*Sinkewicz*. 1980; контраргументы: *Fyrgos*. 1993). Главным доводом следует считать то, что к 1339 г. В. К. кардинально изменил линию аргументации. Если в антилатинских трактатах он пытается





обосновать тезис свт. *Фотия* об исхождении Св. Духа только (μόνον) от Отца (хотя и отмечает, что это невозможно доказать аподейктическими силлогизмами), то в речах 1339 г. он призывает вернуться к формуле Никейского Символа веры об исхождении Св. Духа от Отца, отвергнув как фотианское «только», так и лат. *Filioque* (*Gianneli*. 1963. P. 185–188) как ненужные добавления (πρόσθήκη). В своих трактатах В. К. утверждал непознаваемость Божественной тайны в вопросе об исхождении Св. Духа. В свете этого распространенный взгляд на В. К. как на злоупотребляющего диалектикой рационального схоластика (ср.: *ODB*. Vol. 3. P. 1561) едва ли возможно признать обоснованным.

Маловероятно, чтобы В. К. успел написать свои подробные антилат. сочинения за короткое время. Кроме того, его 2-м оппонентом в трактатах выступает не еп. Риккардо, а Николай, архиеп. Чембало (*Байер*. 1995). В. К. полемизирует против сопоставления Св. Духа с волей (θέλησις), а Сына с мышлением (νόησις): «Святые отцы и не утверждают, что возможно как-то познать, что единое делится на три, и не обещают, что способы исхождений познаваемы кем-то» (*Opere contro i Latini*. P. 430). Между тем именно такая аргументация *Filioque* была характерна для доминиканцев Перы, в частности *Бартоломея* и *Симона К-польских*, к-рых опровергал в 1300 г. *Мануил Мосхонул* (*Polemis*. 1996), в то время как Фома Аквинский отвергал отождествление Св. Духа с волей, а Сына с мышлением (*Gent*. IV 24).

В. К. больше уделил внимания, чем Григора, критике рим. претензий на первенство, посвятив этой теме неск. сочинений. В частности, опровергая выдвинутое *Тертуллианом* обоснование первенства кафедры Рима мученической кончиной в этом городе апостолов Петра и Павла, В. К. логически заключает: «Следовательно, так как Господь наш Христос претерпел за нас смерть в Иерусалиме, епископ Иерусалима превосходил бы всех, как держащий место первого нашего Архиерея, и был бы настолько более епископа Рима, насколько Христос — Петра» (*Opere contro i Latini*. P. 456). Для доказательства равночестности (ισοτιμία) всех апостолов после шест-

вия на них Св. Духа В. К. ссылается на слова свт. *Василия Великого* (*PG*. 29. Col. 708–709), к-рый, не отрицая авторитет Петра и проводя аналогию между его властью и властью Самого Христа, говорит и о правах др. учеников. Калабрийский философ трактует места из НЗ (Мф 16. 19, 18. 18) в обычном для визант. традиции смысле, подчеркивая равенство всех учеников перед Иисусом. Он не оспаривает первенство Петра среди апостолов, но отрицает исключительную возможность передачи этого первенства рим. епископам — преемникам Петра. В. К. выводит из Евангелия от Матфея идею равенства всех членов пентархии, а затем обходит затруднение, создаваемое посланием Псевдо-Климента (считавшееся в то время подлинным), тем, что указывает на рукоположение Петром евангелиста Марка на кафедру Александрии (*Gahbauer*. 1975). Для обоснования первенства чести К-поля в церковной иерархии В. К. цитирует 3-е прав. II Всел. Собора (381), а также 28-е прав. IV Всел. Собора (451), где первенство Рима обосновано только политически. В. К. усиливает этот аргумент указанием на новеллу 131 имп. Юстиниана I. В целом в отношении рим. кафедры Варлаам Калабрийский занимает более радикальную позицию, чем даже Никифор Григора, к-рый все же не отрицает «первенства чести» рим. престола.

Гносеологическая полемика. В диалоге Никифора Григоря «Флорентий» затрагивается проблема «истинного и прочного предмета» в познании. Ксенофан (персонаж, под именем к-рого выведен В. К.) переводит беседу к обсуждению учения Стагирита и излагает, почему, на его взгляд, этот мыслитель заслуживает столь большого уважения: «Ибо Аристотель решил, что не нужно вовсе касаться ни грамматики, ни риторики (ибо это низкое и шарлатанское), но удостоил внимания лишь созерцание природы и только ему отдал весь досуг, как имеющему предметом истинное и прочное» (*Ibid*. P. 95). Григора (устами своего персонажа Никагора) возражает, что интересы Аристотеля не были столь ограничены: «Ибо и грамматикой, поэтикой и риторикой сей муж был озабочен до такой степени... что даже оставил потомкам книги учения о них» (*Ibid*).

Слова о том, что «прочное» — означающее для последователей Аристотеля не что иное, как общее в единичных вещах — нужно искать при созерцании природы, т. е. чувственно воспринимаемых вещей, казалось бы, обличают Ксенофана как номиналиста. Однако оценка воззрений самого В. К. как «формального номинализма» (*Meyendorff*. 1954) аргументированно отвергнута (*Beyer*. 1976). «В то время как у Варлаама Бог и чувственный мир противостоят друг другу, номинализм концентрируется на отношении понятий к чувственному миру» (*Podskalsky*. 1977).

Один из антилат. трактатов В. К., посвященный проблеме силлогизмов в богословии, 19 мая 1336 г. попал к свт. Григорию Паламе, который во 2-й пол. 1335 г. сам написал 2 «аподиктических» трактата против латинян. В своем 1-м письме к Григорию Акиндину Палама, в то время насельник афонского скита св. Саввы, обсуждал использование выражения свт. *Григория Богослова* «начало из начала» (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή *Op*. 45. 9), к-рое позволяло утверждать, что и от Сына исходит Св. Дух, а также принципиальную допустимость силлогизмов в богословских спорах. В. К., хотя и не принял аргументов оппонента, убрал из своих трактатов цитату из свт. Григория Богослова (он приводит ее вновь только в 1339 г.). Вопрос же о силлогизмах породил обширную дискуссию с Григорием Паламой, исходящим из допустимости аподиктического силлогизма, к-рый в качестве посылок имеет цитаты из творений отцов Церкви.

Учение В. К. о силлогизмах в богословии по существу сходно со взглядами Никифора Григоря и др. к-польских ученых того времени. В. К. согласен с критикой силлогизмов, к-рую Григора изложил в диалоге «Флорентий» (хотя там она направлена против взглядов, якобы присущих самому калабрийскому философу). Опровергая возможность аподиктического силлогизма в богословских спорах, В. К. пишет: «Все доказуемое из первого по природе (φύσει πρότερα) доказывается, поскольку началами доказуемого являются определения, гипотезы и аксиомы, и они по природе первичнее, чем заключаемое из них. Но суждения о Боге, какие только возможно изречь — «рождение» (γέννη-





σις), «исхождение» (ἐκπόρευσις) или нечто другое, — являются самыми первыми и изначальными (πρώτιστα καὶ ἀρχικώτατα), и недопустимо их именовать более поздними, чем сами общие понятия (κοινὰ ἔννοια), гипотезы и определения, что приходит в нашу душу из опыта единичных вещей. Следовательно, суждения о Боге не являются доказуемыми» (*Opere contro i Latini*. P. 384).

Аргументация В. К. во многом обусловлена его интерпретацией знания как прикосновения (ἐπαφή). Калабрийский философ пишет: «Доказательства существуют только для тех вещей, к-рых наш ум касается, но для тех, к-рых он не достигает и не касается, не может существовать аподиктический силлогизм... Существуют, однако, вещи чувственно воспринимаемые, к-рые из-за материи неопределенны и пребывают в различных преобразованиях, а также вещи сверх ума. Если же Бог по всему есть сверх ума — и как Единый, и как Троичный, — и ни рождение, ни исхождение, ни лицо (πρόσωπον), ни сущность (οὐσία) не являются тем, что сверх ума, ум же того, что сверх ума, не касается и не достигает, а для тех вещей, которых ум не касается, не существует аподиктического силлогизма, — ясно, что не может не быть безумнее всех людей тот, кто думает, что Божественное подчинено доказательству» (*Opere contro i Latini*. P. 386). Аргументы В. К. о невозможности применять одни и те же аксиомы для сущности и сверхсущности (*Ibid.* P. 406) возводят проблему силлогизмов при доказательстве Божественного к более общему вопросу соотношения веры и знания.

Развивая тему разделения науки и веры, В. К. переходит к сравнению математических и физических доказательств с утверждениями о Боге, показывая полную непригодность научных методов для этой цели (*Ibid.* P. 386–388). Он затрагивает тему соотношения христ. догматики и общих понятий человеческого знания (*Ibid.* P. 394). Подобную же аргументацию В. К. использует и для критики аподиктического силлогизма свт. Григория Паламы об исхождении Св. Духа с посылками из цитат Псевдо-Дионисия Ареопагита (*Epistole greche*. P. 248). Обсуждение соотношения религ. догм и «общих понятий» человеческого ра-

зума В. К. пытается возвести к более общей проблеме получения недоказуемого начала знания (*Opere contro i Latini*. P. 524).

Совпадение аргументации В. К. и Никифора Григоры против силлогизмов в богословии обусловлено в первую очередь тем, что они оба опираются гл. обр. на аристотелевское определение научного доказательства. Различие же в их аргументах проистекает, по всей вероятности, из разных образовательных установок. Если В. К. скорее логик, способный анализировать тонкости силлогистики, то Григора опирается на традиц. платоновскую критику аристотелевского эмпиризма. Кроме того, в изложении В. К. появляется и типично «западная» тема соотношения веры и науки, что совсем не свойственно духу визант. интеллектуальной традиции.

В. К., как и Григора, отрицает силлогизмы в догматических спорах и как неэффективный способ дискуссии: «Если какие-то латиняне захотели бы выступить против греков об исхождении Святого Духа, используя диалектические методы, то, для утверждения предмета, им пришлось бы в речах прежде выставить мнения самих греков» (*Opere contro i Latini*. P. 398).

Мистика В. К. также обнаруживает сходство с визант. традицией. Показательна критика им Фомы Аквинского, к-рая противопоставляет томизму основной греч. тезис о непознаваемости Божественного: «Фома и всякий, кто вслед за ним мыслит силлогизмами, полагает, что все недоступное уму не существует вовсе; мы же считаем, что такое мнение никак не может быть свойственно душе, освободившейся от лукавого и надменного демона: ибо по большей части то, что относится к высшему и Божественному, недостижимо для человеческого знания» (*Ibid.* P. 560). Позиция В. К., в отличие от Григоры, не столько антилат., т. к. в целом он благосклонно относится к латинянам, сколько антитомистская.

В. К. пытается рассуждать о философских корнях визант. догматики, сравнивая взгляды Аристотеля и Платона, из к-рого он приводит 2 цитаты в пользу непостижимости Божественного (*Ibid.* P. 432). С положительной оценкой Платона В. К. можно сопоставить мнение Никифора Григоры, видевшего в Плато-

не величайшего из языческих теологов, согласного с христианством. В. К. хорошо понимал, что идея Божественной трансценденности была достаточно развита Платоном и от него перешла в христ. традицию, и для него Платон также является высшим теологическим авторитетом древности. Намек на противопоставление платоников и аристотеликов в данном суждении, видимо, подразумевает томистов и паламитов, с одной стороны, и приверженцев Никифора Григоры и самого В. К. — с др.

К Платону В. К. обращается и во 2-м ответе Григорию Паламе, где речь идет о пифагорейцах как о предшественниках Платона в учении о трансценденности Божественного. Сам факт того, что одинаковые аргументы В. К. использует и против позиции Паламы в отношении силлогизмов в богословии, и против латинян, свидетельствует о том, что тема непознаваемости Божественного являлась центральной в обеих полемиках. В. К. пишет: «Ибо то, что и эллины постигли, что сверхсущностное и безымянное благо является превышающим и ум, и науку, и всякое другое прикосновение, узнай из сказанного относительно этого Пантайнетом, Бротинном, Филолаем, Хармидом и Филоксеном — пифагорейцами, среди к-рых ты найдешь те же самые слова, к-рые великий Дионисий производит в окончании сочинения о мистическом богословии» (*Ibid.* P. 298).

Рассуждения В. К. и в 1-м ответе Паламе изложены в духе платоновских диалогов: «Если кто-то, будучи от рождения слепым, услышал бы только о белом, черном и сером цветах, но ничего о других, и делал бы некие силлогизмы, занявшись только этими цветами, — ничто не будет препятствовать ему утверждать, что одни из цветов известны, другие неизвестны, третьи искомы и доказываемы, хотя он находится в равном отношении ко всем и ничуть не лучше знает названные ему, чем не названные» (*Epistole greche*. P. 247). Там, где речь идет о вере, не остается места для науки и логических доказательств. Говоря о силлогизме Паламы об исхождении Св. Духа только от Отца, он пишет: «Посылка аподиктического силлогизма должна быть познанной, а не только предположенной. Познана же она, когда мы касаемся и субъекта,





и предиката. Посредством этого критерия можно познавать каждый из них, и мы не обязаны верить, слушая другого, коснувшегося и рассказавшего, сами не касаясь никоим образом, — как слепые от рождения верят, что снег белый, узнав от видящих. Однако наверняка невозможно, чтобы таким образом познаны были либо посылки, либо заключение изложенного силлогизма, ибо мы не имеем критерия, посредством которого касались бы субъекта или предиката в них» (Ibid. P. 246).

Истоки концепции «умного прикосновения» (ἐπαφή νοητή), к-рая разделяет веру и знания по методу контакта субъекта и объекта, с полным основанием следует искать в диалогах Платона, на что указывает и сам В. К. (Ibid. P. 299). В какой-то степени эти идеи предвосхитили учение Канта о «вещи в себе» и критицизм Декарта (Beyer. 1976).

Объяснять активное неприятие свт. Григорием Паламой трактатов В. К. тем, что по недоразумению тот якобы не понял аргументации Калабрийца, к-рый ему вовсе не противоречил (Sinkewicz. 1982), вряд ли верно. Их взгляды расходятся весьма существенно, т. к. для философа из Калабрии, как это и понял Палама, истина одна у философов и богословов, а вера относится к области мнения (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 469). Палама не принимает эти положения, в особенности последнее, к-рое фактически игнорирует всю традицию визант. теологии и возвращается к античной традиции среднего платонизма.

Исихастские споры. Гносеологическая полемика В. К. и свт. Григория Паламы плавно перетекает в т. н. исихастские споры, к-рые следует датировать 1336/37–1341 гг. Григорий Акиндин и Никифор Григора, выступившие позднее против богословия Паламы, не отождествляли его с исихазмом и осуждали В. К. за полемику с монахами (Байер. 2000). Позднее Григора писал, что Палама использовал имя В. К. как «уловку для простоватых людей», т. к. оно было «ненавистно всему народу ромеев из-за латинской веры» (Niceph. Greg. Hist. Т. 2. P. 918).

Т. о., исихастские споры фактически совпадают по времени с антилат. полемикой. Прослеживается и преемственность тематики. В первых «Триадах в защиту священнобесмолвствующих» (1338) свт. Григо-

рий Палама полемизирует с убеждением В. К. из не дошедшего до нас сочинения, что «Бог тотчас, когда сотворил, наполнил душу общими понятиями и способностями делать определения, разделения и силлогизмы, из к-рых составлены науки. Следовательно, науки являются даром Бога» (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 488). Кроме того, Х. Ф. Байер (2000) считает исходным пунктом исихастских споров утверждение о чрезвычайных познавательных способностях «очистившихся сердцем» исихастов (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 469).

Свт. Григорий Палама, выступив на защиту исихастов, среди прочего упрекал своего оппонента в том, что для него «истина через все является единой» (μία γὰρ ἡ διὰ πάντων ἀλήθεια) (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 469). Как противник светской философии, Палама отвергает тезис Климента Александрийского о единственном «пути правды» (Clem. Strom. I 5. 29. 1) и придерживается мнения о «двойном образе истины» (διπλοὺν εἶναι τὸ εἶδος τῆς ἀληθείας — Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 470).

Деятельность в Италии. После обращения в католичество В. К. написал неск. писем оставшимся в Византии друзьям в защиту лат. теологии. В частности, во 2-м письме к Димитрию из Фессалоники (между 1342 и 1348) он приводит 3 аргумента в пользу Filioque: ссылки на учение блж. Августина и свт. Кирилла; признание этого догмата Римской Церковью, всегда осуждавшей ереси; решение Лионского Собора (1274), признанного Вселенским в католич. Церкви (PG. 151. Col. 1301–1302).

Уже в сане епископа В. К. познакомился с Паоло да Перуджа, придворным библиотекарем в Неаполе (зима 1342/43), помог ему при подготовке к изданию сборника о мифологии и сам написал работу о греч. богах. Считается, что друг Паоло, Дж. Боккаччо, не был лично знаком с В. К., однако в его «Генеалогии богов» сказано, что философ обладал «маленьким телом, но огромными знаниями» (corpore pusillum, pregrandem tamen scientia — Voccacio G. Genealogia deorum gentilium / A cura di V. Romano. Bari, 1951. P. 761). Авторитет В. К. среди итал. интеллектуалов в значительной степени сохранялся и после его

смерти, несмотря на то, что его лат. сочинения были малочисленны и (по мнению Петрарки) несовершенны в отношении языка, а греч. — недоступны. Ученик и соотечественник В. К. Леонтий Пилат при содействии Петрарки помогал Боккаччо в 1-м лат. переводе Гомера (1360–1361). Роль В. К. как предтечи ренессансного платонизма, на к-рую указал Р. Синкевич (1981, 1982), ныне общепризнана (Hankins. 1994), хотя традиц. для Ренессанса спор платоников и аристотеликов не находит отражения в сочинениях калабрийского философа. Апофатическая теология Прокла и «Ареопагитик», к-рую В. К. применял сначала в антилат. полемике, а затем, после своего обращения в католичество, — для обоснования лат. догматов (PG. 151. Col. 1281), была весьма популярна у гуманистов, пытавшихся на основании неоплатонизма найти путь примирения конфессий (Виссарион, Николай Кузанский, Ф. Филельфо и др.).

Соч.: PG. 151. Col. 1255–1282, 1301–1364; **антилатинские:** Opere contro i Latini / Introduct., ed., trad. A. Fyrigos. Vat., 1998. (ST; 348). Vol. 1–2; Epistole a Palamas / Ed. A. Fyrigos. R., 1975; Kolbaba T. Barlaam the Calabrian: Three Treatises on Papal Primacy / Introduct., ed., and transl. // REB. 1995. Т. 53. P. 41–115; **письма:** Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte isicaste / Stud. introd. e testi a cura di G. Schirò. Palermo, 1954; Epistole a Palamas / Introduct., testo, trad. e note a cura di A. Fyrigos. R., 1975; **антиисихастские:** не сохранились (ответ — Greg. Palam. Triad.); **об объединении Церквей:** Giannelli C. Un progetto di Barlaam Calabro per unione delle Chiese // Miscellanea G. Mercati, III: Letteratura e storia bizantina. Vat., 1946. P. 157–208. (ST; 123); **Успенский Ф. И.** Очерки по истории визант. образованности. М., 2001. С. 235–242 (рус. пер.); Le orazioni avignonesi di Barlaam Calabro per l'unione delle Chiese / A cura di F. Mosino, con uno stud. introd. di S. Gemelli. Chiaravalle, 1983; **естественнонаучные:** Paraphrasis in Euclidis Elementorum librum secundum / Ed. E. S. Stamatis (post J. L. Heiberg) // Euclidis Opera omnia. Lpz., 1977². Т. 5/2. P. 351–362; Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337 / Éd., trad. et comment. J. Mogenet, A. Tihon, D. Donnet. Louvain, 1977; **философские:** Ethica secundum Stoicos // PG. 151. Col. 1341–1364; Barlaam von Seminara. Logistiké / Ed. P. Carelos. Athen, 1996. (CPMA, PB; 8).

Ист.: PLP. N 2284; Nicephori Gregorae Byzantina historia / Ed. L. Schopen, I. Bekker. Bonn, 1829–1855. Т. 1. P. 555–559; Т. 2. P. 901–926, 935, 976, 1001; Т. 3. P. 31, 139, 235, 267, 272; *idem.* Antirrhethika, I / Einl., Textausg., Übers. u. Anm. von H.-V. Beyer. W., 1976. Passim; *idem.* Epistulae / Ed. P. A. M. Leone. Matino, 1983. Vol. 2. P. 287, 340 (В. К. назван Василием); Ioannis Cantacuzeni Historiarum libri IV / Ed. L. Schopen. Bonn, 1828–1832. Т. 1. P. 543–556; Т. 2. P. 602–603; Т. 3. P. 27, 166–183; *idem.* Antirrhethika // PG. 151. Col. 74–





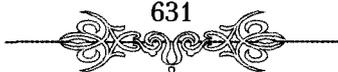
75; *idem*. Refutationes duae Prochori Cydonii / Ed. J. Voordeckers, F. Tinnefeld. Turnhout, 1987. P. 3–5, 33–34, 41, 175; *idem*. Contra Barlaam et Acindynum // PG. 154. Col. 697–700; *Прохоров Г.* Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–71 гг. // ВВ. 1968. Т. 29. С. 318–341; *Darrouzès J.* Lettre inédite de Jean Cantacuzène // REB. 1957. Т. 17. P. 15–17; *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Θεσσαλονίκη, 1962–1988. Т. Α'–Δ'; *Κουρούσης Σ. Ι.* Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ τέσσαρες ἀνέκδοτοι ἐπιστολαὶ πρὸς Ἅγιον Ὅρος // ΕΕΒΕ. 1963. Т. 32. Σ. 347, 354–362, 367–369, 372; *Loenertz R.* Dix-huit lettres de Grégoire Acindynus // OCP. 1957. Т. 23. P. 120; *Πιτσάκης Κ. Γ.* Γρηγορίου Ἀκινδύνου Ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπούλου // Ἐπετ. Κέντρου Ἑρέυνας Ἱστορ. Ἐλλ. Δικαίου. 1972. Т. 19. Σ. 193; *Letters of Gregory Akindynos* / Ed. and trad. A. Constantinides-Hero. Wash., 1983. Letters 5, 7, 8, 9, 10, 12, 27, 42, 46; *Δαβίδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιαν* / Ἐκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 35–36, 92; *Browning R.* David Dishypatos' Poem on Akindynos // Byz. 1955–57. No. 25–27. P. 725, 727, 738; *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα* / Ἐκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980. Passim; *Γόνης Δ. Π.* Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλιστῶτος Α'. Ἀθήναι, 1980. Passim; *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα*, Α' / Ἐκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1985 [Encomium Gregorii Palamae]; *Φιλοθέου τοῦ Κοκκίνου Δογματικὰ ἔργα*, Α' / Ἐκδ. Δ. Β. Καϊμάκη. Θεσσαλονίκη, 1983 [Antirrhethika]; *Παναοθύλο-Κεραμεὺς Α. Ι.* Жития двух вселенских патриархов XIV в., свв. Афанасия I и Исидора I. СПб., 1905. С. 83–87, 111. (ЗИФФ; 76); *Petrarca F.* Le Familiari / A cura di V. Rossi. Firenze, 1937. Vol. 2. P. 276–277; *акты: Miklosich, Müller. Т. 1.* P. 238–239, 288, 290–291, 294, 404–407, 409–411, 424, 501, 505, 530, 545, 568, 574; Т. 2. P. 113, 249, 267, 294–295; PG. 151. Col. 679–772; *Meuendorff J.* Le Tome synodal de 1347 // ЗРВИ. 1963. Т. 8/1. С. 211, 213–222, 225; *Πορφυριῦ (Ἰσπενκίου)*, en. История Афона. СПб., 1892. Т. 3. С. 729–735; *Успенский Ф. И.* Синодик в Неделю Православия. Од., 1893. С. 85–89, 94–96; *Gouillard J.* Le synodikon de l'orthodoxie // TM. 1967. Т. 2. P. 81, 85, 87, 89, 91, 99, 103. Лит.: *Mandalari G. A.* Fra Barlaam Calabro, maestro del Petrarca. R., 1888; *Успенский Ф. И.* Богословское и философское движение в Византии XIV вв. // ЖМНП. 1892. № 1. С. 1–64, 348–403; *Lo Parco F.* Petrarca e Barlaam. Reggio Calabria, 1905; *idem.* Gli ultimi oscuri anni di Barlaam e la verita storica dello studio del greco di F. Petrarca. Napoli, 1910; *Jugie M.* Barlaam de Seminara // DHGE. Т. 5. Col. 817–834; *idem.* La controversie Palamite (1341–1368) // EO. 1931. Т. 30. P. 397–407, 418; *idem.* Barlaam est-il né catholique? // Ibid. 1940. Т. 39. P. 100–125; *Schirò G.* Un documento inedito sulla fede di Barlaam Calabro // Archivio storico per la Calabria e la Lucania. 1938. Т. 8. P. 155–166; *idem.* Il paradosso di Nilo Cabasila // SBN. 1957. Т. 9. P. 365–388; *idem.* Ὁ Βαρλαάμ καὶ ἡ φιλοσοφία εἰς τὴν Θεσσαλονίκη. Θεσσαλονίκη, 1959; *Meuendorff J.* Les débuts de la controverse hésychaste // Byz. 1953. Т. 22. P. 88–120; *idem.* Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais // 1054–1954: L'Église et les Églises. Chévetogne, 1954. Vol. 2. P. 47–65; *idem.* L'Origine de la controverse Palamite: La Première Lettre de Palamas à Akindynos // Θεολογία. 1954. Т. 25. Σ. 602–630; *idem.* Notes sur l'influence dionysienne en

Orient // StPatr. 1957. Bd. 2. S. 547–552; *idem.* Introd. à l'Étude de Grégoire Palamas. P., 1959 (рус. пер.: *Меуендорф И.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введ. в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997); *Loenertz R.-J.* Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gerace, avec ses amis de Grèce // OCP. 1957. Т. 23. P. 201–202; *Impellizzeri S.* Barlaam Calabro // Dizionario biografico degli Italiani. R., 1960. Т. 6. P. 392–397; *Beck H.-G.* Humanismus und Palamismus // Actes du XII^e Congr. Intern. d'études Byzantines. Ochride, 1961. Т. 1. P. 63–82; *idem.* Kirche und theol. Literatur. S. 717–719; *Πολέμης Δ. Ι.* Ἡ πρὸς τὸν Βαρλαάμ διένειξις τοῦ Γρηγοῦρα // Ἑλληνικά. 1964. Т. 18. Σ. 44–72; *Ἀναστασίου Ι. Ε.* Αἱ προσπάθειαι τοῦ Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ διὰ τὴν ἑνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν // La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Padova, 1972. Vol. 2. P. 663–684; *Beyer H.-V.* David Disypatos als Theologe und Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus // JÖB. 1975. Bd. 24. S. 107–113; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Münch., 1977. S. 124–173; *Tinnefeld F.* Barlaam von Calabrien // TRE. 1979. Bd. 5. S. 212–215; *Fyrigos A.* La produzione letteraria antilatina di Barlaam Calabro // OCP. 1979. Т. 45. P. 114–144; *Leone P. L. M.* Barlaam in Occidente // Studi in onore de M. Marti. Lecce, 1981. P. 427–446; *Whittaker J.* The Pythagorean Source of Barlaam the Calabrian // Diotima. 1980. Т. 8. P. 155–158; *Sinkewicz R.* A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // JThSt. 1980. Vol. 31. P. 489–500; *idem.* The «Solutions» Addressed to George Laphites by Barlaam the Calabrian and Their Philosophical Context // Mediaeval Studies. 1981. Vol. 43. P. 151–217; *idem.* The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // Ibid. 1982. Vol. 44. P. 181–242; *idem.* A Fragment of Barlaam's Work «On the Gods Introduced by the Greeks» // ByzSt. 1982. Vol. 9. P. 211–219; *idem.* Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early 14th Cent.: The Capita 150 of Gregory Palamas // Mediaeval Studies. 1986. Vol. 48. P. 334–351; *Fyrigos A.* Quando Barlaam Calabro conobbe il Concilio di Lione II (1274)? // RSBN. 1980–1983. Vol. 17–19. P. 247–265; *idem.* Nota per la datazione delle orazioni «Ad synodum» e «De concordia» Barlaam Calabro // BollGrott. 1982. Vol. 36. P. 23–42; *idem.* Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bizantino // Il Veltro. R., 1983. N 27. P. 185–195; *idem.* Una ἀντιστροφή (conversion) nella dialettica scolastica di Barlaam Calabro // Studi bizantini. e neogr.: Atti del IV Congr. naz. di studi biz. Lecce-Calimera. Galatina, 1983. P. 433–443; *idem.* Un opuscolo sconosciuto di Barlaam Calabro sul Primato del Papa // BollGrott. 1990. Vol. 44. P. 11–23; *idem.* Considerazioni per la datazione delle discussioni teologiche di Costantinopoli des 1334(–35) (Nic. Greg., Hist. Byz., X 8) // Ibid. 1993. Vol. 47. P. 103–112; *idem.* Barlaam Calabro tra Umanesimo italiano e antiumanesimo bizantino // Calabria Bizantina: Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo. Soveria Mannelli, 1998. P. 31–41; *Baldwin B.* A Fragment of Barlaam's Work «On the Gods Introduced by the Greeks» // ByzSt. 1986. Vol. 13. P. 25–29; *Kakridis I. Th.* Die opuscula Barlaams von Kalabrien in kirchenslavischer Überlieferung // Welt der Slaven. 1986. Bd. 10/1. S. 37–46; *Гукова С. Н.* Естественнаучные знания в палеологов-

ский период // Культура Византии: XIII – 1-я пол. XV в. М., 1991. С. 364–368; *Медведев И. П.* Особенности философской мысли в Византии XIV–XV вв. // Там же. С. 243–250; *он же.* Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Там же. С. 226, 228; *он же.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 21–23, 39, 72; *Papadakis A.* Palamism // ODB. Vol. 3. P. 1561; *Talbot A. M.* Barlaam of Calabria // Ibid. Vol. 1. P. 257; *Cassiano D.* Barlaam Calabro: L'umana avventura di un Greco d'Occidente. Lungro, 1994; *Hankins J.* Palto in the Italian Renaissance. Leiden, 1994. P. 171, 194–196; *Κυπριαν (Κερν)*, архим. Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996. С. 29, 32, 29–55, 63–66, 300, 314; *Μόσχος Δ. Ν.* Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός: Οἱ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ἀντισυχαίου τοῦ Νικηφόρου Γρηγοῦρα (1293–1361). Ἀθήνα, 1998. Σ. 15–110, 133–141, 166–185, 199–272; *Romano R.* Barlaam de Calabria e il preumanesimo bizantina // Vivarium Scyllacense. 1998. Vol. 8. P. 15–24; *Βαῦερ Χ.-Φ.* Силлогизм Григория Паламы, показывающий или даже доказывающий, что Святой Дух исходит единственно от Отца // АДВС. 1999. Вып. 30. С. 288–293; *он же.* Участие Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // Там же. 2000. Вып. 31. С. 297–300; *он же.* Проблема многообразности и креативности (по поводу статьи С. В. Красикова) // Там же. С. 284–290; *Барабанов Н. Д., Коновалов А. В.* Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: Метаморфозы отношений // Там же. 1999. Вып. 30. С. 294–302; *Красиков С. В.* К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30-х гг. XIV вв. // Там же. С. 278–279; *он же.* Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // Там же. 2000. Вып. 31. С. 266–283; *он же.* Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки // Там же. 2001. Вып. 32. С. 228–238; *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000. С. 17–22.

С. В. Красиков

ВАРЛА́АМ, КАЛÁНТИЙ И АГÁПИЙ [греч. Βαρλαάμ, Ἀγάπιος, Καλάντιος (Βαλάντιος, Καλαντίων)], преподобные (пам. кипр. 26 апр.). Время жизни точно не известно. Упоминаются в Хронике Леонтия Махераса, в числе 300 Аламанских мучеников они подвизались в с. Ародес (Пафосская епархия) (*Leont. Makhair.* Chronicle. § 32). В «Истории» архим. Киприана местом их отшельничества названы окрестности сел. Пера (Никосийская епархия) (*Κυπριανός, αρχιμ.* Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς Νήσου Κύπρου. Λευκωσία, 1902². Σ. 352), но первое сообщение более вероятно. В совр. с. Пано-Ародес, во дворе церкви, посвященной К., находятся 2 саркофага, которые предание относит к местным пафосским святым Агапитуку и Миситику (по народному





поверью, они являются покровителями влюбленных). Полагают, однако, что устное предание исказило имена святых и что речь идет о гробницах В. и К. Кипрская Церковь установила день памяти только для К. — 26 апр. Служба ему составлена в 1914 г.

Лит.: Βαρλαάμ ἄγιος // ΜΚΕ. 1989. Τ. 3. Σ. 150; Μακάριος Γ', ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ ἅγια Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 11, 16, 35; Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μοναχός. Πατερικόν τοῦ Νῆσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 104–105.

О. В. Л.

ВАРЛААМ КÉРЕТСКИЙ

(2-я четв. XVI в., с. Кереть Кемского у. в Кандалакшской губе на Белом м.— кон. XVI в., один из островов Чупской губы Белого м.), прп. (пам. 6 нояб., в субботу между 31 окт. и 6 нояб.— в Соборе Карельских святых). Источником сведений о В. К. служит «Повесть о преподобном Варлааме Керецком» (первоначальная редакция составлена в кон. XVI — нач. XVII в.), В. О. Ключевский считал, что ее автором был «монах, живший в Керети в качестве сельского священника и приказчика Соловецкого монастыря». Впосл. «Повесть» дополнялась рассказами о посмертных чудесах В. К., в XVIII в. старообрядческий писатель Трифон Петров создал новую редакцию повести. Не позднее 1658 г. инок Соловецкого мон-ря *Сергий (Шелонин)* составил канон преподобному.

В. К. был священником в храме свт. Николая Чудотворца в г. Кола. По молитвам В. К. бес, живший на Абрам-мысе и требовавший от рыбаков Колы жертвоприношений, покинул эти места, пообещав отомстить подвижнику. Однажды во время совершения В. К. литургии диавол вложил ему мысли о неверности его жены, и В. К. убил ее. Глубоко раскаявшись и посчитав себя недостойным священнодействовать, В. К. принял на себя особый покаянный подвиг. Положив тело жены в карбас (большая гребная и парусная лодка), подвижник вышел в море, «псалмы Давидовы пояше», и молил Бога об отпущении греха. Скитания В. К. были продолжительны («дондеже оно мертвое тело тлению предастся», т. е., пока тело его жены не истлело), в плаванье его сопровождал сильный встречный ветер. (Этот факт отразился в присказке жителей Керети: «Куда пошел — как Варлаам против ветра» — и в поговорке

норвеж. рыбаков: когда с моря на берег идет туман и погода портится, они говорят: «Русский поп жену привез».) Рыбаки и промышленники, встречавшие В. К. в Баренцевом м. у Святого Носа и в Белом м. в р-не Керети, принимали его лодку за видение. По преданию, тяжкий постоянный труд — «весла из рук своих не выпускаше» — сделал В. К. горбатым.

Плавание в р-не мыса Святой Нос было опасно тем, что здесь сталкивались течения 2 морей и образовывались «морские сувои». Во времена В. К. мореходы проходили Святой Нос по суше, волоком, однако здесь возникла новая трудность: в бухтах этого мыса водились моллюски — «корабельные сверлила» (*Teredo navalis*), чьи личинки, цепляясь за днища судов, протачивали корабельную древесину. Зайдя в бухту Святого Носа, В. К. повелел вредоносным червям собраться у его лодки и, «став на молитву и руце воздев на небо, услышан бысть», «корабельные сверлила» пропали (в наст. время в сев. морях их нет, хотя характерные отверстия в древних остовах кораблей на берегах Кольского п-ова, по мнению ученых, указывают на их наличие в прошлом). Чудо послужило удостоверением того, что Господь простил грешника. В. К. вернулся в Кереть, похоронил останки жены, принял монашеский постриг, подвизался в посте и молитве вблизи Керети в пустынном месте у озера, впосл. названного Варлаамовым (в кон. XIX в. показывали избушку, в к-рой В. К. принял постриг). Затем, тяготясь близостью села, В. К. перебрался на один из о-вов Чупской губы, недалеко от Керети. Построив часовню, он вел отшельническую жизнь «в пещере со зверями», здесь же скончался.

В 1635 г. кольский воевода Г. И. Волынец, исцеленный явившимся ему В. К., узнал о том, что святой «в небрежении, на месте его, где положен, там и почивает», повелел «сотворити сень» над могилой святого (вероятно, речь идет о первоначальном погребении В. К. в Чупской губе) и поставить крест (ныне находится в Благовещенской ц. в г. Кола). Позднее каргопольский купец Евфимий, спасенный В. К. от «потопления» на море во время шторма, приехал в Кереть и повелел «от имени своего поставити сень над гробом

святого и свещу пред Спасовым образом вжигати». Позднее (1664?) останки преподобного перенесли в Кереть и погребли на востоке от алтаря ц. вмч. Георгия Победоносца. В 1664 г. поморы П. Буторин, И. Поснов и Е. Больнищев впервые записали случаи явления В. К. и его чудотворений со слов спасшихся от гибели моряков, рыболовов и промышленников, приехавших в Кереть для поклонения мощам В. К.

В 1722 г. при разборке ветхих деревянных часовень были обретены останки В. К., о чем причетники Керетской вол.— вотчины Соловецкого мон-ря — сообщили Холмогорскому архиеп. *Варнаве (Волатковскому)*. 15 янв. 1723 г. указом Святейшего Синода из Соловецкого мон-ря в Кереть был направлен иеродиак. Иосиф для сбора сведений о житии и чудесах В. К. Вскоре последовал указ Синода Холмогорскому архиерею об освидетельствовании мощей подвижника. С этой целью в Кереть в янв. 1725 г. приехали соловецкий иером. Иона и свещ. Епимах Кононов. По их свидетельствам, нетленные мощи В. К. почивали «в часовне, в земле... не во гробе», но в «поморской кережке (саянях), облачен в черном русском кафтане, и оная кережка вся изгнила, а кафтан и мощи его, на главе его власы и брада — все цело». Когда мощи преподобного внесли в алтарь ц. вмч. Георгия, «тогда-де от мощей его благоухание было видимо всем, подобно-де тому, как от росного ладана дым». Однако иером. Иона отказался засвидетельствовать это чудо (говорил: «Исходит от печи дым, а не благоухание»), вслед чего архиеп. Варнава постановил до указа Синода положить мощи преподобного в кирпичный склеп под полом храма, совершать по В. К. «панихиды в приличные дни и в проскомидии и в литургии править и поминать». Синод не запретил почитать В. К., но признал сказания о чудесах недостоверными, а «кто хочет онаго поминать, тем не возбраняется». В 1769 г. сгорели обе церкви села, во время пожара мощи В. К. извлекли из склепа и отнесли за четверть версты от села (в наст. время здесь стоит памятный крест). По преданию, от этого места в сторону пожара заструился ручей (след от него сохранился до наст. времени), его вода помогла остановить распространение огня.



В 1773 г., когда в Керети было закончено строительство двухэтажной ц. вмч. Георгия, мощи В. К. были перенесены в новый храм, в придел свт. Николая Чудотворца. Во время Крымской войны (1853–1856) при угрозе нападения англ. флота на поморские селения свящ. Феодор Онуфриев испрашивал у правящего архиерея разрешения перенести мощи В. К. в безопасное место, но разрешения не получил. 26 мая 1857 г. мощи преподобного пострадали в результате пожара, сохранившиеся частицы были уложены в раку, пожертвованную лесопромышленниками Савиными, и помещены во временной часовне. В 1867 г. построили новый храм во имя вмч. Георгия, мощи В. К. поместили в сев. приделе, посвященном преподобному. 22 мая 1949 г. Георгиевская ц. в Керети вновь сгорела, мощи В. К., часть уцелевшей утвари и икон перенесли в избу-молельню, в 1959 г. участники археографической экспедиции описали останки В. К.: «Небольшие косточки темно-коричневого цвета хранились в деревянном киоте с разбитым стеклом». В 1960 г. последние жители покинули Кереть, молельня сгорела, судьба ковчега с мощами В. К. неизвестна.

С кон. XVI в. В. К. считается покровителем поморов «от водного потопления». Особенностью чудес, совершенных преподобным, является то, что мореходы не обращались непосредственно к В. К. с молитвой, преподобный сам приходил на помощь и открывал свое имя. В 1903 г. имя В. К. было внесено в «Верный месяцеслов» (под 6 нояб.). Оно входит в Собор Карельских святых, празднование к-рому в 1974 г. установила Финляндская Православная Церковь (1 нояб. н. ст.). В Русской Церкви соборная память Карельских святых празднуется в субботу между 31 окт. и 6 нояб. (ст. ст.) (празднование установлено по инициативе Ленинградского и Новгородского митр. *Никодима (Ротова)*). Тропарь, кондак и молитва святому помещены в Минее (МП).

По сообщению архим. *Никодима (Кононова)*, в нач. XX в. в Георгиевской ц. в Керети над ракой В. К. находилась икона с изображением событий жизни святого: рождение, Крещение и обучение грамоте, рукоположение во пресвитера, искушение преподобного бесом, постриг, моление у часовни в Чупской губе,

преставление, перенесение останков В. К. в Кереть, погребение в часовне, обретение мощей, исцеления у гробницы, др. чудотворения. В Иконописном подлиннике Филимонова о В. К. написано: «Подобием сед, плешив, брада курчевата, аки Антония Киевскаго, ризы поповския, в руках Евангелие» (С. 38). «Плешив, подобием и брадою аки Афанасий, ряска празельнь, лета 7100, ноября 7» (БАН. Собр. В. Г. Дружинина. № 975. Л. 29). В 1997 г. в восстанавливаемом Благовещенском соборе в Кемь, в нижнем Никольском храме, освящен придел во имя В. К. Здесь же находится редкая икона с изображением святого (XIX в.). В 2001 г. в г. Кола, на месте древней Никольской ц., где служил В. К., освящен храм в честь преподобного.

Ист.: Описание о российских святых. С. 161–163. ЖСв. Кн. 1 (доп.). С. 289–295; ПСПиР. 1889. Т. 6. № 1968. С. 17–20; *Знаменский П. В.* Повесть о прп. Варлааме Керетском // СБОРЯС. 1893. Т. 55. С. XV–XXI; *Никодим [Кононов], архим.* Древнейшие Архангельские святые и ист. сведения о церк. их почитании. СПб., 1901. С. 32–35; *Дмитриев Л. А.* Повесть о житии Варлаама Керетского // ТОДРЛ. 1970. Т. 25. С. 178–196; Повесть о житии Варлаама Керетского // ПЛДР: XVII в. М., 1989. С. 305–309, 624.

Лит.: *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 341–342; *Яхонтов И.* Жития святых севернорус. подвижников Поморского края как исторический источник. Каз., 1881. С. 154–157; Керетский приход // Архангельские Ев. № 11. 1896. С. 180–188; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 451–453; *Белов М.* Севернорус. жития святых как источник по истории древнего поморского мореплавания // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 234–240; *Будовниц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. (по «житиям святых»). М., 1966. С. 34. Прим. 19. С. 45. Прим. 52; *Дмитриев Л. А.* Житийные новости рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 234–249.

Д. Б. Кочетов,
иером. Митрофан (Баданин)

ВАРЛААМ СЕРПУХОВСКОЙ (1-я треть XIV в.— 5.05.1377 или 1392, г. Серпухов), прп., строитель *серпуховского Владычного в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря*. Сведения о В. С. содержатся в сказании «О зачатии Владычного монастыря, еже есть в Серпухове» (XVII в.), о преподобном рассказывается только в связи с основанием обители, др. биографические сведения отсутствуют. Сказание называет В. С. «постриженником пустынным», сообщает, что он был келейником свт. *Алексия*, митр. Киевского и всея Руси, пользовался его уважением. Согласно сказанию, в



*Чудо от иконы Божией Матери во время молитвы свт. Алексия, митр. Киевского. Рисунок пером (СГИХМ. Сб. нач. XIX в. № 7408. Л. 59) **

1360 г. во время молитвы свт. Алексия было повеление от иконы Пресв. Богородицы создать в Ее честь монастырь «в пределе града Серпухова». Святитель благословил своего келейника найти место для обители. Обходя окрестности Серпухова, в 2 верстах к юго-западу от города, в лесу за р. Нарой, у оз. Долгого, преподобный ночью услышал «звон велик и гремения сосудов, железных и медных». Избранный В. С. место не понравилось митр. Алексию, однако ночью святитель услышал голос, повелевший поставить мон-рь на этом месте. Строителем мон-ря был назначен В. С., к-рый по повелению свт. Алексия сначала заложил деревянную ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, а «по времени и каменную церковь состави, такожде и трапезу». В ранних списках сказания «О зачатии Владычного монастыря» (кон. XVII — нач. XVIII в.) возведение Введенской ц. отнесено к 1367 г., в списках XIX в. и в монастырских документах того времени (клировых ведомостях, актах) — к 1360–1362 гг. (В. А. Кучкин, основываясь на том, что настоятели Владычного мон-ря ранее XVI в. неизвестны, а также на том, что в монастырских актах XVI — 1-й пол. XVII в. В. С. не упоминается в качестве первого строителя обители, предположил, что В. С. был строителем Введенской ц., обитель же появилась позднее — *Кучкин В. А.* Антиклассицизм // ДРВМ. 2002. № 4 (10). С. 98–100, 104, 107).

Согласно сказанию, В. С. «пожиле строителем въ монастыре 13 лет», после чего ослеп. Через 2 года, предчувствуя приближающуюся кончину, преподобный послал к свт. Алексию с просьбой приехать и отпеть его. Святитель застал В. С. «слепа суща и скорбна велми», перед кончиной преподобный прозрел. Отпевание В. С. совершил митр. Алексий, преподобный был погребен «в паперти церковней, занеже он сам



некогда глагола: погребите мя, дабы всегда зрел церковь Пречистыя Богородицы». Сказание относит кончину В. С. к 1377 г., в «Описании о российских святых» (по рукописи Саввантова) указан 1392 г. (*Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 78–79; см. также: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. Прил. 3. С. 552). Впосл. над местом погребения В. С. было установлено каменное надгробие, сверху к-рого находилась икона преподобного.

В кон. XVII – нач. XIX в. Владычный мон-рь пребывал в запустении, временами в нем не было ни одного насельника и богослужения не совершались. В 1806 г. Московский митр. *Платон (Левшин)* получил у имп. *Александра I* разрешение преобразовать обитель в жен., к середине столетия в мон-ре жили 300 насельниц. В. С. почитался насельницами обители и приходившими к его гробнице за помощью окрестными жителями, в мон-ре велась запись о чудесах, совершавшихся по молитвам к преподобному. 3 авг. 1861 г. мощи В. С. почтила благоговейным поклонением имп. Мария Александровна, супруга *Александра II*. В 1929–1930 гг., после закрытия мон-ря, каменное надгробие над могилой В. С. было разрушено. Бывшие очевидцами этого события монахини Варвара и Александра Варгины рассказывали, что когда были раскиданы камни надгробия и оказалась земля, то из-под нее вырвалось пламя. В 1995 г. в обители возобновилась монашеская жизнь, в следующем году над местом погребения В. С. установили крест. 18 мая 2000 г. было восстановлено почитание В. С. как местночтимого святого Московской епархии, в мон-ре ведутся записи о чудесах (преимущественно исцелениях), совершающихся по молитвам к преподобному.

С В. С. связано создание 2 икон Пресв. Богородицы. Согласно сказанию, преподобный перед кончиной описал свт. Алексею явление Пресв. Девы, бывшее при основании монастыря: «Когда я упал, то увидел, что монастырь держат святые ангелы, в дверях церковных стоит святой Захария, входит Пресвятая Богородица со своими родителями; Захария принял Богородицу и посадил Ее на третью ступень». Сразу после кончины В. С. свт. Алексей повелел написать образ «Введение Богородицы во Святаа Святыя», воспроиз-



Свт. Алексей, митр. Киевский, и преподобные Варлаам и Гedeон Серпуховские с иконой «Введение Богородицы во храм». Рисунок пером (СГИХМ. Сб. нач. XIX в. № 7408. Л. 58 об.)

водивший это видение. Празднование иконе было установлено на Введение во храм Пресв. Богородицы (21 нояб.); богато украшенный драгоценными камнями образ находился близ гробницы преподобного. Прославление др. иконы Божией Матери – «*Неупиваемая Чаша*» – произошло в 1878 г. В. С. явился во сне некоему отставному солдату, страдавшему от недуга пьянства, повелел идти в серпуховской Владычный мон-рь, найти там икону Божией Матери «*Неупиваемая Чаша*» и отслужить перед ней молебен. Исполнив повеление, солдат исцелился. Арх.: [«О зачатии Владычного монастыря, еже есть в Серпухове»] – ГИМ. Син. № 85. Л. 73–76 (10-е гг. XVIII в.); РГБ. Ф. 256. № 364. Л. 287–289 (1699–1700 гг.); Ф. 344. № 33. Л. 137 об.–142 (10-е гг. XIX в.); [Дело об исцелении больных у гроба прп. Варлаама в Серпуховском Владычном мон-ре в 1849–1871 гг. (Копии)] – СГИХМ. Науч. арх. Ф. 1. Д. 58. № КП 67; ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 327. Д. 6–9; Оп. 328. Д. 47; Оп. 349. Д. 2. Лит.: *Рождественский В. А.* Ист. описание Серпуховского Владычного общежительного девичьего мон-ря. М., 1866. С. 114–118; *Кюсс Б. М.* Избр. тр. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 38–41.

ВАРЛААМ УЛЕЙМИНСКИЙ (XV в.), прп. (пам. 19 нояб., 11 мая – в Соборе Ростово-Ярославских святых), основатель *Улейминского во имя свт. Николая Чудотворца монастыря* под Угличем.

Основным источником сведений о В. У. является «Угличский летописец» (2-я пол. XVIII в.), сохранивший фрагменты сказания о преподобном. Его родиной был Ростов.

В 1457 г. В. У. отправился в паломничество, ради поклонения мощам свт. *Николая Чудотворца* побывал в *Бари*. Здесь В. У. явился свт. Николай и повелел купить на рынке свой образ, вернуться с иконой на Русь и поселиться там, где будет указано. В. У. исполнил повеление, приобрел образ за 3 серебряника и тотчас отправился в дорогу. 9 мая 1460 г., в праздник перенесения мощей свт. Николая Чудотворца, В. У. был в Угличе, спустя неск. дней направился в Ростов. Пройдя 12 км, В. У. оказался в лесу вблизи рек Улейма и Воржехоть, здесь он почувствовал усталость и сделал остановку; поставив икону между ветвей одной из сосен, преподобный уснул. Проснувшись, В. У. решил продолжить путь и неск. раз безуспешно пытался снять образ с дерева. Смущенный странник снова уснул, во сне ему явился свт. Николай и повелел поселиться на этом месте. В. У. исполнил волю святителя.

Крестьяне соседнего с. Дубровского и окрестных деревень вскоре узнали о подвижнике и чудотворной иконе и стали приводить к образу больных, получавших исцеление. Для В. У. местные жители поставили келью, а для чудотворного образа – часовню у дороги в Ростов. Через нек-рое время для поклонения чудотворной иконе прибыл правитель Углича, Бежецкого Верха и Звенигорода (с 1462) кн. Андрей Большой († 1493), 4-й сын вел. кн. *Василия II Васильевича*. По его приказу и по благословению свт. *Трифона*, архиеп. Ростовского, место, где находилась икона, было расчищено и ок. 1464 г. начато строительство деревянного Никольского храма. Вскоре вокруг храма возник мон-рь, Ростовский архиеп. *Иоасаф (Оболенский)*; 1481–1488/89) назначил В. У. его строителем. Время кончины В. У. предположительно можно определить исходя из грамоты кн. Андрея Большого угличскому в честь Богоявления Господня (впосл. Покровскому) мон-рю, выданной между сер. 70-х гг. XV в. и 18 сент. 1491 г. Кн. Андрей пожаловал Богоявленскому мон-рю «свои земли, купленные в Гороцьком стану». Поскольку князь дал вклад в Богоявленский, а не в Николо-Улейминский мон-рь, к-рому покровительствовал при жизни его основатель, можно предположить, что к этому времени В. У. уже не было в живых.





Косвенным подтверждением этому может служить тот факт, что ни в одной из княжеских жалованных, данных и разьежих грамот посл. четв. XV — нач. XVI в. В. У. не упоминается (АСЭИ. Т. 3. № 77–83. С. 110–115 и др.). Представляется маловероятным отождествление В. У. с игум. Варлаамом, участвовавшим в погребении прп. *Паисия Угличского* († 6 июня 1504), поскольку известно, что в период паломничества в Бари в 1457 г. В. У. уже был старцем и вряд ли мог дожить до нач. XVI в.

В. У. был погребен под спудом в ц. Николо-Улейминского мон-ря. В угличской иконографии «Избранные святые» преподобный изображается с XVII в., что свидетельствует о его местном почитании после событий *Смутного времени*. Общецерковная канонизация В. У. подтверждена внесением его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому было установлено по благословию Патриарха *Алексия I* и решением Свящ. Синода 10 марта 1964 г.

Ист.: Угличский летописец // Тр. ЯГУАК. М., 1890. Вып. 1. С. 89–135; Ярославль, 1996; Прп. Варлаам, основатель Угличского Николо-Улейминского мон-ря, и принесенный им из Бара-града образ святителя Николая // Ярославские Ев. Ч. неофиц. 1893. № 40. С. 626–633; АСЭИ. 1964. Т. 3. № 79. С. 112; АРГ, 1505–1526 гг. М., 1975. № 7. С. 14–16. Лит.: *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 318; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 79; *Ярославский К.* Ист. сведения о бывших и существующих угличских мон-рях с хронол. перечнем начальствовавших лиц и с указателем источников и пособий для полного описания мон-рей // Яросл. Ев. 1887. № 27; *Леонид (Кавелин)*. Святая Русь. С. 186–187; *Власий, иером.* Николо-Улейминский мон-рь близ г. Углича. Ярославль, 1892; *Зеринский*. Т. 2. С. 238; О поставлении Никольской-Улейминской обители, когда и от кого начатся и кем и в какая лета создася // Яросл. Ев. Ч. неофиц. 1896. № 9. С. 132–141; Прп. Паисий, Угличский чудотворец, и основание им угличского Покровского мон-ря. Ярославль, 1901. С. 7; *Сергий (Спасский)*. Полный месяцеслов Востока. Т. 3. Прил. 3. С. 553; *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение земель России в XVI в.: Ист.-геогр. исслед. по мат-лам мон-рей. Л., 1985. С. 33, 42–43, 46, 55–56, 67–68, 102; Николо-Улейминский мон-рь. Углич, 1995.

В. В. Денисов, А. В. Кузьмин

ВАРЛААМ ХУТЫНСКИЙ (Алекса Михалевич; † 6.11.1193?, Хутынский мон-рь близ Новгорода), прп. (пам. 6 нояб., в 1-ю пятницу Петрова поста, в неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), основатель и первый игумен *Варлаамиева Хутынского в честь*

Преображения Господня мон-ря. Основными источниками сведений о В. Х. являются новгородские летописи и житие святого, сохранившееся в многочисленных списках, к-рые отражают более 10 редакций (наиболее ранний список — в Прологе, созданном не позднее 1323 г. (РГАДА. Ф. 381. Д. 157), содержит краткую (Проложную, 1-ю, редакцию); текстологию жития см.: *Дмитриев*. Житийные повести Русского Севера). Житие содержит очень мало сведений о жизни преподобного, основное место в пространных редакциях занимает описание чудес, совершенных по молитвам к В. Х. Мирское имя святого впервые упомянуто в Синодальном списке НПЛ (2-я пол. XIII в.), по-видимому, он принадлежал к новгородскому боярскому роду.

Летопись сообщает о том, что В. Х., будучи уже «църнець», «постави църковь вънизу на Хутине... въ имя святого Спаса Преображения», в 1192 г. храм освятил свт. *Гавриил* (в схиме Григорий), архиеп. Новгородский, и «нарече манастырь» (ПСРЛ. Т. 3. С. 40). Сохранился оригинал пергаменной вкладной грамоты В. Х., даровавшего Хутын-

скому мон-рю свои родовые земли, рыбные ловли, охотничьи угодья, пожни, с. Слудицу с челядью и скотом (НГОМЗ. Инв. № 25982/1543). Среди первых сопостников В. Х. был отец *Варлаама (Прокшинича)* Прокша Малышевич, принявший постриг в Хутынском мон-ре с именем Порфирий и скончавшийся там в 1207 г., житие упоминает также некоего Феодора.

Год кончины В. Х. указан в поздних новгородско-софийских летописях и поздних редакциях жития. Одни летописи (нек-рые списки Новгородской IV, Софийская I, Новгородская Карамзиновская), возможно под влиянием более ранних источников, пишут о преставлении святого в 1193 г., др. — в 1197 (нек-рые списки Новгородской IV) или 1243 г. (Новгородская II, Новгородская III, а также нек-рые списки жития). Последняя дата ошибочна, поскольку относится к др. иноку Хутынского мон-ря — Варлааму (Вячеславу Прокшиничу), к-рого поздние новгородские источники часто путают с основателем мон-ря. А. А. Зализняк и В. Л. Янин, основываясь на сообщении жития о том, что чин отпевания В. Х. совершил св. *Антоний* (Добрыня Ядрейкович), относят преставление В. Х. ко времени после 1208/09 г., когда, по свидетельству летописей, Добрыня Ядрейкович принял постриг в Хутынском мон-ре. Эта т. зр. представляется недостаточно обоснованной, поскольку данные жития В. Х. ненадежны. День кончины преподобного, 6 нояб. (без указания года), приведен в житии 1-й (Проложной) редакции (по классификации Дмитриева).

Местное почитание В. Х. отмечается уже в XIII в. (по-видимому, тогда была создана 1-я редакция жития), в нач. XV в. возникла 2-я редакция, дополненная рассказом о чудесах, совершавшихся при гробнице святого. В 1410 г. по молитвам к В. Х. исцелился кн. Константин Дмитриевич, младший брат вел. кн. *Василия I*. В 1-м десятилетии XV в. на печати игумена Хутынского монастыря появилось поясное изображение В. Х. В 1410 г. в расположенном поблизости от Хутынской обители *Лисицком во имя Рождества Богородицы муж. мон-ре* была построена надвратная ц. во имя В. Х., в 1445 г. каменный храм с таким же посвящением появился в Хутынском

Прп. Варлаам Хутынский.
Покров. XVI в. (ШИАМ)





мон-ре. В 1440 г. при Новгородском архиеп. св. *Евфимии II* были освидетельствованы мощи В. Х., оставленные под спудом. По инициативе свт. Евфимия *Пахомий Логофет* (Серб) составил новую переработку жития В. Х., дополнил его лит. вступлением и рассказом о 4 чудесных исцелениях, совершившихся по молитвам к святому. Пахомий написал также Похвальное слово и канон В. Х. Пахомиевская редакция жития вместе с 1-й (Проложной) редакцией вошла в состав Великих *Миней-Четий* митр. св. *Макария*. В Четвях-Минях митр. св. *Димитрия (Туптало)* использована Проложная редакция, дополненная описанием чудес из текста Пахомия.

После того как в 1460 г. у гроба В. Х. был воскрешен из мертвых постельничий вел. кн. *Василия II Васильевича* — Григорий Тумгень, почитание В. Х. вышло за пределы Новгорода, о чем свидетельствует устройство в 1461 г. в московской ц. Иоанна Предтечи престола во имя преподобного. В 1471 г. вел. кн. *Иоанн III Васильевич* ходил походом на Новгород и побывал в Хутынском монастыре. Согласно Распространенной редакции жития В. Х. (1526), когда Иоанн III приказал игум. Нафанаилу сдвинуть плиту с гробницы преподобного, из-под земли «изошел огонь», «от дыму стены церковныя попиалшася» и князь выбежал из собора, бросив свой посох (в XIX в. его показывали в мон-ре).

Благоговейным почитателем памяти В. Х. был вел. кн. *Василий III Иоаннович*, принявший перед смертью схиму с именем Варлаам. По повелению вел. князя в 1515 г. на месте разобранного Спасо-Преображенского храма (XII в.) в Хутынском мон-ре был построен новый собор. Летописи сообщают о чуде, совершившемся в правление Василия III по молитвам В. Х. и прп. Сергия Радонежского. Во время нападения в 1521 г. крымского хана Магмет-Гирея на Москву инокине кремлевского Вознесенского мон-ря было видение: Московские святители хотели изнести из Кремля *Владимирскую икону Богоматери*, но были умолены преподобными Сергием Радонежским и В. Х., и святыня была возвращена, Москва избавилась от разорения (ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21. Ч. 2. С. 600–602). Житие В. Х. рассказывает о его явлении Василию III, святой попросил вел. князя при-

слать в неск. новгородских мон-рей достойных настоятелей, что и было исполнено. В 1533 г. перед ракой преподобного сама собой зажглась свеча, воск от нее был послан вел. князю.

Во 2-й четв. XVI в. были созданы 2 новые редакции жития В. Х.: Распространенная (1526), к-рая представляет собой свод сообщений о преподобном, собранных из прежних редакций жития, летописей, преданий, записей о чудесах и рассказов иноков Хутынского мон-ря, а также Особая (между 1526 и 1553), с изложением дополнительных сведений, новых имен и фактов, в т. ч. малодостоверных (признание прп. *Антония Дымского* преемником В. Х., преставление святого отнесено к 1243 г. и др.). Известны и более поздние переработки жития, в частности созданная в нач. XVIII в. Иоанником и Софронием *Лихудами* (один из списков данной редакции, не включенный в реестр Дмитриева, хранится в ОПИ НГОМЗ (КП № 30056–212. Кр. 247)). В 1645 г. братия Хутынского мон-ря поставила деревянную часовню в Неревском конце Новгорода на Дослане ул. при пересечении ее с Яковлевой, на месте, где, по преданию, стояла усадьба родителей В. Х. 6 нояб., в день памяти святого, по свидетельству чиновника Софийского собора XVII в., в Хутынском мон-ре совершалась архиерейская служба, богомольцам раздавали хлеб и медные монеты.

К В. Х. с усиленной молитвой обращались во время природных катаклизмов, т. к. считается, что преподобный имеет особую власть над природными явлениями. Подтверждением этому служит рассказ жития о предсказании святым выпадения снега на праздник апостолов Петра и Павла (12 июля); до нач. 20-х гг. XX в. в память об этом чуде в 1-ю пятницу *Петрова поста* в Хутынский мон-рь устраивался крестный ход. В 1505 г. В. Х. явился хутынскому пономарю Тарасию и предупредил о том, что Новгороду угрожает опасность из-за разлива оз. Ильмень. Преподобный умолил Богородицу избавить город от наводнения, для наказания горожан за грехи на них была послана «казнь... с милостию» — мор, когда погибли грешники, а праведники были спасены ангелами. Преподобный предсказал также Тарасию пожар в горо-

де через 3 года после мора. (Видение пономаря Тарасия описано в Распространенной редакции жития В. Х., в Особой редакции пономарь назван Прохором; эпидемия и пожар в Новгороде отмечены в летописях под 1505–1508 гг.).

Мощи святого по-прежнему почитают под спудом в Спасо-Преображенском соборе Хутынского мон-ря. Первая рака над гробом преподобного была, по-видимому, деревянной (в 1540, как сообщает летопись, «чудотворцев гроб огоре»). Гробница пострадала при захвате мон-ря шведами: с нее сняли 139 гривенков серебра и жемчуг. В 1639 г. устроили серебряную раку, украшенную



«О наступлении зимы в Петров пост». Миниатюра из Лицевого жития прп. Варлаама Хутынского. XVII в. (ПИАМ. Инв. 291/49. Л. 107 об.)

басменным тиснением, в 1851 г. ее заменили новой серебряной ракой, к-рая была изъята из мон-ря в 1922 г. и отправлена на переплавку. До 20-х гг. XX в. в монастырской ризнице хранились принадлежавшие, по преданию, В. Х. риза, стихарь, поручи (ныне в НГОМЗ. Инв. № 1624), крест, епитрахиль.

К 2003 г. в Хутынском мон-ре восстановлен трапезный храм во имя В. Х., в Преображенском соборе устроена новая серебряная рака над мощами преподобного. На горке, где, по преданию, стояла келья святого, построена деревянная часовня, над колодцем, изрытым В. Х., поставлена сень. 6 (19) нояб. и во 2-ю пятницу Петрова поста вокруг мон-ря совершаются крестные ходы.

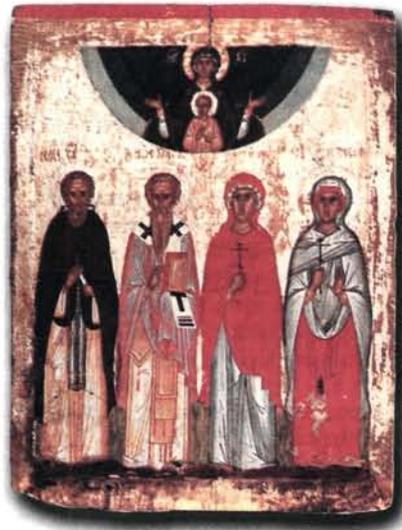


Ист.: ПСРЛ. Т. 3. М., 2000. С. 40, 50, 231, 247, 402, 424; Новгород. Лет. С. 11, 16, 316–319, 388–390; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. М., 2000. С. 174, 176, 445, 506, 523, 551, 555, 570, 591; Т. 6. Вып. 1. Стб. 248; Вып. 2. Стб. 23–27, 131–142, 144, 147, 194; Т. 13. С. 38–43; Т. 15. Вып. 1. Стб. 24, 280; Т. 16. Стб. 47, 52, 159, 186, 199–202, 204, 209, 214; Т. 42. СПб., 2002. С. 79, 106; Памятники старинной рус. лит.-ры. СПб., 1862. Вып. 4; Житие Варлаама Хутынского: В 2-х списках // ОЛДП. Вып. 41. СПб., 1881; ВМЧ: Ноябрь, дни 1–12. СПб., 1897. С. 198–222; *Никольский А.* Житие прп. Варлаама Хутынского Лихудиевской редакции // ВАИ. 1911. Вып. 21; Видение хутынского пономаря Тарасия // ПЛДР: Кон. XV – 1-я пол. XVI в. М., 1984. С. 416–421, 724–725; *Макарий [Миролюбов], архим.* Опись новгородского Спасо-Хутынского мон-ря 1643 г. // ЗРАО. 1856. Т. 9. С. 411–555; Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 1. С. 88–91. (Памятники отечеств. истории; Вып. 3).

Лит.: ИРИ. Ч. 6. С. 608–646; *Макарий [Миролюбов], архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 429–454; Ч. 2. С. 157, 184–185, 322, 334, 338, 340; *он же.* Древние церк. обряды в Новгороде по указанию письменного архиерейского Чиновника, или Устава. М., 1861. С. 7, 43–44; *Краснянский Г.* Месяцеслов (святцы) Новгородских святых угодников Божиих, открыто и под спудом почивающих. Новгород, 1876. С. 153–170; *Ключевский.* Древнерус. жития. С. 58–64, 140–146; ПДП: Отчет о деятельности Общества с 25. XI. 1879 г. по 1. IV. 1880 г. СПб., 1880. Вып. 2. С. 59–70; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 49. № 2; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 79–85; *Варсанофий (Охотин), еп.* Акафист прп. и богоносному отцу нашему игум. Хутынскому, Новгородскому чудотворцу Варлааму // ПС. 1902. № 11. С. 600; *Слезкинский А. Г.* Хутынский мон-рь: Из экскурсии в окрестностях Новгорода // ИВ. 1903. Т. 94. № 12. С. 926–942; *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. 13, 21–37, 114–119, 130–136, 144–151; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Рус. Севера как памятники лит.-ры XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 13–95, 271–281; *он же.* Житие Варлаама Хутынского // СККДР. Вып. 1. С. 138–142; *он же.* Видение хутынского пономаря Тарасия (Прохора) // Там же. Вып. 2. Ч. 1. С. 135–138; *он же.* Житие Варлаама Хутынского // Лит.-ра Древней Руси: Библиогр. словарь / Под ред. О. В. Творогова. М., 1996. С. 60–61; СКСРК, XI–XIII вв. М., 1984. № 167. С. 187–188; *Зализняк А. А., Янин В. Л.* Вкладная грамота Варлаама Хутынского // Russian linguistics. 1993. [Т.] 16. С. 185–202; *Водов В.* Первые новгородские святцы и святые (до нач. XV в.) // Вел. Новгород в истории средневеков. Европы. М., 1999. С. 382–390; *Новикова В. К.* Прп. Варлаам Хутынский, новгородский святой. СПб.; М., 2003.

Л. А. Секретарь

Иконография В. Х. представлена многочисленными миниатюрами, памятниками иконописи, монументальной живописью, шитьем, прикладным искусством, графическими прорисьями, гравюрами, отразившими общерус. характер почитания святого. Большая часть изображений сохранилась в произведениях новгородского и московского



Святые Варлаам Хутынский, Иоанн Милостивый, Параскева Пятница и Анастасия с Богоматерью «Знамение».
Икона. 2-я пол. XV в. (ГРМ)

искусства. В иконографической традиции В. Х. можно выделить неск. основных вариантов. К самому раннему типу изображения относится одноличный фронтальный образ В. Х., восходящий к не дошедшему до наст. времени надгробному портрету святого. Поясной вариант этого извода воспроизводился на игуменских печатях Хутынского мон-ря начиная с 1-го десятилетия XV в. (впервые — на печати игум. Варлаама). Преподобный представлен в куколе, в руке свернутый свиток (?) (ГИМ, ГЭ). Очевидно, иконы с изображением святого писались в Новгороде еще до освидетельствования архиеп. Евфимием мощей В. Х. (1440), поскольку вышеупомяну-

Свт. Харитон Исповедник, еп. Иконийский, преподобные Варлаам Хутынский и Сергей Радонежский.
Икона из Софийского собора в Новгороде. Кон. XV — нач. XVI в. (НГОМЗ)



тый игум. Варлаам, став архимандритом Юрьева мон-ря, уже в 1410 г. построил в Лисицком мон-ре надвратную ц. во имя В. Х., где рядом с царскими вратами должны были поместить его образ. Поскольку в это же время (между 1408–1422 и 1438) возникает 2-я редакция жития святого, обычно сопровождавшаяся написанием иконы и возложением покрова на гробницу, следует предполагать более древнее сложение иконографии В. Х. К самому древнему иконографическому типу В. Х. относятся его изображения на шитых покрывах, известные нам по памятникам XVI в. В московской мастерской царицы Ирины Годуновой был шит покров, вложенный в Хутынский мон-рь в 1579 г., на котором В. Х. представлен в схиме, на голове куколь с Голгофским крестом, в руках свернутый свиток (НГОМЗ; более ранние покрывы из Хутынского мон-ря известны по описанию (*Макарий (Миролюбов), архиеп.* Археол. описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Т. 2. С. 305–308). К той же традиции относятся большие храмовые иконы преподобного, их иконография отличается лишь деталями: надетым или спущенным на плечи куколем, закрытым или раскрытым свитком, содержанием написанного на нем текста. О такой иконе XVI в. в трапезной палате ц. Варлаама Хутынского Спасо-Преображенского Хутынского мон-ря упоминает архиеп. Макарий: «В левой руке преподобного свиток с надписью: «Братие, о нем же изыдоште, о том и подвижитесь и о своем спасении не нерадите; и Господь наш Иисус Христос да сохранит вы в любви Его; аз же аще и телесне отхожу от вас, но духом с вами неотступен буду, и о всем да разумно будет, аще убо обрел благодать пред Богом, монастырь и по смерти моей, якоже и при моем животе ничимже»» (Там же. С. 80. Примеч. 153). Сохранился резной образ преподобного, украшавший верхнюю крышку деревянного реликвария из Дмитриевской ц. в Новгороде (сер. XVI в. (1560 ?), НГОМЗ), где В. Х. изображен без куколя, с раздвоенной бородой, благословляющим, с развернутым свитком в руках с текстом: «Блажен человек, иже помянет имя мое в день памяти моя». Такой же образ преподобного (наряду с его предстоянием Спасителю в деисусной композиции) встречается в средниках житийных икон.

Самым ранним сохранившимся является изображение В. Х. вместе со святыми, чьи дни памяти близки, на новгородской иконе 2-й пол. XV в. «Святые Варлаам Хутынский, Иоанн Милостивый, Параскева Пятница и Анастасия с Богоматерью «Знамение» (ГРМ). Святой представлен фронтально, он в золотисто-охряном подряснике, светло-зеленой схиме с откинутым куколем и фиолетово-коричневой мантии, обеими руками



*Богоматерь Одигитрия
со Св. Троицей и избранными святыми.
Икона из Свято-Троицкой Сергиевой лавры.
Посл. четв. XV в. Мастер Дионисий (ГТГ)*

придерживает свернутый свиток. На таблетке из комплекта святцев Софийского собора преподобный представлен в центре оборотной стороны (на лицевой — «Воздвижение Креста») между святыми Харитоном Исповедником, еп. Иконийским, и Сергием Радонежским. Он изображен в темно-вишневой мантии и желтом подряснике, куколе, благословляющим, со свитком в руке (НГОМЗ). В дальнейшем, особенно в XVI в., этот вариант изображения преподобного будет самым распространенным. Со 2-й пол. XV в. вплоть до кон. XVII в. на московских и новгородских иконах В. Х. нередко представлен с прп. Сергием Радонежским. Для новгородцев В. Х. олицетворял славу местной истории, духовное начало новгородской церкви и монастырской жизни, подобно тому, как в Москве те же идеи связывались с именем прп. Сергия Радонежского. Самое раннее изображение — фреска вост. стены домового ц. во имя прп. Сергия Радонежского архиеп. Ионы в Новгородском детинце (между 1460 и 1463). К этому же времени относится шитое убранство белого клобука Василия, архиеп. Новгородского, украшенного после 1478 г. дробницами с 3 фигурами рус. святых: В. Х., Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского (Там же. С. 347). На новгородской иконе «Избранные святые» (1560, ГТГ) по левую сторону от Богоматери «Знамение» представлены поясные фигуры В. Х. (в схиме) и прп. Сергия Радонежского, оба со свитками. В XVI–XVII вв. существовал вариант пядничных икон с образами этих 2 преподобных («Святые Варлаам и Сергий Радонежский», кон. XVI в., ГРМ). Для многочисленных изображений В. Х. на полях икон разных изводов характерен тот же принцип: святой чаще всего

представлен в паре или рядом с прп. Сергием Радонежским, напр. на московской иконе «Богоматерь Одигитрия со Св. Троицей и избранными святыми» (посл. четв. XV в., ГТГ). Образ В. Х. часто появляется на иконах со святыми на полях в составе др. преподобных: поясное фронтальное изображение В. Х. в медальоне представлено на нижнем поле шитого сударя «Явление Богоматери преподобному Сергию Радонежскому» (посл. четв. XV в., ГМЗМК). К нач. XVI в. можно отметить сближение обликов В. Х. и прп. Сергия Радонежского, о чем свидетельствует, напр., изображение на упомянутом деревянном реликварии 1560 г.

На протяжении XVI–XVII вв. фронтальное изображение преподобного часто представлено с новгородскими святыми, напр. на шитой пелене сер. XVI в. вместе с новгородскими святыми Иоанном и Никитой, Ионой Отенским, Евфимием Вяжицким, осененными духовным символом Новгорода — образом Богоматери «Знамение» (вышита в мастерской Строгановых и вложена в мастерской Строгановых в Хутынский мон-рь, ныне в НГОМЗ). Об особом отношении новгородцев к памяти святого говорит тот факт, что уже в 1645 г. на месте, где, по преданию, жили родители преподобного, была построена часовня в честь В. Х., украшенная его иконой, а в 1679 г. в ней был установлен каменный крест с изображениями «Распятия» и В. Х. (*Макарий (Мирлобов), архим.* Описание Новгородского Спасо-Хутынского монастыря 1642 г. // ЗОРСА. 1857. Т. 9. С. 406. Примеч. 1).

Особый иконографический тип предстоящего или молящегося В. Х. складывался с введением его изображения в деисусный чин. Такие иконы получили распространение прежде всего в новгородском искусстве (икона из иконостаса Успенской ц. Колмова монастыря близ Новгорода, ок. 1530, НГОМЗ), ча-

*«Явление Богоматери
прп. Сергию Радонежскому»
с избранными святыми. Сударь.
Посл. четв. XV в. (ГММК)*



ще всего святой изображается в паре с прп. Сергием Радонежским, напр. на деисусных иконах (ок. 1558) иконостаса ц. апостолов Петра и Павла в Кожевниках в Новгороде (НГОМЗ). Деисусные иконы XVI–XVII вв. с образом В. Х. известны в музеях Новгорода и Пскова (обе 1550, НГОМЗ, ПИАМ; не расчищены). В предстоянии В. Х. часто изображается среди рус. преподобных перед чудотворным образом Богоматери или перед иконами-праздниками: на пелене «Богоматерь «Неопалимая Купина», с избранными святыми» (кон. XV — нач. XVI в., ГРМ) — рядом с прп. Сергием Радонежским. Вместе с прп. *Антонием Римлянином* он изображен в моленной иконе Богоматери «Знамение» на фреске центрального прясла юж. стены Спасо-Преображенского собора Хутынского мон-ря (Там же. С. 411). В паре с тем же святым В. Х. предстает Господу Вседержителю на двустороннем образке, написанном мастером Г. Семёновым на частице камня — реликвии прп. Антония Римлянина (XVIII в., ГРМ). На ряде икон В. Х. предстает в молении Христу (или Богоматери) вместе с прп. Прокопием Устюжским (XVI в., АМИИ; XVII в., ГТГ); на иконе из Каргополя со святыми Николаем Мирликийским и Алексием, человеком Божиим (XVI в., АМИИ).

Часто В. Х. изображен предстоящим в ряду святых: на полях вологодской иконы «Воздвижение Креста» (2-я пол. XVI в., ГТГ) — в паре с прп. Сергием Радонежским; на кресте-мощевике из Новгорода (нач. XVI в., ГММК) — в руке посох (в ряде житийных тестов — явления В. Х. с посохом, к-рым он наказывает грешников; посох лежал на раке святого уже в 20–30-х гг. XVI в. (*Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 49, 52, 54).

Единоличный образ В. Х., предстоящего в молитве Спасителю, Св. Троице или Богоматери с Младенцем, в XVI–XVII вв. был самым распространенным: икона сер. XVI в. (Музей-квартира П. Д. Корина); 2 иконы 2-й пол. и кон. XVI в. (обе в ГТГ), псковский шитый покров XVI в. (ПИАМ), на иконах XVI–XVII вв. (ГРМ). На редком по иконографии образе XVII в. (частное собрание) святой предстает образу Св. Троицы, очевидно, в память явления ему на месте буд. мон-ря 3 лучей. У его ног в лесных зарослях показаны постройки Хутынского мон-ря — каменный Спасо-Преображенский собор и шатровая ц. «под колокола» во имя сщмч. Григория Армянского, просветителя Вел. Армении. Большая часть таких икон относится к типу благословляемого Спасителя в облачном сегменте, напр. икона «Варлаам Хутынский в молении перед Спасом», написана в 1701 г. К. Улановым — преподобный изображен на фоне пей-



зажа в схиме, в руках четки (ГРМ). Опись Хутынского мон-ря 1642 г. перечисляет множество таких икон (напр., «Образ Варлаама Чудотворца, стоящий, окладной, во облаце Спас», «Пядничный образ Варлаама в молении, во облаце Спас»). Средник упоминаемых в этой описи икон В. Х. был того же извода (Макарий (Миролюбов). Опись. Т. 9. С. 431–434). В описи 1630 г. келейной казны Патриарха Филарета значатся 6 образов В. Х. (РИБ. М., 1876. Т. 3. Ст. 890), опись 1701 г. московского Успенского собора называет неск. икон святого, среди к-рых «Варлаам Хутынский стоящий, с правую у него страну во облацах образ Спасителей поясной» (Там же. Ст. 654). Такие иконы во множестве писали в Хутынском мон-ре или по его заказу в др. местах для продажи богомольцам и поднесения знатым гостям, о чем свидетельствуют многочисленные прориси с образом В. Х. (Маркелов. Святыя Древней Руси. Т. 1. № 72, 73).

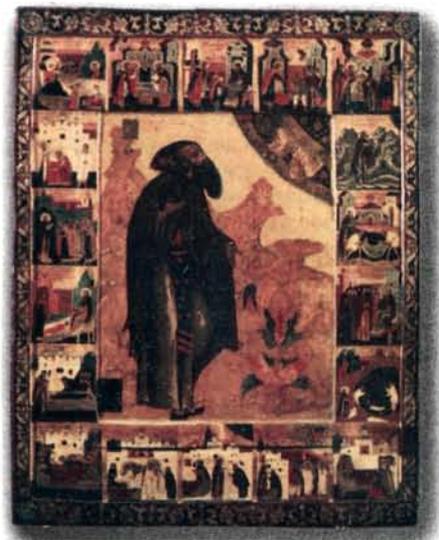
После чуда воскресения у раки В. Х. постельничего вел. кн. Василия II Григория Тумгеня в 1460 г. почитание святого распространилось в Москве, где тотчас же появились его изображения. Особого размаха оно достигло в период правления кн. Василия III, принявшего перед смертью в иноческом постриге имя Варлаам. Почитание В. Х. повлияло на сложение новой иконографии святого. Вероятно, в тот период в Москве на древней иконе «Спас на престоле» (кон. XIV — нач. XV в., ГММК), вывезенной из Новгорода и поставленной в местном ряду иконостаса Успенского собора Московского Кремля, была приписана коленапреклоненная фигура припадающего В. Х. в монашеском облачении (удалена при реставрации в 1934–1935). Возможно, ее копией являлась сходная по иконографии икона из ц. сщмч. Григория Армянского в Хутынском мон-ре (Макарий (Миролюбов). Опись. Т. 2. С. 48).

Особое развитие получила иконография В. Х., припадающего вместе с прп. Сергием Радонежским к ногам стоящего Спасителя — «Спас Смоленский». Первый образ такого извода, по преданию, был написан в благодарность за взятие Смоленска в 1514 г. и помещен над Фроловскими воротами Кремля (уничтожен в 1917). В основе иконографии этой фрески лежит видение слепой инокине кремлевского Вознесенского мон-ря, случившееся в 1521 г., когда в Москве подходили полчища Магмет-Гирея. Преподобные В. Х. и Сергий, увидев святителей, выносивших из Кремля святыни, припали к их ногам, вопрошая: «Чесо ради исходити из града сего». Святители ответили, что уходят из Кремля по воле Божией, поскольку москвичи прогневили Бога и наказаны за это нашествием монголо-татар. Тронутые молитвой преподобных, чудотворцы вер-

нулись обратно в Кремль, а Магмет-Гирей увел свои войска без боя. Самым ранним среди многочисленных повторений (см. также прориси: Маркелов. Святыя Древней Руси. Т. 1. Ил. 249–251) этой иконографии является средник иконы «Спас с притчами» из местного ряда иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля (сер. XVI в., ГММК). К нач. XVIII в. относится образ «Спас с припадающими прп. Варлаамом Хутынским и Сергием Радонежским» в московской ц. Иоанна Воина на Якиманке, находящийся в киоте справа перед иконостасом.

Житийных икон В. Х. известно немного, почти все относятся к XVI–XVII вв. Самой ранней является новгородская икона сер.— 3-й четв. XVI в. «Варлаам Хутынский, с 14 клеймами жития» из г. Боровичи (ГИМ), образ В. Х. в среднике подобен изображению на новгородской таблетке. Содержание клейм восходит ко 2-й редакции жития, включившей сказание Родиона Кожуха о чуде 1460 г. с постельничим Григорием Тумгеном; часть сюжетов связана с детством, аскетическими подвигами святого, устройением им мон-ря. Одним из самых значительных памятников иконографии святого является московская икона «Св. Варлаам Хутынский, с 20 клеймами жития» 60-х гг. XVI в. (ГРМ). Средник повторяет традиц. образ преподобного в молении, предстоящего благословляющему Господу Вседержителю в небесном сегменте. Лит. источником житийного цикла был текст Пахомия Логофета. Самыми редкими являются

«Спас Смоленский» с припадающими преподобными Сергием Радонежским и Варлаамом Хутынским. Икона. Нач. XVIII в. Церковь во имя мч. Иоанна Воина в Москве



Прп. Варлаам Хутынский в житии с 36 клеймами. Икона. Кон. XVI в. (ЯХМ)

3 клейма нижнего поля, подробно иллюстрирующие чудо с Григорием Тумгеном. Ярославская икона 2-й пол. XVI в. «Варлаам Хутынский в житии с 36 клеймами» (ЯХМ) иллюстрирует текст 2-й редакции житийной повести с добавлением эпизодов о крестном ходе в Петров пост, В. Х. в среднике изображен благословляющим, в схиме, с развернутым свитком в отведенной в сторону руке. Ко 2-й пол. XVI в. (?) относится икона с 24 клеймами, иллюстрирующими Распространенную редакцию жития, окружающими В. Х., предстоящего образу Богородицы «Одигитрия» в облачном сегменте (из ГТГ передана в музей г. Тбилиси). Житийная икона В. Х. с 12 клеймами, кон. XVII или нач. XVIII в., из рижской Гребенщиковской старообрядческой общины в основе своей имеет один из кратких вариантов Распространенной редакции жития; святой в среднике представлен в редком иконографическом варианте — по пояс, со свитком и образом храма в руках. К 1-й пол. XVII в. можно отнести икону «Варлаам Хутынский в деяниях» с 38 клеймами, к-рая в нач. XX в. находилась в Спасо-Преображенском соборе Хутынского мон-ря (Никольский А. Житие прп. Варлаама Хутынского Лихудиевской редакции // ВАИ. 1911. Вып. 21. С. 32–34. Возможно, в наст. время находится в НГОМЗ. Инв. 7623. 182×142 см; под записью). Судя по перечисленным клеймам, автор иконы пользовался одним из наиболее подробных списков Распространенной редакции. К разным вариантам этой и Особой редакций относятся еще неск. памятников: икона из ц. Илии Пророка в Ярославле с 18 клеймами жития и образом предстоящего Спасителя В. Х. (1-я пол. XVII в., ЯМЗ). В ее последних 3 клеймах помещено видение хутынского пономаря, ставшее в XVI в.





темой отдельных икон «Видение пономаря Прохора». Нач. — 1-й пол. XVIII в. можно датировать икону «Варлаам Хутынский в житии, с 18 клеймами» из Крестовоздвиженской ц. г. Петрозаводска (Музей изобразительных искусств Карелии). В среднике В. Х. обращен к изображенному в левом облачном сегменте благословляющему Спасу. Подробные житийные циклы известны по многочисленным миниатюрам XVI–XVII вв. (новгородские рукописи с иллюстрированным житием В. Х.: Сб. XVII в. — ИРЛИ. Собр. Ф. А. Каликина № 35; БАН. 30.7.30; РНБ. Соф. № 1430, XVII в. — на Л. 103 миниатюра «Видение пономаря Тарасия»; Лицевое житие XVII в. — ПИАМ. Инв. 291/49. Л. 97).

Иконы и миниатюры на сюжет «Видение пономаря Тарасия» появляются в XVI в. как отражение событий мора и пожара 1505–1508 гг. (предание отмечает, что это наказание явилось вместо погота, предотвращенного молитвой вставшего из гроба В. Х.), причина создания больших иконных композиций о видении Тарасия остается неясной. О самой ранней из них, появившейся на месте чуда — в Спасском соборе Хутынского мон-ря, — упоминают древние переписные книги и описи обители (*Макарий (Миролюбов)*). Опись. Т. 9. С. 435). Близкой по времени является происходящая оттуда икона кон. XVI — нач. XVII в. (НГОМЗ). К наиболее ранним повторениям относятся также храмовый образ XVI в. Варлаамиевского придела Покровского собора на Красной пл. и небольшая икона нач. XVII в. из собрания ГРМ. Все они (включая поздние, нач. XVIII в., ГТГ) повторяют одну композиционную схему и восходят, по видимому, к древнему образцу. Вариант видения хутынского пономаря Прохора известен в монументальной живописи по росписи в ц. Илии Пророка в Ярославле (1680), где в диаконнике был устроен придел В. Х., украшенный житийным циклом святого, и зимнего Покровского придела той же церкви, расписанного в 1697 г.

Среди др. житийных сюжетов отдельной композицией стало изображение погребения В. Х. на иконах-пядницах (кон. XVI в. (с записями), ГРМ). Этой сцене, единственной из всего жития, соответствует подробное описание в иконописных подлинниках (см. *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 2. С. 68–70).

На протяжении XV–XVIII вв. иконография В. Х. варьировалась: его писали то в куколе, то с непокрытой головой, то в игуменской шапочке, с бородой разной формы и длины. В иконописных подлинниках он также описывается по-разному: «Брада руса с проседью, менши Василья Кесарийскаго, на конци уже состряся» (РНБ. Перетц. № 524. Л. 82); «рус исчерна, брада до персей, узка, на главе схи́ма, из под нея кудерцы знать,

ризы преподобническа» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 186). Изображения В. Х. в игуменской шапочке встречаются редко (напр., на верхнем поле иконы «Воскресение—Сошествие во ад» из Пскова, XV в., ПИАМ).

Многочисленные образы В. Х. размещаются наряду с др. рус. чудотворцами в чине преподобных в таких сюжетах, как «Воздвижение Креста», «О Тебе радуется», «Покров Богоматери», «Богоматерь Боголюбская с припадающими» и др.

Лит.: *Снегирев И. М.* Кремлевские Спасские ворота в Москве // ДЧ. 1862. Ч. 2. С. 199–203; *Гусев П. Л.* Новгород XVI в. по изображению на хутынской иконе «Видение пономаря Тарасия». СПб., 1900; Каталог церк. отдела выставки, устроенной к XV археол. съезду в Новгороде. Новгород, 1911. Кат. 1; *Анисимов А. И.* Икона Варлаама Хутынского в Новгородском Епархиальном Древлехранилище // Тр. Новгородского церк.-археол. об-ва. Новгород, 1914. Т. 1. С. 146–167; *Зимин А. А.* Повести XVI в. в сб. Рогожского собр. // Зап. ОР ГБЛ. М., 1958. Вып. 20. С. 189–198 (Повесть «Знамение ужасно и преславно како спасен бысть град Москва...»); *Антонова, Мнева*. Каталог. Т. 2. Кат. 366 (ил. 7 зеркально), 374, 456, 498, 587, 625, 640, 721, 899; *Мальшев В. И.* Древнерус. рукописи Пушкинского Дома. М.; Л., 1965. С. 37; *Лихачева Л. Д.* Миниатюристи — читатели новгородских лит. произведений // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 335–341; *Порфиридов Н. Г.* Два сюжета древнерус. живописи в их отношении к лит. основе // Там же. С. 112–118; *Антонова В. И.* Древнерус. искусство в собр. П. Корина. М., [1967]. С. 54–55, 127; *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 2. С. 139–141, № 770; *Ромашкевич Т. А.* Роспись церкви Сергия Радонежского в Новгородском Детинце // ПКНО, 1977. М., 1977. С. 227; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Др. Новгорода. XV в. М., 1982. С. 181–185, 271–272, 317; Новгородская икона XII–XVII вв. Л., 1983, № 239, 240; 1000 Jahre Orthodoxe Kirche in der Rus': 988–1988: Russische Heiligen. in Ikonen, 20 Nov. 1988 – 15 Jan. 1989. Recklinghausen, 1988. S. 39; *Синицына Л. П.* К иконографии Варлаама Хутынского // Скульптура. Прикладное искусство: Реставрация и исслед.: Сб. науч. тр. ВХНРЦ. М., 1993. С. 149–157; Рус. деревянная скульптура / Сост. Н. Н. Померанцев, авт. вступ. ст. С. И. Масленицын. М., 1994. С. 23–24, 224; *Шалина И. А.* Икона «Варлаам Хутынский в житии» XVI в. и ее лит. основа // ДРИ. СПб., 1994. [Вып.:] Новые атрибуции. С. 25–39; она же. Икона Варлаама Хутынского в житии XVI в. в собр. Русского музея // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докл. науч. конф., дек. 1989 г. М., 1995. С. 27–30; она же. Икона «Видение пономаря Тарасия» // София. Новгород, 1996. № 4 (20). С. 15; *Попова Л. С.* Житийная икона Варлаама Хутынского из собрания Ярославского музея-заповедника // Рус. ист. деятели в иконе. С. 30–32; Русские монастыри: искусство и традиции. Б. м., 1997. С. 138, 139, 145; *Маркелов*. Святые Древней Руси. Т. 1. Ил. 55, 72, 73, 198, 225; Северные письма: Собр. АМИИ: Кат. / Сост. О. Н. Вешнякова, Т. М. Кольцова. Архангельск, 1999. Кат. 35, 36; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI в. и его

духовная жизнь. СПб., 2001. С. 206, 388–399; Художественное наследие Дионисия: Иконы, кн. миниатюры, шитье, мелкая пластика, первопечатные книги кон. XV — сер. XVI в. М., 2002. С. 155–157; Дионисий — «живописец пресловущий»: К 500-летию росписи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. М., 2002. Кат. 41, 57; *Изнашина Е. В.* Древнерус. шитье в собр. Новгородского музея. Великий Новгород, 2002. С. 9–11; Ярославский художественный музей: Кат. собр. икон. Ярославль, 2002. Т. 1. Кат. 52; *Новикова В. К.* Прп. Варлаам Хутынский, новгородский святой. СПб., 2003. С. 158–162.

И. А. Шалина

ВАРЛА́МОВ Александр Егорович (15.11.1801, Москва — 15.10.1848, С.-Петербург), рус. композитор, певец, педагог-вокалист, дирижер. В историю рус. музыки вошел как мастер романса (создал ок. 200 романсов и песен). Благодаря красивому голосу, хорошим муз. дан-



А. Е. Варламов.
Гравюра. XIX в. (ГЦММК)

ным был взят певчим в *Придворную певческую капеллу*. По нек-рым данным, муз. образованием В. занимался Д. С. *Бортнянский*, к-рого В. в предисловии к «Полной школе пения» (М., 1840) назвал своим знаменитым учителем.

В 1819–1823 гг. В. — учитель певчих в рус. посольской церкви в Голландии (в Гааге и Брюсселе), где одновременно сам изучал теорию музыки. 24 янв. 1829 г. вновь был определен в число придворных певчих, затем стал учителем сольного и хорового пения. В 1830 и 1831 гг. В. направлялся по Высочайшему повелению в Москву для обучения архиерейских и синодальных певчих придворному пению. Уволен из Придворной певческой капеллы 22 дек. 1831 г. по собственному прошению. С сер. 20-х по нач. 40-х гг. В. с успехом выступал как дирижер хора и





симфонического оркестра, включал в программы концертов хоровые сочинения Бортнянского, «Stabat mater» Дж. Б. Перголези и др. В Москве В. пел в муж. хоре, состоявшем из театральных певцов в ц. Николая Явленного на Арбате (возможно, он также руководил этим хором).

«Херувимские песни» являются первыми дошедшими до нас сочинениями В. Две из них были поднесены композитором имп. Николаю I в 1828 г. (тогда же, вероятно, была создана и 3-я), после чего В. был принят в капеллу. Муз. язык этих песнопений тесно связан со светскими жанрами (менуэтом, маршем), с романсовым творчеством автора. В гармонии свободно используются диссонансы и хроматизмы, применяются имитации. Нумерация «Херувимских», принятая в прижизненных изданиях (Москва, Ю. Грессер), в посл. (в изд. Юргенсона и др.) была изменена.

Арх.: РГИА. Ф. 472. Оп. 5/839. № 33: Дело о поднесении государю-императору чиновником 14-го класса Варламовым двух Херувимских песней своего сочинения и об определении его в придворные большие певчие; РГИА. Ф. 472. Оп. 6/840. № 28: Дело об отправлении в Москву певчего Варламова и псаломщика Котовского для обучения архиерейских и синодальных певчих придворному пению и для показания порядка в церковном служении.

Соч.: Для 4-голосного смеш. хора: Херувимская песнь № 1, соль мажор; Херувимская песнь № 3, до минор. М., 1844; для 2 4-голосных хоров: Херувимская песнь № 2, соль минор. М., 1844.

Лит.: Булич С. К. А. Е. Варламов: Несколько новых данных для его биографии // РМГ. 1901. № 45–47, 49; Листова Н. А. Александр Варламов. М., 1968; М. Д. Воспоминания об А. Е. Варламове // Северная пчела. 1851. № 38. 19 февр. С. 151–152.

Н. Ю. Плотникова

ВА́РНА [санскр. varna — цвет], единица традиц. общественной иерархии категорий или сословий в индуистском обществе. Букв. значение слова, видимо, указывает на то, что первоначально иерархическое деление общества основывалось на физико-антропологических различиях, в частности на отличиях в пигментации кожи более светлокожих индоевроп. народов (арья) от темнокожих аборигенов.

Теория В., сложившаяся в поздневедическую эпоху (I пол. — сер. I тыс. до Р. Х.; описана первоначально в комментаторских ведических текстах *брахман*, позднее — более предметно и детально — в лит-ре дхармашастр), устанавливает деление об-

щества на 4 категории (чатурварнья). Авторитетным священным текстом здесь является гимн Ригведы (X. 90), провозглашающий, что *брахманы, кшатрии*, вайшья и шудра произошли соответственно от рта, рук, бедер и стоп первочеловека *Пуруши*. В этой связи в инд. обществе проводится разделение статуса, власти, труда, существуют регламентация брака и правила, относящиеся к телесному контакту, рациону и приему пищи.

Высшими сословиями являются священники — брахманы и светские правители кшатрии (или раджаны — цари). Третье сословие, противостоящее им как простой народ, — это вайшья. В ранних ведических текстах упоминаются только эти 3 высших сословия; видимо, 4-е, низкое, сословие шудра (или даса — слуги) явилось результатом приращения и санскритизации (повышения статуса) неарийских, аборигенных народов.

Противопоставление брахманов и кшатриев, основанное на различии между саном жреца (духовенство не имеет политической и экономической власти) и царской властью (царь не священен, не имеет религ. прерогатив и нуждается в сакрализации); разведение первых двух В., имеющих власть над всеми созданиями и вайшья, как повелевающих только животными и являющихся «поставщиками материала для жертвоприношения»; выделение 3 высших сословий как двиджа («дваждырожденных»), объединенных взаимными обязательствами обучения, проведения жертвоприношения и принесения даров и проходящих церемонию посвящения — упанаяна (чего лишены шудра); дифференциация среди шудр и сложение т. н. панчама — «пятой Варны» (внесловных общественных групп), — все это дало возможность европ. ученым А. Хокарту, Ж. Дюмезилю, Л. Дюмону рассматривать иерархию В. не как линейный порядок, а как ряд последовательных включений в системе социокультурных различий. Теория В. подчиняет царя жрецу, власть — статусу и этим устанавливает систему различия и солидарности противопоставленных членов, отделяя их от проч., выполняющих др. функции.

Эта система предписывает представителям каждого сословия различные жизненные задачи, обязанно-

сти, привилегии, запреты и наказания в повседневном и правовом отношении. Задача брахманов — быть священниками, исполнять жертвоприношения, заниматься науками, учить и давать советы; кшатриев — владеть, править и защищать; вайшья — взращивать, заниматься торговлей, земледелием, скотоводством, ростовщичеством, создавать материальные богатства; шудра — заниматься ремеслом и служить без зависти. Одновременно действуют правила привилегии, иммунитета, и принципа «положение обязывает».

С теорией В. также связана варнашрамадхарма — система общественного устройства, в к-рой образ жизни, занятия каждого индивида предопределяются как его В., так и стадией жизни, на к-рой он находится (ученик-брахмачарин, домохозяин-грихастха, отшельник-ванапрастха, аскет-санньясин). Но эта система существует преимущественно как идеальная модель, и примером тому может служить путь санньясина, избираемый в молодости (см. *Вивекананда*).

В историческом отношении система В. существует как теория идеального социального устройства; непосредственная же реальность отражается в гомологичной ей системе более мелких социальных групп — *джати* (каст), не описанной в классической индуистской лит-ре.

Лит.: *Srinivas M. N. Varna and Caste* // A. R. Wadia: *Essays in Philosophy Presented in His Honour*. Bangalor, 1954; *Karve I. Hindu Society: An Interpretation*. Poona, 1961; *Representing Hinduism: The Constructing of Religious Traditions and National Identity* / Ed. by V. Dalmia, H. v. Stietencron. New Delhi, 1995; *Бэшем А.* Чудо, к-рым была Индия. М., 2000².

С. И. Рыжакова

ВАРНÁВА [арам. ܩܪܢܘܒܐ; греч. Βαρνάβας] († ок. 57), ап. от 70 (пам. 11 июня). Считается основателем *Кипрской Православной Церкви* и ее 1-м архиепископом.

Источники. Кроме Деяний святых апостолов важнейшими источниками, повествующими об апостольской деятельности В., являются апокрифические «Хождения и мучение Апостола Варнавы» (Акты Апостола Варнавы) (V в., до 488 г.), приписываемые ап. Марку, и Энкомий (Похвальное слово) (кон. V — нач. VII в.; наиболее вероятно — 2-я пол. VI в.) мон. *Александра Кипрского*. По словам агиографа, Энкомий написан на основе сочинений





Ап. Варнава.

Роспись ц. Богородицы в Курдали.
Кипр. 1-я пол. XVI в.

Климент Александрийского (III в.) и «др. древних авторов». Ряд сведений о В. содержится в житиях кипр. святых I в. — Ираклидия, еп. Тамасского, и Авксивия, еп. Солийского (ВНГ, N 204, 743 — оба не ранее VI в.).

Начало апостольской деятельности. В. происходил из состоятельной евр. семьи, жившей на Кипре. При рождении ему было дано имя Иосия (Деян 4. 36), или Иосиф (*Epirh. Adv. haer.* I. 2. 30, 25). Апостолы нарекли его В., что означает «сын утешения» или «сын пророчества» (Деян 4. 36). Он принадлежал к колену Левитову, причем Александр Кипрский уточняет, что В. вел свой род от прор. Самуила (1. 9). Согласно Александру Кипрскому, В. в юности был послан родителями в Иерусалим, где вместе с Савлом (буд. ап. Павлом) обучался у известного законоучителя Гамалиила. Благодаря В., убедившему апостолов в искренности обращения Савла, прежний гонитель христиан вошел в общение с учениками Христа (Деян 9. 27). Семья В. имела богатые владения не только на Кипре, но и в Иерусалиме. Сам он, продав земельный участок около города, передал деньги апостолам на нужды иерусалимской христ. общины (Деян 4. 37).

В Деяниях апостолов не говорится об обстоятельствах обращения В. По свидетельству мон. Александра, в Иерусалиме В. стал очевидцем ис-

целения расслабленного у купальни Вифезда, а также др. чудес, совершенных Христом в иерусалимском храме. В. пал к стопам Спасителя и испросил его благословения (1. 12). Он обратил в христианство свою сестру Марию, мать ап. Иоанна Марка.

Апостольская деятельность В. началась после побития камнями первомученика Стефана (34/5 г.). Спасаясь от гонений, начавшихся после смерти Стефана, члены иерусалимской общины «прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедавая слова, кроме Иудеев. Были же некие из них Кипряне и Киринейцы, к-рые, пришедши в Антиохию, говорили Еллинам, благовествуя Господа Иисуса» (Деян 11. 19–20). Когда в Иерусалиме стало известно о распространении христианства в Антиохии, апостолы поручили В. отправиться туда (Деян 11. 22). Прибыв в Антиохию, он утвердил новообращенных и поддержал деятельность эллинистов (Деян 11. 23). Потом, отправившись в Тарс, он привел оттуда Савла (Деян 11. 25) и привлек его к проповеднической деятельности среди антиохийских язычников. Целый год они вместе проповедовали в Антиохии, многих обратив ко Христу. Их ученики впервые в истории стали называться христианами (Деян 11. 26). Среди обращенных иудеев-киприотов были исцеленный от проказы Аристоклиан (впосл. еп. Амафунтский) и, вероятно, Мнасон (впосл. еп. Тамасский) со своим другом Феонией (Хождения и мучение Апостола Варнавы, § 20).

Узнав о грядущем голоде (44 г.), антиохийские христиане собрали деньги и послали их через апостолов В. и Савла иерусалимской общине (Деян 11. 29–30). В. и Савл вскоре возвратились из Иерусалима в Антиохию, взяв с собой племянника В. Иоанна Марка (Деян 12. 25).

В Антиохии В. возглавил круг «пророков и учителей», куда входили Симеон Нигер, Луций Киринейнин, Манаил, воспитывавшийся вместе с Иродом Антипой, и Савл (Деян 13. 1). На протяжении 11-й и 12-й глав и 1–12 стихов 13-й главы (до рассказа об обращении проконсула Сергия Павла) при описании их апостольской деятельности имя В. всегда стоит впереди имени Савла. Жители Листры сравнивали В. с Зевсом, а Савла с Гермесом (Деян 14. 12).

1-е путешествие апостолов Варнавы и Павла. По Божественному внушению они отправились на проповедь, обратив ее как к эллинам, так и к иудеям. В этом путешествии их сопровождал племянник В. Иоанн Марк. Из Антиохии они прибыли на Кипр (весна 45 г.), проповедовали в Саламинских синагогах и прошли весь остров до Пафоса (Пафа) (Деян 13. 4–6). В Пафосе рим. проконсул Сергий Павел, «призвав Варнаву и Савла, пожелал услышать слово Божие» (Деян 13. 7). Их оппонентом выступил иудейский маг и псевдопророк Вариисус (*Елима*). Савл совершил чудо, временно ослепив Вариисуса, в результате чего многих обратил в христианство, в т. ч. и самого проконсула (Деян 13. 6–12). Т. о., Кипр стал первой страной, где у власти был христ. правитель. С этого момента Савл стал именоваться Павлом. В Пафосе, согласно местному преданию, ап. Павел претерпел мучение «сорока без одного» ударами.

Маршрут апостолов не указывается в Деяниях, а в кипр. источниках существуют различные версии. Среди городов и местностей, в к-рых побывали апостолы, упоминаются Китий, Тамас, Палехори, Агрос, Лампадист, Соль, гора Олимп (совр. Олимбос) и др. Наиболее вероятно, что апостолы передвигались по острову, пользуясь системой рим. дорог.

В Китии (совр. Ларнака) они встретили прав. Лазаря Четверодневного, к-рый из-за преследования иудеев вынужден был покинуть Палестину и переселиться на Кипр. В. и Павел рукоположили его во епископа Кития (*Χατζηγιάννου*. Т. 1. Σ. 352–356).

В «Хождении ап. Варнавы» рассказывается, что они посетили г. Лампадист (по мнению одних исследователей, он располагался к востоку от совр. сел. Какопетрия, по мнению др. — к юго-западу от сел. Мицеро, на вершине, где находятся развалины визант. ц. Панагии Ламподусы). Здесь они встретили Ираклия из Тамаса, с к-рым познакомились еще в Китии. В. крестил его с именем Ираклидий и рукоположил во епископа Тамаса (§ 16–17). Согласно житию св. Ираклидия, его крещение произошло в «реке Солейской» (т. е. в р. Сетрах, протекающей по горной долине Марифаса и впадающей в море у г. Солю). Около места крещения Ираклидия сейчас находится мон-рь св. Иоан-



Апостолы Петр и Варнава.
Роспись в резиденции
Архиепископа Кипра. Кон. XX в.

на Лампадистиса (сел. Калопанайотис).

Из Пафоса оба апостола отплыли на корабле в М. Азию, о чем упоминает *Евсевий Кесарийский* в «Церковной истории» (Euseb. Hist. eccl VII. 25, 15–16). Далее (без Иоанна Марка, к-рый отделился от них и вернулся в Иерусалим) они отправились в Памфилию (Пергию и Аталию), Писидию (Антиохию Писидийскую) и Ликаонию (Иконию, Листру и Дервию), проповедуя как иудеям, так и язычникам. В этих городах они основывали христ. общины, сталкиваясь с сильным противодействием иудеев (Деян 13. 13–52; 14. 1–26).

Возвратившись в Антиохию, оба апостола вступили в полемику с иудео-христианами относительно необходимости обрезания для христиан. Для решения этого вопроса они отправились в Иерусалим, где рассказали, «какие знамения и чудеса сотворил Бог через них среди язычников» (Деян 15. 12). *Иерусалимский Собор апостолов* (48 г.) принял решение не обременять христиан из язычников исполнением закона Моисеева (Деян 15. 1–31 и Гал 2. 9). Павел и В. жили в Антиохии, «уча и благовествуя» (Деян 15. 35). Через нек-рое время они решили посетить основанные ими христ. общины в М. Азии. Однако между ними возникло разногласие из-за Иоанна Марка, к-рого Павел не хотел брать с собой, поскольку тот оставил их в Памфилии во время

1-го путешествия (Деян 15. 36–38). В конце концов В. отправился на Кипр с Марком, а Павел с ап. Силой — в М. Азию и далее во Фракию и Элладу (48 или 49 г.) (Деян 15. 39–41). На эпизоде расставания апостолов заканчивается повествование об апостоле В. в Новом Завете. Разногласие между апостолами не повлекло за собой вражды (Ioan. Chrysost. In Acta Apostolorum. 34.1): ап. Павел с уважением говорит о В. в своем послании (1 Кор 9.6) (ок. 56). О более позднем сотрудничестве апостолов существует одно косвенное упоминание в Послании Колоссянам (Кол 4. 10).

Путешествия В. в Александрию, Рим и Медиолан. Ряд источников содержит разноречивые сведения об апостольской проповеди В. в Александрии, Риме и Медиолане (совр. Милан). Климентовы «Встречи» (Recognitiones, IV в.), находящиеся в составе Климентин и дошедшие в лат. переводе Руфина Аквилейского (V в.), говорят о деятельности В. в Риме еще во время земной жизни Спасителя. Климент встретил В. в Риме, где апостол проповедовал Евангелие (Recognitiones. I 6). Акты ап. Петра (§ 4) также упоминают о пребывании В. в Риме (NTApo. Tüb., 1924². S. 233). В Псевдо-Климентовых гомилиях рассказывается о том, как Климент Римский встретил В., «одного из учеников Сына Божия», в Александрии (Ном. 1. 9–16; Ном. 2. 4) и спрятал его в своем доме, чтобы защитить от толпы философов, старавшихся опровергнуть проповедь В. с помощью силлогизмов. В. возвратился в Иудею, куда затем прибыл Климент. Они встретились у ап. Петра, и В. просил Климента сопровождать его в Рим (Ном. 1. 14–16. 5).

Александр Кипрский считает, что путешествие В. из Антиохии в Рим, а затем в Александрию и его возвращение в Антиохию состоялись позднее — вскоре после побиения камнями первомученика Стефана (2. 20–21).

Древнейшие источники не говорят о проповеди В. в Медиолане. Наиболее раннее упоминание об этом встречается в *Апостольских списках* Псевдо-Епифания (VI–VII вв.) и Псевдо-Дорофея (VIII–IX вв.). Подробно его деятельность в Медиолане описана в соч. «De adventu Barnabae Apostoli» в составе «Datiana Historia Ecclesiae Mediola-

nenensis» или «De situ civitatis Mediolanensis» (IX в.), где говорится, что В. отправился в Рим сразу после расставания с ап. Павлом, т. е. прибыл туда ранее др. апостолов и первым возвестил там евангельское учение. На Западе В. считается небесным защитником Милана и покровителем бондарей и ткачей.

2-е путешествие В. на Кипр. После расставания с ап. Павлом В. прибыл из Антиохии на остров в сопровождении Иоанна Марка (Деян 15. 35–39). Как рассказывается в «Хождении ап. Варнавы», они сели в Лаодикии на корабль, плывущий на Кипр, и ночью высадились на берег в Кроммиакити (совр. Кормакитис). Их приняли у себя Аристон и Тимон, слуги языческих жрецов (§ 14). На следующий день они отправились в Лапиф, однако не вошли в город, т. к. там совершался языческий праздник (§ 16). Оттуда они поднялись в горы в г. Лампадист (здесь в «Хождении ап. Варнавы» помещается эпизод крещения Ираклидия, к-рый большинство исследователей относят ко времени 1-го путешествия), взошли на гору Хионодес (совр. Хионистра) в Троодосе и спустились в Палеа-Пафос (совр. Куклия) (§ 18). Здесь они остановились у Родона, бывшего рабом в храме Афродиты и ставшего христианином. В Палеа-Пафосе В. был узан Варииусом, к-рый приложил все усилия, чтобы не допустить его прибытия в Пафос. Поэтому В., Марк и Родон пошли в Курион (§ 18). Приближаясь к этому городу, они встретили процессию идолопоклонников, двигавшуюся к святилищу, в которой участвовало множество обнаженных мужчин и женщин. В. проклял это позорное шествие, и тотчас обрушилась зап. часть городских стен, задавив и покалечив многих, остальные нашли прибежище в святилище Аполлона (§ 19). Варииус, собрав иудеев у городских ворот, воспрепятствовал входу апостолов в город (§ 19). На следующий день апостолы пришли в селение около Амафунта, где их принял Аристоклиан, затем отправились в Амафунт, где совершались языческие торжества. Варииус возмутил против них живших там иудеев и снова помешал войти в город (§ 20). Наконец, они достигли Кития, где их никто не принял (§ 21), и отплыли отсюда в Саламин (Констанцию) (§ 22).

Мученическая кончина В. Год смерти В. (ок. 57) устанавливают, исходя из общей хронологии событий, изложенных в Деяниях святых апостолов. Ранее предпочтение отдавалось др. дате — 61–62 гг. В «Хождении» рассказывается, что по прибытии в Саламин В. стал проповедовать в синагоге (§ 22). Через 2 дня в город приехал Вариисус и поднял против В. иудеев. Они схватили апостола и хотели вести его на суд к правителю Саламина, но, узнав, что на Кипр приехал один благочестивый родственник имп. Нерона, иудеи решили казнить В. тайно. Ночью, надев аркан на шею, апостола повлекли из синагоги к ипподрому и далее за городские стены, где предали сожжению (§ 23). Прах В. собрали в пелену и, запечатав ее свинцом, решили бросить в море (§ 23). Однако Марку вместе с Тимоном и Родоном удалось ночью похитить прах и похоронить его в одной из пещер около города, где прежде поселились *иевусеи*. Вместе с прахом апостола они положили Евангелие, к-рое тот получил от ап. Матфея (§ 24). Марк, Тимон и Родон 3 дня скрывались в пещере от иудеев, а затем отправились в Лимнит (§ 25). В Житии св. Авксивия говорится, что там Марк рукоположил Авксивия, только что прибывшего из Рима, во епископа г. Солы (§ 8). Оттуда Марк на егип. судне отплыл в Александрию.

Согласно Энкомию Александра Кипрского, В. был схвачен в Саламине во время проповеди в синагоге сир. иудеями и после долгих мучений был предан побитию камнями. Иудеи решили сжечь тело апостола, чтобы уничтожить его бесследно, но оно чудесным образом осталось невредимым в огне и было тайно погребено ап. Марком и др. христианами (2. 29).

Обретение мощей В. Согласно Энкомию Александра Кипрского (4. 40), гробница апостола, его мощи и Евангелие были обреты после явления В. Анфемию, архиеп. Саламина (ок. 488). В. трижды являлся Анфемию во сне и велел искать его мощи в 5 стадиях от города, в месте, называемом Игиас (в переводе с греч. «Место здравия», т. к. там часто совершались чудеса), в пещере под рожковым деревом. На груди апостола было обнаружено Евангелие от Матфея, переписанное рукой В. (4. 40). Доски переплета были

сделаны из туевого дерева (*Suda*. Θ. 541).

Это событие произошло в критический период для Кипрской Церкви, когда Антиохийская Церковь при патриархе-монофизите *Петре Гнафевсе* стремилась установить над островом свой контроль под предлогом, что Кипр получил христианство от Антиохии. Евангелие, найденное в гробу В., было отвезено архиеп. Анфемием в Константинополь и предъявлено визант. имп. *Зинону* (474–491). Обретение мощей апостола являлось важным аргументом в полемике с Антиохийским Патриархом, т. о. была доказана и окончательно признана автокефалия Кипрской Церкви как основной апостолом. Архиепископ, избравшийся Кипрскими епископами, получил 3 имп. привилегии: носить порфиновую мантию, имп. скипетр (вместо посоха) и подписываться киноварью.

В «Церковной истории» *Феодора Анагноста* (I 2) говорится, что Евангелие было помещено имп. Зиномом в ц. св. Стефана в *Большом дворце* и что оно выносилось для чтения в Великий четверг. Это Евангелие видел там буд. Патриарх Антиохийский *Севир*, посетивший визант. столицу в 508 г., о чем он пишет в своем послании. Считается, что вместе с Евангелием в К-поль была перенесена и часть мощей В. и положена в храме св. Стефана. Из латинского описания К-поля («Аноним Меркати») известно, что в XII в. часть мощей В. хранилась в ц. Богородицы Перивлепты (Триаонтафилос), построенной в 1034 г. имп. *Романом III Арзиром* (Описание святынь К-поля. С. 452). Согласно *Типикону Великой ц.* X в., память В. в К-поле совершалась в ц. ап. Петра, пристроенной к Св. Софии (*Matteos*. Turison. Т. 1. Р. 310).

Основная часть мощей апостола осталась на Кипре. Архиеп. Анфемий после возвращения из К-поля основал на месте их обретения монастырь (см. ст. *Варнавы апостола мон-рь*) и построил большую трехнефную базилику. Рака с мощами апостола была перенесена из пещеры в новый храм и установлена, согласно Александру Кипрскому, справа от жертвенника, в апсиде юж. нефа. Игум. Даниил (1106–1107), перечисляя кипрские святыни, называет мощи В. на 2-м месте вслед за упоминанием мощей свт. Епифания

Кипрского (ППС. 1885. Т. 1. С. 10–12). В 1629 г. частица мощей В. была привезена в дар рус. царю *Михаилу Феодоровичу* кипрским посольством во главе с Иоасафом, архим. мон-ря св. Николая (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 1629 г., № 11. Л. 3) (*Белоброва О. А.* Кипрский цикл в древнерусской лит-ре. Л., 1972. С. 18). После тур. оккупации (1974) мощи В. были вывезены в юж. часть острова и хранятся в мон-рях Кикском и Махерас.

Согласно зап. традиции, основная часть мощей В. была перенесена с Кипра в Милан, откуда глава святого попала в Тулузу, а др. частицы оказались в Падуе, Кремоне, Кельне и Праге.

Сочинения. В. приписывался ряд сочинений, получивших распространение в первые века христианства. Важнейшее из них — *Варнавы апостола Послание*, которое пользовалось большим авторитетом в Александрии и цитировалось в сочинениях церковных писателей. Климент Александрийский (*Clem. Alex. Strom.* II 6, 7) и *Ориген* (*Orig. Contra Cels.* I 63) не сомневались в авторстве В. Ориген называет это Послание соборным. Но Евсевий (*Euseb. Hist. eccl.* III 25. 4) и блж. Иероним (*Hieron. De vir. illustr.* 6) уже считают его авторство спорным. Совр. исследователи датируют это сочинение II в. Послание В. включено в *Синайский кодекс* НЗ IV в. непосредственно после Апокалипсиса.

Изречение (*maxim*), надписанное именем В. (PG. Т. 2. Col. 781–782), является не выдержкой из послания, а фрагментом др. несохранившегося произведения. Евангелие от Варнавы, текст к-рого утрачен, упоминается как апокрифическое в Каталоге Геласия (*Decretum Gelasianum*) (V в.) и в Каталоге 60 канонических книг (VI–VII вв.). Тертуллиан (*De pudic.* 20) приписывает В. Послание к Евреям. В. иногда рассматривался и как автор Деяний святых апостолов. Патриарх Фотий, использовавший не дошедшие до наст. времени источники, в «Амфилохии» замечает, что «автором «Деяний» одни называют Климента Римского, другие — ап. Варнаву, прочие — евангелиста Луку» (*Phot. Ep.* 123, 17–18), но в дальнейших рассуждениях Фотий доказывает авторство ап. Луки.

В поздних итал. и испан. списках сохранилось др. Евангелие от Вар-

навы, плод происламской полемики, которое, по мнению Л. Чирилло, восходит к апокрифической компиляции, возникшей в иудео-христианской среде до V в.

Почитание В. Согласно древней традиции, В. считается главой («корифеем») 70 апостолов (ΘНЕ. Т. 3. Σ. 632), что отражено в ряде агиографических (Энкомий Александра Кипрского) и гимнографических памятников (кондак, служба 11 июня: «Господень был еси всеистинный служитель, апостолов же явился еси семидесятих первый» (Минея (МП). 1986. Т. 10. Ч. 1: Июнь. С. 380). Особо почитается Кипрской Православной Церковью.

Еще до составления в IV–V вв. списков апостолов от 70 В. включается в число 70 учеников Спасителя Климентом Александрийским (III в.) в «Очерках» (Hypotyposes VII) и «Строматах» (*Clem. Alex. Strom.* II 6. 31; II 20. 116), а вслед за ним и Евсевием в «Церковной истории» (I 12. 1; II 1. 4).

Псевдо-Климентовы гомилии (Ном. 1, 9–16; 2, 4) подчеркивают, что В. являлся непосредственным учеником Спасителя. Входящие в состав Климентин «Встречи» (V в.) идентифицируют В. с Матфием, избранным вместо предателя Иуды, т. о. включая В. в число 12 апостолов (*Recognitiones.* I 60).

Кроме Актов В. (ВНГ, N 225) и Энкомия Александра Кипрского (ВНГ, N 226) сохранились посвященные апостолу Слово «О мире и о Св. Варнаве» (401 г.), приписываемое Севериану, еп. Габальскому, или, что менее вероятно, Иоанну Златоусту (ВНГ, N 226 f.) (*Παλαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα.* 1891. Т. 1. С. 15–26), Похвальное Слово Леонтия Монаха (VI–VIII вв.) (ВНГ, N 226d), «Воспоминание», или «Записка» (ὑπόμνημα) XI в. (ВНГ, N 226e), житие в составе Императорского Минология XI в. (ВНГ, N 2057). В кратком житии, помещенном в Синаксаре К-польской ц. X в. (SynCP. Col. 745–746), подчеркивается связь В. с ап. Петром: он принял хиротонию от Петра и назван его спутником. В «Воспоминании» XI в., напротив, В. назван спутником Павла, а также братом ап. Аристовула, чья дочь была женой ап. Петра (*Van Deun.* P. 326).

Ист.: ВНГ, N 204, 225, 226, 226d, 226e, 226 f., 2057; *Delehaye H. Saints de Chypre // AnBoll.* 1907. Т. 26. P. 236–237; *Franchi de' Cavalieri P. Note agiografiche.* R., 1930. Т. 6. (ST; 33); *Hal-*

kin F. Les Actes Apocryphes de St. Héraclide de Chypre disciple de l'Apôtre Barnabé. Appendice: S. Myron évêque de Tamasos en Chypre? // AnBoll. 1964. Т. 82. Fasc. 1–2. P. 133–170; *Die Pseudoklementinen. Bd. 1: Homilien / Hrsg. B. Rehm, J. Irmischer, F. Paschke. B., 1969². (GCS; 42). S. 23–281; Χατζηϊωάννου Κ. Π. Ἡ ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς ἐλληνικὰς πηγὰς. Λευκωσία, 1985. Т. 1. Σ. 306–339; *Dolbeau F. Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee // AnBoll.* 1990. Т. 108. Fasc. 1–2. P. 51–70; *Van Deun P. Un Mémoire anonyme sur S. Barnabé (ВНГ, 226e): Éd. et trad. // AnBoll.* 1990. Т. 108, fasc. 3–4. P. 323–335; *Acta Philippi et Acta Thomae. Accedunt Acta Barnabae / Ed. M. Bonnet // ActaAA.* 2/2; *Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta. Vita Sancti Auxibii / Ed. P. Van Deun, J. Noret // Hagiographica Cyprica. Turnhout e. a., 1993. P. 208–236. (CCSG; 26); Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 47–91.**

Лит.: *Χρήστου Π. Κ. Ὁ Ἀπόστολος Βαρνάβας. Ἀθήνα, 1951; idem. Βαρνάβας ἀπόστολος // ΘНЕ. Т. 3. Σ. 632–637; Kraft B. Barnabas // LTK. Bd. 1. Sp. 1255–1256; *Bardy G. Barnabé (1) // DHGE.* Т. 6. Col. 847–849; *Brock S. P. Barnabas: yios parakleseos // JThSt.* 1974. Vol. 25. P. 93–98; *Cirillo L. Un nuovo Vangelo apocrifo: il Vangelo di Barnaba // Rivista di storia e letteratura religiosa.* 1975. Т. 11. P. 391–412; *Bauckham R. Barnabas in Galatians // JSNT.* 1979. Vol. 2. P. 61–70; *Παυλίδης Α. Βαρνάβας ἀπόστολος // ΜΚΕ.* 1989. Т. 3. Σ. 153–157; *Scorza Barcellona F. Barnabas // EEC.* 1992. Vol. 1.2. P. 111; *Breytenbach C. Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: St. zu Apostelgeschichte 13 f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes. Leiden, 1996. (AGAJU; 38); *Kollmann B. Joseph Barnabas: Leben und Wirkungsgeschichte. Stutt., 1998. (SBS; 175); *Read-Heimerdinger J. Barnabas in Acts: A Study of his Role in the Text of Codex Bezae // JSNT.* 1998. Vol. 72. P. 23–66; *Wedderburn A. Paul and Barnabas: The Anatomy and Chronology of a Parting of the Ways // Fair play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in honour of H. Räisänen. Leiden etc., 2002. P. 291–310; *Öhler M. Barnabas. Tüb., 2003. (WUNT; 156).*****

О. В. Лосева

Гимнография. В Типиконе Великой ц. IX–X вв., как и в студийских и иерусалимских Типиконах вплоть до совр. печатных греч. и слав. изданий, память В. дана вместе с памятью ап. Варфоломея (историю праздника 11 июня см. в ст. *Варфоломей, ап.*)

Корпус песнопений включает в себя: тропарь 3-го гласа (общий ап.): «**Ἄπλι στίλν, моли́те ми́лостиваго бѣа**»; кондак 3-го гласа на подобен «Дева днесь»: «**Гдѣнь вѣлѣз еси всеистинный свѣдѣтель**» с икосом (в греч. Минее икос отсутствует); канон 2-го гласа, творение Феофана, ирмос «**Ἐν βυθῶ κατέστρωσε ποτὲ (Во глубинѣх поста́ла иногда)**, нач.: «**Ὡς ἀνὴρ ὑπάρχων ἀγαθός, καὶ τῆς παρακλήσεως, υἱὸς φανεῖς (И́акв мѣжъ сынъ влѣгъ, ѡ а́ртѣшенѣа сынъ явльса)**»; 2 самогласна, 1 группа из 3 подобнов и 2 группы стихир, посвященные обоим апостолам. В греч. Минее есть др. 2 самогласна, посвященные этим апостолам; седален и светилен иные.

Литургийное чтение из Апостола (Деян 11, 19–26, 29–30) выбрано, потому что в нем упоминается В. В греч. Минее указано общее чтение апостолам (1 Кор 4. 9–16); Евангелие также общее.

А. А. Лукашевич

Иконография. В. изображается человеком средних или преклонных лет, волосы темные или с проседью, борода средней длины, в соответствии с апостольским чином облачен в хитон и гиматий, в руках свиток (или без него); как основатель и первый архиепископ Кипрской Православной Церкви нередко бывает представлен в святительском омофоре поверх апостольских одежд. Известны единоличные (в рост или погрудно) изображения святого, парные с ап. Варфоломеем, чья память празднуется в тот же день (11 июня), а также как апостол от 70 В. изображается в композиции «Собор святых апостолов».

В «Ерминии» *Дионисия Фурноаграфота*, нач. XVIII в., об облике В. сказано: «С проседью в длинной бороде» (Ч. 3. § 7. № 66). В иконописном подлиннике сводной редакции (Большаковский подлинник, XVIII в.) указано изображать его вместе с ап. Варфоломеем «русым аки Иоаким Богоносец, риза бакан, испод лазорь, во амфоре (омофоре) и свиток».

Парные изображения В. с ап. Варфоломеем представлены: в минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 312v, 3-я четв. XI в.), в греко-грузинской рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 117, XV в.) — оба в рост, в хитоне и гиматии, в руках свиток; в настенном минологии ц. Св. Троицы монастыря Козия в Валахии (Румыния), ок. 1386 г. — оба в мучении, В. в огне (по версии апокрифического сочинения «Хождения и мучение Апостола Варнавы»); в притворе нартекса архиеп. Даниила 2, Печская Патриархия (Сербия, Косово и Метохия), 1561 г. —

Апостолы Варнава и Варфоломей. Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ). Фрагмент





Ап. Варнава.
Роспись ц. Агиос-Николаос
тис Стегис. Кипр. XIII–XIV вв.

оба в мучении, В. побиваем камнями (по версии Энкомия (Похвального слова) Александра Монаха).

Устойчивые черты иконография В. приобрела на Кипре, откуда апостол был родом и где принял мученическую кончину. В росписях храмов XII в. святой представлен в центре апсиды, как правило в рост, в одной зоне с отцами Церкви, в паре с др. почитаемым кипрским святым — еп. Епифанием; оба в омофорах, в руках свитки: ц. *Асину* (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, 1105/06 г.; ц. св. Апостолов в Пера-Хорью, 1160–1180 гг. — в медальоне (парно

Ап. Варнава.
Роспись ц. Ставрос ту
Агиасмати. Кипр. 1494 г.



с еп. Епифанием); ц. *Аракос Панагии* близ дер. Лагудера, 1192 г. В росписях более позднего времени местоположение святого в кипрских храмах сохраняется в зоне вимы и прилегающих к ней участков, иконография остается неизменной, т. е. В. представлен как святи-тель в ц. св. Николая (Агиос-Николаос тис Стегис) близ Какопетрии, XIII–XIV вв., в церкви мон-ря Св. Креста (Ставрос ту Агиасмати) близ Платанистасы, 1494 г.; ц. Христа Антифонита близ Калогрей, 90-е гг. XV в. (на сев.-вост. пилоне); в ц. св. Мавра в Килани, кон. XV в. (вост. часть софита в сев.-вост. нише); в ц. арх. Михаила в Холи, XV–XVI вв. (на сев. стене вимы, сохр. только голова).

Поясное изображение В. в омофоре со свитком в руках гравировано на лицевой стороне креста-мошевика (на нижнем конце) московской работы из Благовещенского собора Московского Кремля, нач. XVII в. (ГММК).

Наличие образа В. в минейных циклах (настенных минологиях и иконах) неустойчиво, нередко под 11 июня изображается только ап. Варфоломей.

В композиции «Собор святых апостолов» В. представлен на иконе «Апостольская проповедь», 1660–1662 гг., письма Феодора Евтихиева *Зубова* (?) (ЯИАМЗ).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 158; *Мијовић*. Менолог. 359, 373; *Евсеева*. Афонская книга. С. 309; Христианские реликвии. С. 134–136.

Э. В. Шевченко

ВАРНА́ВА, прп. (пам. кипр. 11 июня). Время жизни точно не известно. В Хронике Леонтия Махераса упоминается в числе 300 Аламан-

Прп. Варнава.
Икона из ц. Благовещения
Богородицы в с. Васа. Кипр. XVI в.



ских мучеников, переселившихся из Палестины на Кипр в период араб. завоеваний (*Leont. Makhair. Chronicle. § 32*). Вместе с др. отшельником, Тимоном, он подвизался в с. Васа (греч. Βάσα Κοιλανίου) (Лимасольской епархии), устроив себе *аскитирии* в пещерах. Уже при жизни В. сподобился дара исцелений. После смерти от его мощей происходили мн. чудеса. Над его гробницей был воздвигнут храм (он упом. в 1383), существовавший до 1897 г. На его месте сейчас находится новый храм Благовещения Пресв. Богородицы, в к-ром хранятся мощи святого. Житие В. не сохранилось, упоминание о нем встречается в греческой рукописи XI в. (Lond. Brit. Mus. Add. 34554. Fol. 186).

Служба ему составлена Х. Пападопулосом и напечатана в 1939 г. в Никосии (*Κυπριακά Σπουδαία*. 1939. Т. 3. Σ. 51–78).

Ист.: *Τωμαδάκης Ν. Β.* Ἡ κυπριακὴ ἀγιολογία καὶ ὑμνογραφία ἐν σχέσει πρὸς τὰς κυπριακὰς ἀκολουθίας // *ΕΕΒΣ*. 1983–1986. Т. 46. Σ. 197, 236.

Лит.: *Βαρνάβας ἅγιος* // *ΜΚΕ*. 1989. Т. 3. Σ. 153; *Μακάριος Γ.*, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997. Σ. 18; *Καππαῆς Δ.* Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλάνθαντες ἅγιοι. Λεμεσός, 1998. Σ. 191–194; *Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μοναχός*. Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 42–44.

О. В. Л.

ВАРНА́ВА (Меркулов Василий Ильич; 24.01.1831, с. Прудичи Венёвского у. Тульской губ. — 17.02.1906, ТСЛ), прп. Гефсиманский, Радонежский (пам. 17 февр. и 6 июля — в Соборе Радонежских святых), иером., старец *Гефсиманского скита* ТСЛ, основатель *выксунского* в честь *Иверской иконы Божией Матери* мон-ря. Из крепостных крестьян помещика Юшкова, был последним, 7-м, ребенком в семье. Религиозным воспитанием обязан матери, вполн. постриженной им в монашество в Выксунской обители. По свидетельству матери, мальчик трижды избежал гибели благодаря помощи Божией: остался живым под колесами экипажа и после падения с печи, был исцелен от болезни явившимся ему ангелом. В детстве Василий был весел и приветлив, с наступлением отрочества стал серьезен, избегал шумных игр. В 1840 г. семья Меркуловых была продана помещику Скуратову и переехала в с. Нара (Фоминское) Московской губ. (ныне г. Нарофоминск). Василий начал обучаться слесарному ре-



Прп. Варнава (Меркулов).
Фотография. Нач. XX в. (ГИМ)

меслу, в свободное время посещал мон. Геронтия, подвизавшегося близ Зосимовой во имя Св. Троицы жен. пуст. Под влиянием бесед со старцем юноша во время паломничества осенью 1850 г. в ТСЛ у мощей прп. Сергия Радонежского дал обет принять монашество. В 1851 г. Василий поступил в ТСЛ, стал келейником перешедшего в лавру мон. Геронтия (в схиме Григория). По благословению последнего Меркулов перешел в Гефсиманский скит под духовное руководство отшельника мон. Даниила.

После получения 17 нояб. 1856 г. отпускной грамоты от кнг. Щербачевой Меркулов 23 дек. 1857 г. был принят послушником в Гефсиманский скит, трудился в слесарной мастерской, у свечного ящика, читал в храме за богослужением, был проводником паломников в пещерах скита. Схим. Григорий и мон. Даниил благословили Меркулова принять подвиг старчества и основать жен. мон-рь. 20 нояб. 1866 г. строителем Гефсиманского скита иером. Анатолием Меркулов был пострижен в монашество с наречением имени в честь ап. Варнавы, 29 авг. 1871 г. Леонидом (Краснопевковым), еп. Дмитровским, вик. Московской епархии, в Угрешском монастыре рукоположен во иеродиакона, 20 янв. следующего года в Высокопетровском монастыре еп. Можайским, вик. Московской епархии Игнатием (Рождественским) рукоположен во иеромонаха.

Исполняя предсмертную просьбу своего духовника схим. Григория об основании жен. обители, В. вместе с жителями с. Выкса Нижегородской губ. Д. Пивоваровым, Е. Кокиным и

А. Бордачевым в 1863–1864 гг. основал в селе жен. богадельню, впосл. преобразованную в мон-рь в честь Иверской иконы Божией Матери. Старец организовал пожертвования для буд. обители, непосредственно руководил как строительством, так и духовной жизнью мон-ря, составил его устав, по неск. раз в год посещал обитель, переписывался с насельницами, совершал постриг послушниц.

24 янв. 1873 г. наместник ТСЛ прп. Антоний (Медведев) утвердил В. народным духовником Пещерного отделения Гефсиманского скита, затем братским духовником пещер, в 1890 г. — духовником братии всего скита. В окормлении иноков преподобный проявлял рассудительность и внимание к каждому насельнику, «принимал на себя несение немощей своих духовных чад», стяжал дар прозорливости. Вместе с келейником В. жил в домике при пещерах, ежедневно принимал от 500 до 1 тыс. чел., приезжавших со всей России, паломники отмечали особую «духовную трезвость», «мягкость» и осторожность в его пастырской практике. По молитвам подвижника разрешались семейные неурядицы, происходило множество исцелений. Легкие болезни В. советовал исцелять строгим постом («хлеб да вода не сделают вреда»), при тяжелых заболеваниях иногда сам рекомендовал тех или иных врачей. Одним из самых ярких случаев было исцеление крестьянина из дер. Болгари Ярославской губ. М. Я. Сворочаева, 10 лет пролежавшего в параличе. Старец вел обширную переписку с духовными детьми, часто отвечал на письма, не распечатывая их. Среди духовных детей В. были прп. Серафим (Муравьев) Вырицкий, еп. Трифон (Туркестанов), философ К. Н. Леонтьев, к-рого поручил руководству старца прп. Амвросий (Гренков) Оптинский. В. предсказал гонения и возрождение Русской Церкви в XX в.: «Преследователи против веры будут постоянно увеличиваться. Неслыханные донныне горе и мрак охватят все и вся, и храмы будут закрыты. Но когда уже немноготу станет терпеть, то наступит освобождение... Храмы опять будут воздвигаться. Перед концом будет расцвет». По преданию, ок. 1905 г. В. посетил имп. Николай II, к-рого старец благословил на принятие мученичества.

В янв. 1906 г. у В. обнаружился острый катар дыхательных путей, ослабело зрение, в февр. он в последний раз посетил Выксу, благословил и дал наставление каждой сестре. Скончался, принимая исповедь в Успенской ц. дома призрения ТСЛ, исповедовав более 400 чел.; женщина, у к-рой старец принял исповедь непосредственно перед кончиной, вспоминала о его «ласковости» и «благодущии». В. был похоронен 21 февр. 1906 г. в Иверской часовне скита, за алтарем пещерного храма во имя арх. Михаила, чин погребения совершили епископы Дмитровский Трифон (Туркестанов), Серпуховской Никон (Рождественский), Волоколамский Евдоким (Мещерский), наместник лавры архим. Товия (Цимбал) и др. В 1923 г., через 2 года после закрытия скита, тело В. было перенесено на Вознесенское кладбище г. Сергиева (совр. Сергиев Посад), в 1934 г. — на Никольское кладбище, в 1968 г. — на «северное» Загорское кладбище. По свидетельству духовных чад и почитателей В., по молитвам старца, от его вещей и фотографий верующие получали чудесную помощь и исцеления. 19 июля 1995 г. Святейший Патриарх Алексий II в Успенском соборе ТСЛ совершил акт канонизации В. Мощи преподобного почивают в воссозданном храме в честь Черниговской иконы Божией Матери Гефсиманского скита, боковой придел храма посвящен В. Составлены тропарь и кондак преподобному.

Арх.: РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Ед. хр. 8241. Л. 1–3, 9, 10, 19, 22, 42; Ед. хр. 11381. Л. 32–34; Ед. хр. 11603. Л. 2, 10; Ед. хр. 16824. Л. 10.
Лит.: 50 лет иночества о. Варнавы. М., 1905; Введенский Д. И. Старец-утешитель о. Варнава. Серг. П., 1906; Жизнеописание в Бозе почившего старца-утешителя о. Варнавы, основателя и строителя Иверского выкунского женского мон-ря. Серг. П., 1907; Порохов Ф. Незабвенной памяти старца иером. о. Варнавы. СПб., 1911; Архангельская А. Д. Мои воспоминания о батюшке Варнаве. М., 1912; Аркадий, иеродиак. Воспоминания о старце Гефсиманского скита иером. о. Варнаве. Серг. П., 1917; Жизнь во славу Божию: Труды и подвиги старца Гефсиманского скита Варнавы (1831–1906). [Серг. П.], 1991; Старец Гефсиманско-Черниговского скита Варнава Гефсиманский // Встреча. 1992. № 2. С. 18–22; Житие прп. Варнавы, старца Гефсиманского скита при Св.-Троицкой Сергиевой лавре. [Серг. П.], 1995; Трифон (Туркестанов), митр. Памяти иером. о. Варнавы // Троицкий сб. [Серг. П.], 2000. № 1. С. 100–105.

А. В. Егорова



ВАРНÁВА (Надеждин Венедикт Александрович; 4.03.1873 — 1918, с. Суда Осинского у. Пермской губ.), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), мон. Служил заштатным псаломщиком в Красноуфимском у. Пермской губ. 10 мая 1910 г. принят в число братья *Белогорского во имя свт. Николая Чудотворца муж. монастыря* (в Пермской губ.), 15 нояб. 1916 г. пострижен в монашество. Арестован большевиками 14 окт. 1918 г. и увезен на принудительные работы. Убит красноармейцами при невыясненных обстоятельствах. Прославлен как местночтимый святой Пермской епархии 2 июля 1998 г., для общецерковного почитания — *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Лит.: Помяник «мученически пострадавших за веру православную, Церковь и любовь к ближним от произвола большевиков» // Гребневский листок. Фрязино, 1996. № 11. С. 31.

ВАРНÁВА (Росич Петар) (29.08.1880, Плевля — 23.07.1937, Белград), архиеп. Печский, митр. Белградско-Карловацкий и Патриарх Сербский. Род. в многодетной семье торговцев Георгия и Христины Росич. В 1892 г. окончил начальную школу в Плевле, затем семинарию в Призрене (в исследованиях указываются разные годы окончания: 1899, 1900 или 1901), получил благословение митр. Рашско-Призренского *Дионисия (Петровича)* на продолжение обучения в России. В 1901 г. как стипендиат Синода РПЦ поступил в СПбДА, где в 1905 г. получил степень кандидата богословия. 30 апр. 1905 г. еп. Ямбургским *Сергием (Страгородским)* (впосл. Патриарх Московский и всея Руси) пострижен в монашество, 6 мая того же года рукоположен во иеродиакона, 6 июня — во иеромонаха. Во время пребывания в России сблизился с церковными кругами, посетил мн. рус. мон-ри. Оставил воспоминания о России (Сеѓање на Русију. Београд, 1935). В 1905 г. был назначен священником серб. посольства в Стамбуле, много сделал для объединения проживавших в тур. столице сербов, сотрудничал в выходившей в Стамбуле газ. «Цариградски весник», руководил серб. школой, сотрудничал с К-польской Патриархией.

Священным Синодом К-польской Патриархии 18 марта 1910 г. избран

епископом Дебарско-Велесской епархии (Македония). 10 апр. хиротонисан с титулом «епископ Главиницкий» (Главиница — епархия в Эпире, некогда входившая в состав Охридской митрополии). Занимался церковным устройением в землях, отошедших к Сербии после балканских войн 1912–1913 гг. Во время первой мировой войны ушел вместе с отступающей серб. армией через Албанию к Адриатическому м., был переправлен на о-в Корфу, откуда в 1916–1917 гг. по желанию сербского правительства отправился с дипломатической миссией в Россию. В 1917 г. в качестве делегата Сербской Православной Церкви (СПЦ)



Варнава (Росич), Патриарх Сербский. Фотография. 1935 г.

принимал участие в заседаниях *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Был свидетелем революционных событий в России и стал активным противником большевизма. В 1918 г. вернулся на Салоникский фронт, на к-ром воевал Русский экспедиционный корпус. В 1919–1920 гг. был администратором юж. серб. епархий, где провел полную реорганизацию церковной жизни.

После объединения СПЦ и восстановления Патриаршества В. был избран 17 нояб. 1920 г. на Скоплянскую кафедру с возведением в сан митрополита. Принял в свою разоренную первой мировой войной епархию свыше 100 русских священников эмигрантов и несколько монахов из Валаамского монастыря для налаживания монашеской жизни, создал епархиальный печатный орган «Церковь и жизнь». 12 апр. 1930 г. избран и провозглашен Патриархом. В годы его Патриаршества

происходит обновление церковной жизни, в 1932 г. были принят Устав СПЦ и более 40 церковно-адм. документов, восстановлено много порушенных церковных объектов, построены новые храмы и здание Сербской Патриархии, начато строительство храма свт. Саввы на Врачаре в Белграде. В его планы входило также создание Церковной музыкальной академии и ежедневной газеты Сербской Патриархии. В. оказывал значительную поддержку и покровительство рус. эмигрантам и всем рус. учреждениям и орг-циям в Сербии. В 1933 г. по просьбе бывш. своего учителя Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. — Сергия (Страгородского) принял на себя посредничество в переговорах МП с РПЦЗ, в к-рых поддерживал сторону митр. *Антония (Храповицкого)*. Допускал возможность включения РПЦЗ в юрисдикцию СПЦ как особого автономного образования. По инициативе В. и под его председательством осенью 1935 г. в г. Сремски-Карловци прошло совещание рус. епископов, находящихся за границей, на к-ром было выработано «Временное положение о Русской Православной Церкви за границей» и на его основе достигнуты внешнее согласие и литургическое общение между рус. общинами (см. *Русская Православная Церковь за границей*). За свое теплое отношение к русским эмигрантам в воспоминаниях и мемуарах именовался Патриархом не только сербским, но и русским.

В. заботился о развитии миссионерства, много внимания уделял торжественности богослужения, выступал за сохранение серб. традиций и за единую Югославию. По инициативе В. в мон-ре Раковица была открыта синодальная иконописная школа под руководством иконописца и реставратора П. М. *Софронова*.

В. активно выступал против ратификации скупщиной конкордата между Ватиканом и Югославией. В записке, направленной 13 сент. 1935 г. правительству от имени Свящ. Синода, в специальном Меморандуме, принятом 5 дек. того же года, и в своих многочисленных выступлениях, напр. в Новогоднем послании 1937 г., В. особенно обращал внимание на отрицание конкордатом не только конфессионального, но и политического равноправия и свободы, гарантированных конститу-





цией. Тяжелая болезнь В., внезапно вспыхнувшая во время работы Архиерейского Собора СПЦ в июне 1937 г., на котором обсуждалась позиция СПЦ в отношении внесения конкордата на ратификацию в скупщину, породила слухи о его отравлении. В. уже не смог председательствовать на следующем, внеочередном, Архиерейском Соборе, открывшемся 8 июля в день внесения конкордата на ратификацию. 19 июля молебен и последующий крестный ход о здравии В. перерос в кровавое столкновение участников шествия с жандармерией и получил название «Кровавого крестного хода». 23 июля конкордат был ратифицирован скупщиной, но последовавшая в тот же день кончина В., хотя он скорее всего не узнал о случившемся, и реакция на события общественности заставили правительство поначалу отложить, а потом отказаться от внесения конкордата на утверждение в Сенат (см. статьи *Сербская Православная Церковь, Югославия*). Диагноз заболевания и причины смерти В. до сих пор не выяснены. Похоронен в храме свт. Саввы на Врачаре в Белграде.
Лит.: *Мишовић М.* Српска црква и конкордатска криза. Београд, 1983; *Слијепчевић.* Историја. Књ. 2. С. 166–192, 224–225; *Цомић В. В.* Страдање српске Цркве од комуниста. Цетиње, 1997. Део 1; *Димић Љ.* Школа и Црква // Культурна политика краљевине Југославије, 1918–1941. Београд, 1997. Књ. 2. С. 456–485; *Глубоковский Н. Н.* СПбДА во времена студенчества там Патриарха [Сербского] Варнавы // ЦИВ. 1999. № 2/3. С. 219–243; *Косик В. И.* Рус. Церковь в Югославии (20–40-е гг. XX в.). М., 2000. С. 53–55; *Еришич Б.* Серб. правосл. Церковь во время Патриаршества Патриарха Варнавы (Росича) 1930–1937 гг. и конкордатский кризис: Диплом. работа / СПбДА. СПб., 2003. Ркп.

В. И. Косик, А. В. Шестаков

ВАРНÁВА († 1720, Одрин монастырь), игум., строитель Одрин монастыря. Вероятно, в нач. XVIII в. принял постриг и был рукоположен во иеромонаха в *Свенском монастыре*. В 1705 г. по челобитной казначея Одрин монастыря Пахомия указом *Петра I* В. был назначен строителем Одрин монастыря. К нач. XVIII в. из-за частой смены настоятелей и судебных тяжб обитель пришла в запустение. Подвижническая жизнь и духовная опытность В. привлекли в обитель новых насельников и благодетелей. Среди учеников В. был будущий строитель *Белобережского монастыря* мон. Серапион (см. *Симеон*, прп., Белобережский). Вклад-

чиками обители за время настоятельства В. стали представители знатных родов: кн. И. Трубецкой, боярин Л. Нарышкин, кн. Ф. Хотеловский, кн. Ю. Барятинский. На полученные вклады в 1707 г. В. выстроил каменную теплую ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение», в 1710 г.— каменный Никольский храм. Окружавшая монастырь ветхая деревянная ограда была заменена новой, близ монастыря построена гостиница со службами. С 1713 г. ежегодно совершался крестный ход из Карачева и окрестных сел в Одрину пуст. с иконой свт. Николая в память об избавлении от эпидемии, бывшей в царствование Алексея Михайловича. 21 июля 1718 г. Петр I пожаловал обители место для подворья в Карачеве, где было начато строительство дома и часовни. В 1720 г. обитель была разграблена разбойниками. Они подвергли В. пытке огнем, и игумен мученически скончался; вместе с В. был замучен живший в Одрине монастыре с 1715 г. на покое бывш. строитель *Площанского монастыря* иером. Антоний.

Лит.: *Красовский С., свящ.* Старец Серапион, игум. Одринско-Николаевской пуст. // Странник. 1862. Март. С. 145–156; Краткое описание Одринско-Николаевского монастыря. М., 1895; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Тверь, 1900. С. 78.

Игумен Андроник (Трубачёв)

ВАРНÁВА († после 1783, близ с. Боцкина Брянского у.), мон. Принял постриг, вероятно, в *Площанском монастыре*. Возложив на себя подвиг безмолвия, вместе со своим учеником Иларионом подвизался в лесу близ с. Боцкина; келья подвижника находилась в 10 км от кельи др. пустынножителя — иером. Площанской пуст. Адриана (впосл. иеросхим. Алексей, насельник московского Симонова монастыря). Поскольку к о. Адриану как опытному старцу приходило множество монахов и мирян, В. переселился в рославльские леса, за 100 км от прежнего места подвигов (возможно, в пуст. Кулешова Буда). Однако в голодный год из-за недостатка пищи В. испросил у иером. Адриана разрешение вновь поселиться близ его кельи, старец принял его. Однажды на подвижников напали разбойники и избили их, требуя денег. Старец Адриан выжил, а В. через 10 дней скончался от побоев; иером. Адриан вместе с учениками совершил отпевание В., похоронил близ своей

кельи и вскоре переселился в Рославльские леса. Могила В. к нач. XX в. была запахана, но память о ней сохранялась, священник из Боцкина служил на месте могилы панихиды. Иконы из кельи В. были помещены в притворе храма в Боцкине.

Лит.: *Урусов Д., кн.* Иеросхим. Алексей (из записок келейника его иером. Ионы) // Странник. 1861. Март. С. 145–171; Жизнеописание настоятеля Малоарославенского Николаевского монастыря игум. Антония. М., 1870. С. 10; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Тверь, 1900. С. 77–78; Старец Зосима Верховский. М., 1994. С. 32; Иеросхим. Алексей, подвижник Московского Симонова монастыря // ЖПовд. Март. 1997. С. 297–298; Пустынножители в Рославльских лесах (пам. 10 марта) // Там же. С. 128; *Дубовский С.* Пустынножительство в Рославльских лесах // Смоленские ЕВ. 1994. С. 49–61; Старцы Площанской пустыни. М., 2002. С. 25–26.

Игумен Андроник (Трубачёв)

ВАРНÁВА (Беляев Николай Никанорович, 12.05.1887, с. Раменское Бронницкого у. Московской губ.— 6.05.1963, Киев), еп. Печерский, вик. Нижегородской епархии. Из семьи слесаря ткацкой фабрики, религиозным воспитанием обязан матери — дочери диакона погоста Дорки Загорновской вол. Бронницкого у., в детстве и отрочестве любил читать книги духовного содержания, особенно жития святых. В 1910 г. Беляев познакомился со старцами Смоленской Зосимовой пуст. игум. *Германом (Гомзыным)* и иером. Акулием (Соловьёвым), стал духовным сыном последнего. В 1908 г. Беляев окончил с золотой медалью 3-ю московскую гимназию, по благословению

Варнава (Беляев), еп. Печерский.
Фотография. 20-е гг. XX в.





архим. Оптиной пуст. прп. *Варсонофия (Плиханкова)* в 1911 г. поступил в МДА. 11 июня 1911 г. в Зосимовой пуст. ректором МДА еп. *Феодором (Поздеевским)* был пострижен в монашество с наречением имени в честь ап. Варнавы, вскоре рукоположен во иеродиакона, в 1913 г. — во иеромонаха. Во время учебы в академии В. часто посещал мон-ри и скиты, расположенные вокруг лавры, знакомился с насельниками и образом их жизни. В 1915 г. он окончил академию со степенью канд. богословия за соч. «Св. Варсонофий Великий. Его жизнь и учение» и был назначен преподавателем гомиластики в Нижегородскую ДС, где прослужил до ее закрытия летом 1918 г.

Указом Свящ. Синода от 13 февр. 1920 г. В. был определен к епископской хиротонии на Васильсурское викариатство Нижегородской епархии, хиротония состоялась 29 февр. того же года. В нач. авг. того же года В. был назначен епископом Печерским. Летом 1922 г. духовенство Н. Новгорода во главе с архиепископами *Евдокимом (Мещерским)* и *Серафимом (Мещеряковым)*, а также Нижегородскими викариями, в т. ч. В., приняло резолюцию о признании обновленческого *Высшего церковного управления*. Впосл., объясняя свой поступок, В. писал, что это был «плод малодушия и послушания». Через нек-рое время В. поехал в московский Даниловский мон-рь к архиеп. Феодору (Поздеевскому), чтобы принести покаяние, но тот его не принял, и В. отправился в Зосимову пуст., где иеросхим. Алексей (Соловьёв) наложил на него епитимью.

Чтобы избежать дальнейших столкновений с обновленцами, В. решил принять на себя подвиг юродства, на этот поступок его благословил иеросхим. Алексей. Взяв в московской психиатрической клинике доктора Ганнушкина справку о том, что был на консультации по поводу «истероневрастения», В. вернулся в кон. окт. 1922 г. в Н. Новгород. 1 нояб. он представился умалишенным, 3 дня пробыл в психиатрической лечебнице, затем поселился в семье своего духовного сына Р. А. Карелина. Живя почти затворнически, В. написал свой первый труд — «Основы искусства святости (Опыт изложения православной аскетики)». Книга явилась плодом осмысления зна-

ний, приобретенных В. за годы учебы в ДА и позднее благодаря чтению аскетической литературы. В книге цитируются произведения св. отцов, комментарии автора в основном касаются явлений светской культуры. Не имея в то время еще достаточно духовного опыта, В. плохо ориентировался в действительности, судил о ней во многом умозрительно, руководствуясь сиюминутным настроением, не выверенным житейским опытом. Эта духовная незрелость была, с одной стороны, причиной смятения В. перед обновленцами, вызванного неумением отличить послушание от беспринципности, с др. стороны, наложила печать на сочинение епископа. Впосл. В. предполагал исправить текст книги, но этот замысел остался неисполненным.

В 1931 г. В. переехал в Москву, поселился в квартире брата своей келейницы В. Долгановой. 16 марта 1933 г. епископ был арестован вместе с Долгановой, ее сестрой Фаиной и иером. *Киприаном (Нелидовым)*, заключен в Бутырскую тюрьму. Епископа обвинили в создании тайного мон-ря, «куда вербовалась молодежь и обрабатывалась в контрреволюционном духе», последнее обвинение он категорически отверг. 10 мая 1933 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило В. и иером. Киприана к 3 годам ИТЛ, Долгановы были сосланы на тот же срок в Северный край. 12 июня 1933 г. В. прибыл в Алтайский край в 7-е Чуйское отд-ние 3-го лагерного пункта Сиблага ОГПУ, где заключенные занимались строительством дороги. От работы епископ отказался, получал штрафной паек. Его поселили в худшем бараке, среди отъявленной шпаны; чтобы не слышать сквернословия, В. целый день ходил вдоль стены лагеря. Владыка ни с кем не разговаривал, а если что говорил, то непонятное. Врач лагерной больницы М. К. Шитова, сжалившись над архиереем, выписала ему направление в Томскую психиатрическую больницу с диагнозом «шизофрения»; через 2 месяца В. вернули в лагерь, но вскоре его снова отправили в психиатрическую больницу в Томск.

В 1936 г., по окончании срока заключения, епископ и его келейница В. Ловзанская поселились в Томске. Владыка уже не юродствовал, много времени уделял составлению

«Записных книжек». В 1948 г. В. и его келейница переехали в Киев. После освобождения из лагеря В. не совершал богослужений, кроме великого водоосвящения на Богоявление, занимался в основном Иисусовой молитвой и чтением св. отцов. По воскресным дням он ходил молиться к киевским святыням, присутствовал на богослужениях, не открывая своего сана и не участвуя в таинствах. В Киеве В. создал жизнеописание старца схиархим. *Гавриила (Зырянова)*, начал составлять жизнеописание прп. Серафима Саровского, нек-рых подвижников XIX в. (Иоанна Босого) и древности (прп. Синклитикии и свт. Григория Акрагантского). После смерти И. В. Сталина епископу стало казаться, что близки перемены в стране и он сможет уехать на Запад и там издать свои сочинения. К кон. 1961 г. В. все сильнее начал чувствовать приступы слабости и болезни, он сообщил духовным чадам, что больше по внешним вопросам ответов давать не будет, а по духовным отказать не может. За 40 дней ему был открыт день кончины, 17 апр. 1963 г. он позвал к себе духовных дочерей на прощальную беседу. В. погребен на Байковом кладбище в Киеве, чин погребения совершил свящ. Алексей Глаголев.

Арх.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-2718; ИЦ МВД по Новосибирской обл. Ф. 34. Д. 15142.

Соч.: Из виденного и слышанного // Выбор. М., 1990. № 8; Житие свт. Григория Акрагантского. Симферополь, 1992; По Волге... к Царству Небесному // Дар ученичества. М., 1993. С. 25–137; Однажды ночью // Там же. С. 235–385; Православие / Св.-Троицкий Ново-Голутвин мон-рь. [Коломна], 1995; Основы искусства святости: Опыт изложения правосл. аскетики. Н. Новг., 1995–1998. 4 т.; Опыт правосл. аскетики / Предисл. К. Е. Скурата, свящ. С. Явича // БТ. 1996. Сб. 32. С. 24–119; Тернистым путем к небу: О... жизни старца... схиархим. о. Гавриила. М., 1996; Прп. Синклитикия Александрийская, или Малая аскетика. Н. Новг., 1997.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 1. С. 47–85; *Проценко П. Г.* Биография еп. Варнавы (Беляева): В небесный Иерусалим: История одного побега. Н. Новг., 1999; *Кырлежев А.* Вторая правда // РМ. П., 2000. № 4342, 23 нояб.

Игумен Дамаскин (Орловский)

ВАРНА́ВА (Волатковский [Волостковский] Василий Васильевич; 1672 (по др. данным, 1660), имение Волостков между Львовом и Перемышлем — 8.10.1730, г. Холмогоры), архиеп. Холмогорский и Важский. Род. в семье капитана польск. королевской службы, образование получил в *Киево-Могилянской* коллегии,





Варнава (Волатковский),
архиеп. Холмогорский. Портрет.
XVIII в. (РГИА)

по окончании к-рой принял постриг, был оставлен в коллегии учителем. В 1705 г. переехал в Москву, в сане иеромонаха состоял проповедником в *Законоспасском в честь Нерукотворного образа Спасителя* мон-ре и учителем лат. школ, также занимал должность учителя и проповедника в Московской славяно-латинской академии (см. *Славяно-греко-латинская академия*).

24 авг. 1712 г. хиротонисан во архиепископа Холмогорского и Важского. По пути в епархию был задержан ранним ледоставом на р. Сухоне и 3 недели провел в *Агатовом Маркушевском во имя св. Николая мон-ре*, составил о нем «Историю вкратце» (рукопись для хранения была оставлена в обители). В Холмогоры прибыл не ранее 21 нояб. того же года. 6 дек. 1712 г. дал грамоту на устройство престола в честь Покрова Пресв. Богородицы на нижнем этаже храма в *архангельском во имя арх. Михаила* монастыре. В 1714 г. учредил школу при *корельском во имя свт. Николая Чудотворца* мон-ре. 3 февр. 1715 г. по просьбе холмогорца Д. Матвеева благословил соорудить в Архангельске деревянную ц. Благовещения Пресв. Богородицы с приделом во имя вмч. *Димитрия Солунского*, в 1721 г. в ней устроили придел во имя Устюжских чудотворцев *Прокопия и Иоанна*. Пользовался благоволением *Петра I* и обращался непосредственно к нему по разным делам. По всей вероятности, В. участвовал в обсуждении одного из вариантов ответного послания Российской Церкви на предложение Сорбоннского ун-та о соединении Церквей, к-рое было передано через

Петра I. В 1719 г. В. был вызван на чреду священнослужения в С.-Петербург и награжден 30 червонцами. В 1722 г. просил Синод о невзыскании недоимок и о назначении хлебной руги архиерейскому дому взамен за отобранные рыбные ловли на Мурманском берегу.

Неоднократно обращал внимание Синода на обширность епархии, для окормления к-рой требовалось много большее число священников, жаловался на то, что Архангелогородская канцелярия записывает детей священнослужителей в крестьянство. В 1714–1719 гг. В. адресовалось неск. указов Сената об учреждении в Холмогорах навигацкой школы. Открытие ее состоялось в 1720 г., в 1723 г. на ее основе была устроена славяно-рус. школа при архиерейском доме в Холмогорах, в посл. преобразованная в семинарию. В 1725 г. В. поручено было снятие сана с Новгородского архиеп. *Феодосия (Яновского)*. В марте 1725 г. В. доносил Синоду о самосожжении в Азапольской вол. Мезенского у. 108 старообрядцев, в следующем году — о самосожжении 80 последователей «старой веры» в Озерецкой вол. Важского у. Последние 2 года жизни В. «ножною болезнью весьма изнемог». Погребен в холмогорском Преображенском соборе.

В. был строгим и принципиальным администратором, сам правил документы, исходящие из его канцелярии. Проявлял заботу о нравственности паствы, неоднократно издавал обличительные воззвания, призывая к покаянию и прекращению пороков пьянства, разврата. Значительная часть жалоб, поступавших на В. в Синод, была связана со злоупотреблениями живших при нем его братьев — Г. и А. Волостковских, к-рых обвиняли в расхищении епархиального имущества. Опись имущества, оставшегося после смерти В., включала 734 книги, 185 икон, множество разнообразной «рухляди» и 1798 р. В 1733 г. Синод разбирал дело о наследстве В., на к-рое претендовал А. Волостковский, и не признал за последним право наследования, дальнейшая судьба имущества В. неизвестна.

Ист.: ОДДС. Т. 1. 1868. № 36, 184, 353, 399, 445, 654, 679; Т. 2. Ч. 1. 1879. № 2, 159, 191, 422, 439, 441, 540, 736, 756; Ч. 2. 1878. № 892, 1183, 1248; Т. 3. 1878. № 121, 214, 252, 277, 281, 316, 404, 441, 566, 597; Т. 4. 1880. № 14, 173, 273, 404, 476; Т. 5. 1897. № 20, 34, 54, 99,

348, 359; Т. 6. 1883. № 25, 49, 50, 106, 107, 155, 185, 195, 216, 238, 289, 295, 331, 332; Т. 7. 1885. № 44, 66, 236, 247; Т. 8. 1891. № 17, 58, 151, 160, 388, 687; Т. 9. 1913. № 81, 138, 171, 283, 469, 557; Т. 10. 1901. № 20, 50, 84, 309, 424, 457; Т. 11. 1903. № 6, 215, 233.

Лит.: *Варнава (Волостковский)*, архиеп. Холмогорский и Важский [1712–1730]: Из дел бывш. Комитета по сост. описания Архангельской епархии // Странник. 1878. № 8. С. 145–154; Учреждение Архангельской епархии и ее архипастыри. Архангельск, 1889; *Сибирцев И.* Мореходная школа в Холмогорах в кон. XVIII в. // РА. 1899. Кн. 3. № 10. С. 281, 283; *Рукевич С. Г.* Епархиальные архиереи петровской эпохи в переписке с Петром Великим // Странник. 1904. № 11. С. 609–624; *он же.* Архиереи Петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906. С. 13–28; *Покровский И.* Средства и штаты великорус. архиерейских домов со времени Петра I до учреждения духовных штатов в 1764 г. // ПС. 1907. Сент. С. 400; Ноябрь. С. 699.

А. И. Алексеев

ВАРНА́ВА (Кедров Владимир Викторович; род. 21.04.1931, с. Высокое Рязанского р-на Рязанской обл.), митр. Чебоксарский и Чувашский. Из священнического рода, известного в XVII в. Дед В. Иоанн



Варнава (Кедров), митр. Чебоксарский.
Фотография. 2002 г.

служил священником в храме Иоанна Богослова в с. Высоком, в 1929 г. был репрессирован, отца арестовали в 1931 г., за 4 дня до хиротонии, к-рая и послужила поводом к аресту, в посл. он был расстрелян. В 1952–1953 гг. В. Кедров прислуживал в Троицком храме в с. Бахмачеево Рязанской епархии, где настоятелем был его двоюродный дядя прот. Петр Смирнов. В 1953–1955 гг. Кедров служил иподиаконом при Рязанском еп. *Николае (Чуфаровском)*. В мае 1955 г. принят в число братии Троице-Сергиевой лавры, назначен

помощником ризничего, 10 дек. того же года архим. *Пименом* (Извековым, вполн. Патриарх Московский и всея Руси) в Сергиевском трапезном храме лавры пострижен в монашество с именем в честь ап. Варнавы. 15 февр. 1956 г. в *Богоявленском соборе* Москвы Патриархом *Алексием I* рукоположен во иеродиакона, 9 марта 1957 г. — во иеромонаха; исполнял послушание главного уставщика лавры. В 1960 г. возведен в сан игумена, 8 окт. 1965 г. — в сан архимандрита. С 18 янв. 1956 г. нес послушание ризничего, в 1970–1974 гг. состоял благочинным и исполняющим обязанности наместника лавры. В 1971 г. от братии ТСЛ входил в состав комиссии по проведению Поместного Собора РПЦ, позднее был членом этого Собора.

18 нояб. 1976 г. определен быть епископом Чебоксарским и Чувашским. Хиротония, которую возглавил Патриарх Пимен, состоялась 30 нояб. 1976 г. в Трапезном храме лавры. 7 сент. 1984 г. возведен в сан архиепископа, 25 февр. 2001 г. — в сан митрополита. За более чем 20-летнее служение В. на Чебоксарской кафедре было открыто 200 приходов (в 1976 в Чувашии действовало 35 приходов), из руин были восстановлены муж. мон-ри: *чебоксарский во имя Св. Троицы, алатырский во имя Св. Троицы*; началась иноческая жизнь в жен. мон-рях: *чебоксарском в честь Преображения Господня, алатырском Киево-Николаевском Новодевичьем, цивильском в честь Тихвинской иконы Божией Матери, Иверской иконы Божией Матери* в с. Шерауты.

В июле 1995 г. в Чебоксарской епархии было открыто ДУ, при котором организована иконописная школа. Значительным событием в жизни епархии стало освящение Патриархом Московским и всея Руси *Алексием II* в 1996 г. ц. во имя равноап. кн. Владимира, которой вполн. был присвоен статус собора. По благословению В. епархиальный Православный миссионерский центр ведет активную борьбу с многочисленными сектами, развернувшими свою деятельность на территории Чувашии. При мн. приходах открыты дома милосердия для престарелых и обездоленных, организована благотворительная служба помощи неимущему населению. Священнослужители епархии окормляют места лишения свободы.

В. удостоен церковных орденов: равноап. кн. Владимира 2-й степени (1971), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1981), блгв. кн. Даниила Московского (1996), свт. Иннокентия, митр. Московского (2001); гос. наград: Почетной медали Советского Фонда мира (1984), ордена Дружбы (1996), является лауреатом Государственной премии РФ в области строительства и архитектуры (2000). В 1996 г. Святейшим Патриархом Иерусалимским и всей Палестины Диодором был награжден орденом Животворящего Креста Господня 1-й степени.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Варнавы (Кедрова) во еп. Чебоксарского и Чувашского // ЖМП. 1977. № 2. С. 18–20; Карлинов И., прот. Жизнь во славу Божию // ПС. 1999. № 7–8. С. 1–2; Теплов В., свящ. Я всегда был в Православии // Правосл. Алатырь. 2003. № 30. С. 2.

ВАРНАВА (Накропин Василий; 1859, Олонецкая губ. — 13.4.1924, Москва), архиеп. Тобольский и Сибирский. Из крестьянской семьи, учился в петрозаводском городском уч-ще, с юности любил церковные службы, читал святоотеческие творения, жития святых. В 1895 г. поступил послушником в *Клименецкий во имя Святой Троицы муж. монастырь* на Онежском оз., в 1897 г. был пострижен в монашество, в следующем году рукоположен во иеродиакона, затем во иеромонаха, в 1899 г. назначен настоятелем Клименецкого мон-ря. В 1904 г. возведен в сан игумена, в 1905 г. — в сан архимандрита, назначен настоятелем *Корнилиева Палеостровского*

Варнава (Накропин), архиеп. Тобольский. Фотография. 10-е гг. XX в. (РГИА)



в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря. 6 марта 1908 г. по ходатайству Московского и Коломенского митр. смчч. *Владимира (Богоявленского)* переведен настоятелем в *коломенский Ново-Голутвин Святой Троицы мон-рь* Московской епархии. За 2 года управления монастырем восстановил благолепие богослужения и добрые порядки в иноческой жизни. В 1910 г. назначен настоятелем *коломенского Старо-Голутвина в честь Богоявления Господня муж. монастыря.* Пользовался любовью и уважением насельников обители и жителей Коломны, ходатайствовавших об учреждении Коломенского вик-ства и назначении на него В.

28 нояб. 1911 г. В. был хиротонисан во епископа Каргопольского, викария Олонецкой епархии, резиденцией архиерея являлся Спасо-Преображенский мон-рь в Каргополе. В. часто объезжал храмы своего вик-ства, обладал даром красноречия, часто говорил проповеди, многие из к-рых печатались в Тобольских ЕВ, благодаря усердию к богослужению пользовался уважением у старообрядцев. В мае 1912 г. В. предпринял путешествие с крестным ходом в *Александров Ошевенский мон-рь*, продолжавшееся неск. дней. Через 2 года, будучи уже на Тобольской кафедре, В. посвятил один из вновь построенных храмов глубоко почитаемому им святому — прп. *Александру Ошевенскому.* В с. Архангелы в 1913 г. епископ открыл об-во трезвости.

2 нояб. 1913 г. В. был назначен епископом Тобольским и Сибирским. В 1916 г. возбудил ходатайство перед Святейшим Синодом о причислении к лику святых Тобольского митр. *Иоанна (Максимовича).* Торжества прославления состоялись 10 июня 1916 г., в тот же день император пожаловал В. орден равноап. кн. Владимира 2-й степени «в воздание трудов, понесенных им по подготовке прославления». 5 окт. 1916 г. В. был возведен в сан архиепископа. Распоряжением Временного правительства удален с Тобольской кафедры, 8 мар. 1917 г., согласно прошению, уволен на покой с назначением управляющим (на правах настоятеля) Высокогорским Воскресенским мон-рем в Нижегородской губ. В 1918 г. арестован в Москве, заключен в Бутырскую тюрьму, 10 дек. уволен от управле-



ния Высокогорским мон-рем. 3 июня 1919 г. назначен настоятелем *Макариева калязинского во имя Св. Троицы муж. мон-ря* Тверской епархии. В 1920 г. определен на Архангельскую кафедру, к месту назначения не поехал. Погребен в Москве, чин отпевания совершил Патриарх св. Тихон.

Соч.: Речь при наречении во еп. Каргопольского, вик. Олонецкой епархии // Прибл. Вед. 1911. № 39. С. 1598; «Сподоби, Господи, без греха сохраниться нам»: (Христ. уроки) // Рус. паломник. 1915. № 29. С. 455; Слово, сказанное в ц. с. Белорецкого в 1914 г. // Тобольские Ев. 1917. № 2; Слово, сказанное 8 янв. 1917 г. в кафедральном соборе г. Тобольска // Там же. № 4; Слово в Неделю о блудном сыне // Там же. № 6.

Лит.: [Сообщение о крестном ходе в Александров Ошевенский мон-рь] // Олонецкая неделя. 1912. № 25. С. 13; Высочайшие повеления // ЦВед. 1913. № 45. С. 511; *Смирнова М. А.* Деятельность первого vicария Олонецкой епархии еп. Каргопольского Варнавы. Архангельск, 1996; *Язов В.* Архиеп. Тобольский и Сибирский Варнава (Накропин) // Сибир. правосл. газета. 2003. № 2.

А. Павлова, прот. Борис Пивоваров

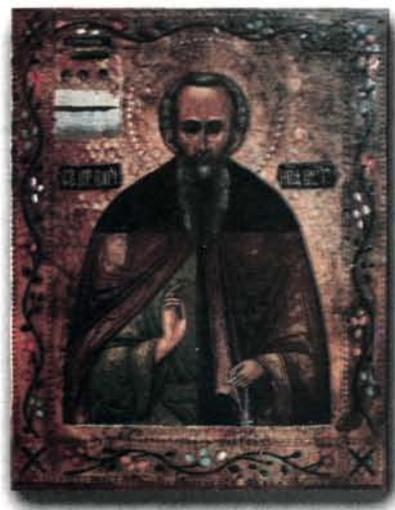
ВАРНАВА (Настич Воислав) (31.01.1914, Гэри, шт. Индиана, США – 12.11.1964, мон-рь Беочин, Сербия, Югославия), vicарный еп. Хвостанский Сербской Православной Церкви. В детстве переехал с родителями в Сараево (Босния и Герцеговина), где позже закончил начальную школу и гимназию. Выпускник Богословского фак-та Белградского ун-та (1937), служил законоучителем в гимназии в Сараево. В 1940 г. в мон-ре Милешева пострижен в монашество и рукоположен во иеродиакона. Во время второй мировой войны и нем. оккупации оставался в Сараево. Отверг предложение главы усташского Независимого гос-ва Хорватия А. Павелича войти в клир т. н. Хорватской Православной Церкви (см. ст. *Хорватия*). После окончания войны был рукоположен во иеромонаха и произведен в сан протосинкелла. 20 мая 1947 г. избран патриаршим vicарным епископом Хвостанским. Хиротонисан 19 авг. 1947 г. Помогал администратору Дабро-Босанской и Захумско-Герцеговинской епархий еп. *Нектарию (Крулю)*. За критику действий коммунистического руководства Югославии в нач. 1948 г. был арестован и 1 марта осужден сроком на 10 лет за «шпионаж в пользу англо-американцев». Среди серб. населения Югославии было распространено мнение, что В. был

осужден властями в качестве компенсации хорватам за арест и осуждение за сотрудничество с усташским режимом в годы второй мировой войны католич. архиеп. Загреба Алоизия *Степинаца*. В. отбывал заключение в Зенице, затем в Сремска-Митровице. При этапировании в 1949 г. попал в железнодорожную катастрофу, получил перелом ног и руки. Из тюремной больницы был перевезен в больницу в Белграде, затем в белградский Введенский мон-рь, где провел ок. года. В 1951 г. условно был отпущен на свободу с местом пребывания в мон-ре Гомоница. Находился под постоянным контролем Управления гос. безопасности. В 1951 г. церковноначалием был отправлен на покой. В марте 1954 г. подал прошение о возвращении к архипастырскому служению, но получил отказ. По истечении срока условного заключения переехал в мон-рь Крушедол, а оттуда в монастырь Беочин, где скончался при невыясненных обстоятельствах, возможно, был отравлен. Похоронен там же, в храме Вознесения Господня.

Лит.: *Цомић В.* Страдање српске цркве од комуниста. Цетинье, 1997; *Ђурић-Мишица В.* Летопис Српске Православне Цркве 1946–1958 гг.: Време патр. Гаврила (1946–1950) и патр. Викентија (1950–1958). Книг; Београд, 2000.

А. В. Шестаков

ВАРНАВА ВЕТЛУЖСКИЙ († 1445?, совр. пос. Варнавино Нижегородской обл.), прп. (пам. 11 июня, 23 янв. – в Соборе Костромских святых). Основным источником сведений о В. В. является его житие (неизд.), написанное ок. 1639 г. иером. Иосифом «с ветхой книги» (которая, по-видимому, содержала записи о чудесах, совершавшихся по молитвам к преподобному) и на основании устных свидетельств; житие содержит очень мало сведений о В. В. Наиболее ранние списки жития относятся к XVIII в.: НБ МГУ. Ор и РК, № 293. Л. 448–461 об. (нач. столетия) и РГАДА. Ф. 188. № 1222. Л. 4–73 об. (посл. четв.). В последнем списке помимо жития помещены тропарь и кондак преподобному (Л. 1–2) и его изображение (Л. 3 об.). В. В. был священником в одном из храмов Устюга (ныне Вел. Устюг), в XIII–XVI вв. находившегося на границе рус. земель и часто подвергавшегося нападениям со стороны живших рядом племен. В XV – 1-й пол.



*Прп. Варнава Ветлужский.
Икона. XIX в. (Ц. во имя прп. Варнавы
Ветлужского в пос. Варнавино)*

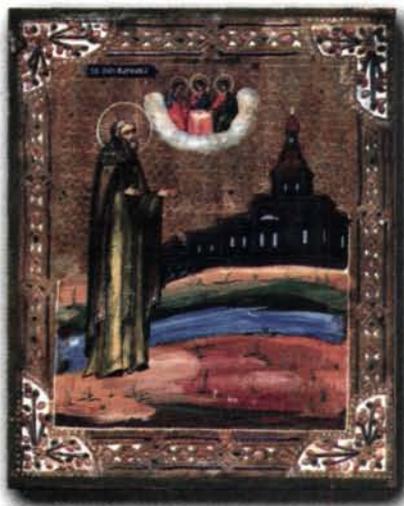
XVI в. на город регулярно совершали набеги ветлужские черемисы (предки совр. марийцев). Одним из наиболее опустошительных был набег 1417 г., как полагают, именно после него В. В., по-видимому овдовев, принял монашеский постриг и отправился на р. Ветлугу (в списке жития нач. XVIII в. говорится, что В. «саном иеромонаха... прииде... на реку Ветлугу»). Не вызывает сомнений миссионерский характер ухода В. В. в район расселения черемисских племен, исповедовавших язычество (Вел. Устюг в тот период был важнейшим миссионерским центром). В. В. поселился в нижнем течении Ветлуги, на возвышенности на правом берегу, позднее получившей название Красная гора. Вероятно, его подвижнический образ жизни оказывал большое влияние на местных жителей. Со временем вместе с ним поселились др. люди – рус. переселенцы или крещеные черемисы (при установке в 2000 в Варнавине на Красной горе памятного креста на месте храма над могилой В. В. были обнаружены останки 2 чел., вероятно учеников святого). Согласно житию, В. В. прожил на Ветлуге 28 лет, был похоронен на вершине Красной горы.

Житие не сообщает о времени кончины преподобного. Святцы кон. XVII–XIX в. содержат разные даты: в «Описании о российских святых» кончина святого отнесена к 1492 (7000) г. (С. 202), эту же дату приводят В. В. *Зверинский* (Т. 1. С. 111. № 101) и М. А. Балдин (С. 16). Архиеп. *Филарет (Гумилевский)*,



ссылаясь на рукописные святцы, годом кончины В. В. считает 1445-й (Жития святых. Июнь. С. 64–65), эта т. зр. принята большинством агиографов XIX–XX вв. (Барсуков. Источники агиографии. Стб. 85–86; Леонид (Кавелин). Святая Русь. С. 192; Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 177; Зонтиков. С. 14 и др.), она основывается на местном предании, связывающем уход преподобного на Ветлугу с набегом черемисов в 1417 г. Начиная с XIX в. высказывалось мнение о том, что В. В. можно отождествить с «пустынником духовным старцем» Варнавой, подвизавшимся в *Варнавиной во имя Св. Троицы пустыни* (по преданию, основанной на месте подвигов В. В.) и скончавшимся в 1604 г. (упом. в монастырских актах — Антонов. С. 150–151). Однако это мнение не представляется убедительным. В 1639 г., во время розыска, предшествовавшего прославлению В. В., никак не прозвучало то, что преподобный скончался лишь 35 лет тому назад. Кроме того, представляется маловероятным, чтобы Троицкая пуст., впервые официально названная Варнавиной в 1607 г. (в грамоте царя *Василия Иоанновича Шуйского* — Там же. С. 153), т. е. спустя менее чем 3 года после кончины «пустынника Варнавы», была названа его именем, а не прежде жившего подвижника.

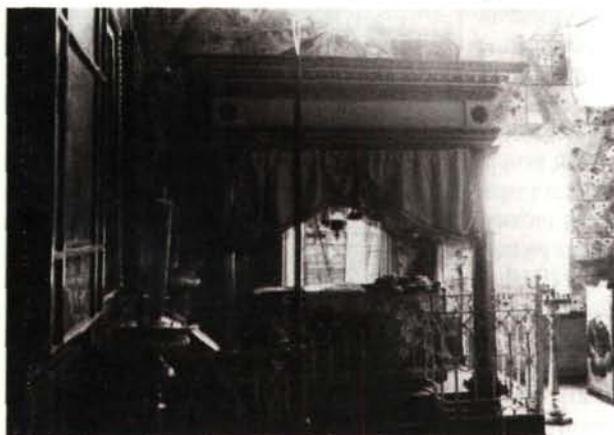
После преставления В. В. началось постепенное заселение берегов Ветлуги рус. людьми (по мнению диалектологов, в основном переселенцами из Устюга). Скорее всего, уже во 2-й пол. XV в. на Красной горе был основан Троицкий муж. мон-рь (Варнавина пуст.), первое надежно засвидетельствованное упоминание пустыни содержится в жалованной грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* 26 июля 1551 г. строителю монастыря Савватию (Там же. С. 152). Над могилой В. В. насельники мон-ря воздвигли Никольскую ц. В 1666 г. взамен обветшавшего храма был возведен монументальный деревянный шатровый Никольский храм, в к-ром находилась гробница В. В. От мощей преподобного происходили многочисленные исцеления (сохр. свидетельства начиная с 20-х гг. XVII в.), в 30-х гг. XVII в. в числе исцеленных у мощей В. В. был свящ. Успенского собора Московского Кремля Иоанн, страдавший «болезнью лютыя главы».



*Прп. Варнава Ветлужский.
Икона. XIX в. (Частное собрание.
Н. Новгород)*

В 1639 г. Патриарх *Иоасаф I* направил в обитель на Ветлугу игум. Макариева Желтоводского монастыря Пафнутия, к-рому иноки Варнавиной пуст. поведали «многие повести» о случаях чудотворений и представили «бывших исцелений писания», к-рые Пафнутий взял с собой в Москву; в том же году В. В. был канонизирован к общецерковному почитанию.

В 1764 г. Троицкий Варнавин монастырь был упразднен и обращен в приходскую церковь, бывш. монастырская слобода стала с. Варнавина Пустынь; в 1778 г. село было преобразовано в г. Варнавин, с 1797 г. центр уезда Костромской губ. С образованием города Никольский и Троицкий храмы бывш. мон-ря стали соборными храмами Варнавина, особым почитанием пользовался деревянный Никольский (летний) храм, в к-ром под спудом почитали мощи преподобного. В XVIII — нач. XX в. В. В. почитался как покровитель Поветлужья. 11 июня, в день



*Рака с мощами
прп. Варнавы Ветлужского
в Николькой ц.
Варнавиной пуст.
Фотография. 1908 г.*

мощей и изъятие раки (кажется, В. В. единственный из рус. святых, вопрос о вскрытии мощей к-рого ре-

памяти преподобного, называемый на Ветлуге «Варнавиной годиной», в Варнавин стекались паломники со всего Ветлужского края — из Костромской, Вологодской, Вятской и Нижегородской губерний. Весной 1912 г. Ветлуга подмыла крутой берег Красной горы, в результате чего произошел большой оползень, который едва не разрушил стоявший у обрыва Никольский храм. По распоряжению прибывшего в связи с этим в Варнавин Костромского и Галичского архиеп. Тихона (Василевского) мощи В. В. 22 мая 1912 г. извлекли из-под спуда и перенесли в каменный Троицкий храм (возведен в 1836), где поместили под полом придела во имя В. В. Жители Варнавина обратились в Святейший Синод с просьбой разрешить помещение мощей преподобного в особую раку, о чем Синод издал соответствующее распоряжение в марте 1914 г. 10–11 июня в присутствии мн. тысяч паломников в Варнавине произошли торжества, возглавляемые архиеп. Тихоном, в ходе к-рых мощи В. В. были перенесены в установленную в Троицком соборе серебряную раку.

Во время массового *вскрытия мощей* святых в 1919–1920 гг. мощи В. В. не подверглись поруганию, однако в ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* в 1922 г. советские власти встали перед необходимостью изъятия мощей из серебряной раки, к-рая подлежала конфискации. Варнавинская уездная комиссия не решилась это сделать самостоятельно и обратилась за указаниями в Костромской губком РКП(б), который отправил в ЦК РКП(б) шифротелеграмму с просьбой разрешения на вскрытие мощей. «Сообщение из Костромы о мощах Варнавы» было заслушано на заседании Политбюро ЦК РКП(б) 4 мая 1922 г. под председательством В. И. Ленина, Политбюро санкционировало вскрытие

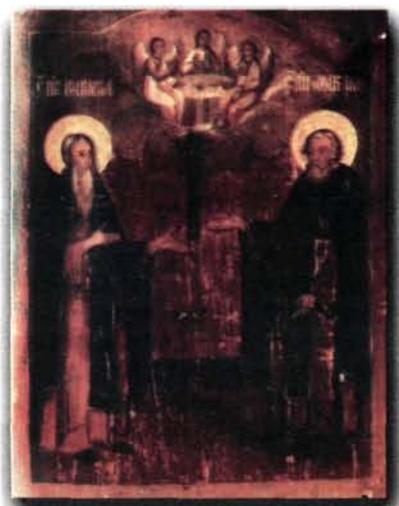
шался на столь высоком гос. уровне). В сер. мая 1922 г. в Варнаvine мощи В. В. были вскрыты и на неск. дней выставлены на всеобщее обозрение, раку отправили в Кострому, мощи остались в Троицком храме. В нач. 1930 г. храм был переоборудован под клуб, мощи В. В. перенесли в последний действующий храм Варнавина — деревянную кладбищенскую ц. арх. Михаила. По преданию, бытующему среди старожилов Варнавина, летом 1937 г. свещ. Архангельской ц. Петр Мегалинский, предвидя ее скорое закрытие и новое осквернение мощей В. В., с неск. прихожанами тайно предал мощи земле на кладбище где-то возле храма. В 1937 г. о. Петр был арестован и вскоре расстрелян.

С кон. 80-х гг. XX в. в Поветлужье (с 1922 входит в состав Нижегородской епархии) началось восстановление почитания В. В. Осенью 1991 г. в Варнаvine был освящен первый в новейшее время храм, посвященный преподобному, в 1996 г. в центре Костромского Поветлужья, в г. Шарья (Костромская обл.) осветили еще один храм во имя В. В. 24 июня 1999 г. в Варнаvine на месте разрушенных храмов бывш. Троицкого мон-ря Нижегородский и Арзамаский митр. *Николай (Кутепов)* совершил закладку деревянной ц. во имя В. В., храм был освящен 24 июня следующего года. В тот же день на месте древнего Никольского храма, воздвигнутого некогда над местом погребения В. В., был установлен памятный крест.

Лит.: СИСПРЦ. С. 43–44; Святые угодники Божии и подвижники Костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса. Кострома, 1879. С. 52–54; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 127–128; *Скворцов А.* Церк. торжества в г. Варнаvine 10–11 июня 1914 г. при изнесении св. мощей прп. Варнавы из-под спуда и положение их в новую раку // Костромские Ев. 1914. № 15. Отд. неофиц. С. 349–361; *он же*. Житие и чудеса прп. Варнавы, Ветлужского чудотворца, и церк. торжества при изнесении св. мощей его из-под спуда. Варнавин, 1915; *Балдин М. А.* Варнавинская старина: Очерки истории Поветлужья. Варнавин; Н. Новгород, 1993. С. 8–17, 105–114; *Авдеев Е.* По следам мощей Варнавы // Новый путь. Варнавино, 1995. 9 нояб.; 1996. 11 янв.; 16 янв.; 23 янв.; РПЦ и коммунистическое гос-во, 1917–1941: Док-ты и фотомат-лы. М., 1996. С. 108–110; Политбюро и Церковь. Т. 1. С. 171–172; *Антонов А. В.* Из истории Троицкой Варнавиной пустыни // Рус. дипломатический. М., 2000. Вып. 6. С. 148–154; *Зонтиков Н. А.* Прп. Варнава Ветлужский: К 555-летию со дня преставления, 1445–2000 гг. Кострома, 2000.

Н. А. Зонтиков

Иконография. В сводном иконописном подлиннике XVIII в. об облике святого сказано: «Подобием надсед, брадаки Сергиева, гораздо подоле, ризы преподобническа и в схиме, в руке свиток, нещии пишут схи́ма на плечах» (*Филимонов*. С. 57). Наиболее распространенный иконографический извод — преподобный в молении Св. Троице, на берегу реки, на фоне деревянной Никольской ц. с шатровым завершением, обнесенной оградой, как на неск. нижегородских иконах 2-й пол. XIX — нач. XX в. (ЦМиАР, Краеведческий музей пос. Варнавино Нижегородской обл., частное собрание); в коленопреклоненной молитве Спасителю на фоне 3 церквей и источника под горой — на ниже-



Преподобные Варнава Ветлужский и Макарий Унженский. Икона. 2-я пол. XIX в. (Ц. во имя прп. Варнавы Ветлужского в пос. Варнавино)

городской иконе 1-й трети XIX в. (частное собрание). Поясной прямоличный образ благословляющего В. В. в монашеском одеянии, с четками, с изображением вверху Св. Троицы имеется, напр., на небольшой паломнической иконе кон. XIX в. (храм во имя В. В. в Варнаvine). Сохранились иконы В. В. вместе с прп. *Макарием Желтоводским Унженским* (покровитель соседнего с Поветлужьем Унженского края, по легенде посещал В. В. на Ветлуге): на иконе 2-й пол. XVIII в. (Краеведческий музей пос. Варнавино); на 2 иконах 2-й пол. XIX в. (храм во имя В. В. в Варнаvine) святые предстали Спасу Эммануилу, между ними церковь, и в молении Св. Троице. Существуют совр. иконы с изображением В. В. со свитком в руке: напр., поясной единоличный образ 1996 г. иконописца Е. Тисова; ростовой образ на правом поле иконы «Новомученики Нижегородские» (2001, Спасский собор в Н. Новгороде).

А. Н. Рябов

ВАРНА́ВА И ИЛАРИО́Н (V в.), преподобные (пам. кипр. 21 окт.), происходили из Каппадокии от благородных родителей, исправно служили в царском войске при визант. имп. Феодосии II Младшем и были удостоены мн. наград. Однако В. и И. решили отказаться от мирских почестей, удалиться в уединенное место и вести аскетическую жизнь. Они роздали свое богатство бедным и много лет подвизались в постах и бдениях. По завещанию преподобных, гроб с их телами был брошен в море. Через нек-рое время он пристал к сев. побережью Кипра в месте, называемом Стоматион. Преподобные явились во сне одному из жителей г. Солы, благочестивому христианину Леонтию, и велели ему забрать их мощи. Леонтий запряг пару волов, нашел указанное святыми место, погрузил гроб на повозку, но волы отказывались двигаться. Во сне В. и И. сказали Леонтию, что они желают, чтобы их гроб был перенесен 2 сыновьями Леонтия. По воле святых их мощи были положены в сел. Перистерона (ок. 30 км к западу от Никосии), где от них произошли многочисленные исцеления.

В честь преподобных в Перистероне была построена величественная пятиглавая трехнефная базилика, датируемая ок. 1100 г., воздвигнутая на месте раннехрист. базилики. В нартексе находятся гробницы святых. В Хронике Леонтия Махераса они названы среди 300 Аламанских мучеников, переселившихся из Палестины на Кипр из-за араб. нашествия (*Leont. Makhair. Chronicle. § 32*), однако из древнего жития преподобных явствует, что только после смерти их мощи оказались на Кипре. Служба им составлена Х. Пападопулосом и напечатана в 1938 г. в Никосии (*Κυπριακαὶ Σπουδαί. 1938. Т. 2. Σ. 81–104*).

Ист.: ВHG, N 1198; *Ταμαδάκης Ν. Β.* Ἡ κυπριακὴ ἀγιολογία καὶ ὑμνογραφία ἐν σχέσει πρὸς τὰς κυπριακὰς ἀκολουθίας // ΕΕΒΣ. Т. 46. 1983–1986. Σ. 197, 235.

Лит.: *Παπαγεωργίου Αθ.* Βαρνάβα καὶ Ἰλαρίωνος ἐκκλησία // ΜΚΕ. 1989. Т. 3. Σ. 151–152; *Βαρνάβας ἅγιος* // Ibid. Σ. 152–153; *Der Parthog G.* Byzantine and Medieval Cyprus. L., 1994. P. 201–202; *Μακάριος Γ', ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου.* Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997. Σ. 17; *Καπαῖς Δ.* Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλάμπαντες ἅγιοι. Λεμεσός, 1998. Σ. 73–76; *Βλάσιος (Σταυροβουνιάτης), μοναχός.* Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 44–45.

О. В. Л.

ВАРНАВА, СОФРОНИЙ († 412), **ХРИСТОФОР** (VII в.), преподобные (пам. греч. 18 авг.). В. и его племянник С. (в миру Василий и Сотирих) происходили из Афин. Они дали обет Пресв. Богородице принять монашество и, взяв из храма Вел. Панагии икону Божией Матери Афиниотиссы, написанную, по преданию, ап. Лукой, отправились в М. Азию. Они посетили Эфес, Смирну и после долгих странствий пришли в область Понт, где на горе Мела (в 40 км к югу от Трапезунда) основали мон-рь *Сумела* (ок. 386). По др. версии, В. и С. обрели чудотворную икону в пещере горы Мела. Сначала они воздвигли часовню во имя арх. Михаила, а затем храмы во имя Пресв. Богородицы и равноапостольных Константина и Елены. Оба подвижника преставились в один и тот же день. Через некое время мон-рь пришел в запустение и был возобновлен в 644 г. монахом Х., происходившим из трапезундского сел. Газари. Впосл. Сумела прославилась благодаря находившейся в ней чудотворной иконе Божией Матери. Однажды во время нападения варваров на ставший богатым мон-рь честная глава В. была брошена ими в р. Пиксит, но чудесным образом не утонула.

Житие преподобных написано в нач. XIII в. Акакием Савваитом и содержит интересные сведения о монашеской жизни на горе Афон и о ряде подвижников (напр., прп. Лазаре Галисийском, прп. Варваре мироточце). По мнению ряда исследователей, время жизни В. и С. следует отнести к IX–X вв. (ОНЕ. Т. 11. С. 291–292). В 1775 г. им была составлена служба иеродиак. Неофитом Кавсокаливитом и архим. Парфением (Метаксопулосом).

Ист.: ВHG, N 2055; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 6. С. 245; *Lampsidis O. Die von Akakios Sabbaites erdichtete Biographie der Gründer des Klosters Panagia Soumela* // *AnBoll*. 1986. Т. 104. P. 127–129.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 250; *Χρυσάνθος (Φιλίππιδης), μητρ. Τραπεζούντος. Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζούντος* // *ΑΠ*. 1933, 1973. Т. 4/5. С. 468–484; ОНЕ. Т. 3. С. 637–638; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 72.

Э. П. А.

ВАРНАВИНА ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКАЯ ПУСТЫНЬ, основана, вероятно, во 2-й пол. XV в. на месте подвигов и погребения прп. *Варнавы Ветлужского* († 1445?), на т. н. Красной



в ходе крестьянского бунта В. п. была сожжена, монахи были разогнаны. Настоятель просил духовные влас-

Церковь во имя свт. Николая Чудотворца в Варнавиной пуст. 1666 г. Фотография. 1908 г.

ти о приписке пустыни к *казанскому в честь Преображения монастырю*, что и произошло в 1614 г.; по-видимому, к 40-м гг. XVII в. В. п. снова стала самостоятельной. В XVI–XVII вв. в В. п. имелись деревянные Троицкий храм и Никольская ц., возведенная над местом погребения прп. Варнавы. В 1666 г. вместо сгоревшей Никольской ц. над Красной горой был построен новый шатровый храм с таким же посвящением, в к-ром находилась гробница прп. Варнавы. Рядом с ним стояли небольшая Троицкая ц., высокая шатровая колокольня и часовня (возможно, на месте кельи прп. Варнавы). У подножия Красной горы, на берегу Ветлуги, располагалась надкладезная часовня — над источником, изведенным, по преданию, по молитве прп. Варнавы. Вероятно, во 2-й пол. XVI в. близ В. п. возникла небольшая монастырская слобода с деревянной часовней во имя прп. Варнавы. К сер. XVI в. В. п. владела 7 починок на Ветлуге «с новопоселенными крестьяны, которые поселились по призыву того монастыря строителя старца Сергия с братиею, с пашнею, и лесом, и с рыбными ловлями в реке Ветлуге и за рекою Ветлугою во езерах со всякими угоды». Грамотой 1551 г. царь Иоанн IV подтвердил права В. п. на ее владения, находившиеся «по обе стороны Вет-

луги реки», на территории ок. 150 км — от устья р. Вол до устья р. Усты. В кон. 50-х гг.

луги реки», на территории ок. 150 км — от устья р. Вол до устья р. Усты. В кон. 50-х гг.

луги реки», на территории ок. 150 км — от устья р. Вол до устья р. Усты. В кон. 50-х гг.

луги реки», на территории ок. 150 км — от устья р. Вол до устья р. Усты. В кон. 50-х гг.

Часовня во имя прп. Варнавы Ветлужского над источником. Фотография. 1908 г.



XVII в. на левом берегу Ветлуги, в 5 верстах от В. п., братия возвела деревянную Покровскую ц. с приделом во имя свт. Алексия,



митр. Московского. В 1663 г. по грамоте царя Алексея Михайловича пустынь был отведен «под кладбище, и под дворовую селитьбу, и на прокормление» примыкавший «к той церкви» участок леса от верховой р. Нелидовки до р. Усты площадью в 16 113 дес. Известны также грамоты пустыни с новыми пожалованиями или подтверждением прежних владений и льгот царей *Феодора Иоанновича* (1595), *Василия Иоанновича Шуйского* (март и июль 1607), *Петра* и *Иоанна Алексеевичей* (1688). В 1617 г. В. п. принадлежали 15 дес. монастырской пашни, 3 деревни и 5 починок, в которых имелось 22 двора крестьянских и 2 двора бобыльских, 66 десятин крестьянской пашни. К 1764 г. у В. п. имелось 7 деревень, в к-рых проживало 352 чел.

Вероятно, с самого основания В. п. была общежительной (в грамоте 1551 г. сказано: «На реке Ветлуге на Великом погосте бывал изстари мон-рь общежитийный»). В 1617 г. в пустыни жили 5 чел., в 1702 г. — 17 чел. В 1698 г. указом Петра I В. п. приписали к *московскому* в честь *Богоявления Господня мон-рю*, но через неск. лет пустынь вновь стала самостоятельной. В 1723 г. был закрыт *Кажиров свт. Николая Чудотворца мон-рь* (ныне с. Кажирово Вохомского р-на Костромской обл.), его иноков перевели в В. п., в к-рой они жили до 1727 г., когда Кажирова обитель вновь открылась и братия вернулась в нее.

В 1764 г. В. п. была упразднена, ее храмы превращены в приходские, земли и крестьяне переданы Коллегии экономии. Примыкающая к монастырю небольшая слобода стала называться с. Варнавина Пустынь, в 1778 г. село было преобразовано в г. Варнавин, в 1797 г. ставший центром Варнавинского у. Костромской губ. С образованием города Никольский и Троицкий храмы бывш. обители стали соборами Варнавина, особым почитанием пользовался летний деревянный Никольский храм, в к-ром под спудом почивали мощи прп. Варнавы. В 1836 г. вместо деревянной Троицкой ц. возвели каменный (зимний) храм. Весной 1912 г. Ветлуга подмыла крутой берег Красной горы, в связи с чем 22 мая мощи прп. Варнавы извлекли из-под спуда, перенесли в Троицкий храм и положили под полом придела во имя прп. Варнавы. 10-

11 июня 1914 г. в присутствии множества паломников в Варнаvine состоялись торжества, возглавляемые архиеп. Костромским и Галичским *Тихоном (Василевским)*, в ходе к-рых мощи прп. Варнавы были переложены в установленную в Троицком соборе серебряную раку.

В нач. 1930 г. Троицкий храм был закрыт, в нем устроили клуб — «Нардом имени XIII-й годовщины Октября», в кон. 30-х гг. здание разобрали. В 1932 г. разобрали на дрова шатровый Никольский храм. В 1930 г. мощи прп. Варнавы перенесли в последний действующий храм Варнавина — деревянную кладбищенскую ц. во имя арх. Михаила, после ее закрытия ок. 1937 г. судьба мощей преподобного неизвестна. 11/24 июня 1999 г., в день памяти прп. Варнавы, на месте разрушенных храмов В. п. Нижегородский и Арамасский митр. *Николай (Кутенов)* совершил закладку деревянной ц. во имя прп. Варнавы Ветлужского, спустя год освятил новостроенный храм. В тот же день на месте древнего Никольского храма, воздвигнутого над местом погребения прп. Варнавы, был установлен деревянный памятный крест.

Ист.: *Херсонский И.* Рукописное житие прп. Варнавы Ветлужского // Костромская старина. Кострома, 1890. Вып. 1. С. 1–38; Мат-лы для истории Костромской епархии: Солигаличская и Унженская десятины. Кострома, 1900. Вып. 2. С. 115–117, 141–143; *Шумаков С.* Обзор грамот коллегии экономии. М., 1917. Вып. 4. С. 135–138; *Антонов А. В.* Из истории Троицкой Варнавиной пустыни // Рус. дипломатический. Вып. 6. М., 2000. С. 148–154. Лит.: Упраздненные мон-ри Костромской епархии. М., 1909. С. 11–12; Церкви Костромской епархии: По данным архива имп. Археол. комиссии. СПб., 1909. С. 72–73; Краткие стат. сведения о приходских церквях Костромской епархии: Справ. кн. Кострома, 1911. С. 379–380; *Рязановский Ф. А.* Новые мат-лы о мон-рях лесного Заволжья. Кострома, 1923. С. 1–8; *Балдин М. А.* Варнавинская старина: Очерки истории Поветлужья. Варнавин; Н. Новг., 1993. С. 8–31; *Зонтиков Н. А.* Прп. Варнава Ветлужский: К 555-летию со дня преставления, 1445–2000 гг. Кострома, 2000.

Н. А. Зонтиков

ВАРНАВИТЫ [барнабиты; лат. Barnabiti; офиц. название Congregatio Clericorum Regularium S. Pauli — регулярные каноники св. Павла], монашеский католич. орден. Основан в Милане в 1530 г. Антонио Марией Дзаккариа, Бартоломео Феррари и Джакомо Антонио Мориджа. Утвержден папой Римским *Климен-*

том VII в 1533 г. Свое название «В.» орден получил от ц. св. Варнавы в Милане, где находилась главная резиденция ордена, пока папа *Александр VII* не перевел ее в Рим. Буллами папы *Павла III* «Dudum felicitis recordationis» (1535) и «Pastoralis officii cura» (1543) орден был выведен из-под юрисдикции местного епископа и передан под непосредственное управление папы Римского. При папе *Иннокентии XI* (1676–1689) генеральные ассамблеи ордена проходили попеременно в Риме и Милане.

Устав ордена В. был написан в 1579 г. архиеп. Милана кард. *Карло Борромео* и остается неизменным до сих пор. Генеральный настоятель ордена избирается на 6 лет; его резиденция находится в Риме. Изначально В. ставили целями нравственное просвещение совр. им общества примером покаяния и проповедью Евангелия и помощь приходскому духовенству в борьбе с протестантами. С XVII в. В. расширили сферу деятельности, начав заниматься воспитанием и образованием детей в школах и интернатах, открытых орденом. Особенность В., пристальное изучение посланий ап. Павла, дало им еще одно название — павликиане. В 1557 г. В. основали мон-рь в Павии, в 1582 г. ими был основан мон-рь на Мальте. В 1610 г. франц. кор. *Генрих IV* пригласил их в Берн. В 1627 г. имп. Фердинанд II Габсбург подарил ордену дом при дворцовом храме св. Михаила в Брюсселе. При имп. Наполеоне I В. вынуждены были временно покинуть территорию франц. государства. В 1818 г. варнавит Алессандро Феррари с католич. миссией прибыл в Китай. С 1832 г. членами ордена велась миссионерская работа на о. Борнео, в Бирме и Вьетнаме. Деятельность В. отмечена также в Швеции и Норвегии. В. уделяют большое внимание занятиям теологией и светскими науками (физика, математика, археология). К В. принадлежал рус. католич. свящ. Григорий Шувалов (1804–1859).

В наст. время численность ордена — 381 чел., проживающий в 65 мон-рях во мн. странах: Чили, Аргентине, США, Бельгии, Франции, Конго и др. (An. Pont. 2003. P. 1332). Члены ордена В. носят простое священническое черное одеяние.

Лит.: *Premoli O. M.* Storia dei Barnabiti. R., 1913–1925. 3 vol.; *Chastel G. S.* Antoine-Marie



Zaccaria, barnabite. P., 1930; Boffto G. Scrittori barnabiti o della Congregazione dei clerici regolari di S. Paolo (1533–1933): Biografia, bibliografia, iconografia. Firenze, 1933–1937. 4 vol.; *Michelini V.* I Barnabiti: Chierici regolari di S. Paolo alle radici della cogregazione, 1533–1983. Mil., 1983.

М. Е. Никифорова

ВАРНАВЫ АПОСТОЛА МОН-НАСТЫРЬ [греч. Ἀποστόλου Βαρνάβα], расположен в 1 км от Энгоми (в наст. время на оккупированной территории о-ва Кипр); прежде находился в ведении Архиепископии Кипра. Основан ок. 488 г. архиеп. Анфемием на месте обретения им мощей ап. Варнавы в местности, названной Игиас (Υγιείας – Место



Мон-рь во имя ап. Варнавы

здравия, поскольку там часто совершались чудеса), находившейся в 5 стадиях от Саламина (примерно в 3 км к западу от города).

На средства визант. имп. Зинона и архиеп. Анфемия был построен большой храм и при нем основан мон-рь, ставший одним из главных центров паломничества на Кипре. Храм представлял собой большую трехнефную базилику с нартексом и атриумом с 4 портиками. Описание этой постройки содержится в Энкомии ап. Варнаве, написанном мон. *Александром Кипрским*. Рака с мощами апостола была перенесена из пещеры в новый храм и установлена справа от жертвенника в апсиде юж. нефа. Из 2 рядов мраморных колонн до наст. времени уцелела только одна. Большинство исследователей считает, что базилика была трехкупольной (впосл. одна глава была утрачена), однако существует мнение, что она имела двухскатную деревянную крышу. В VII в. из-за араб. набегов мон-рь пришел в запустение, церковь подверглась разрушению и затем была заменена новой базиликой со сводчатой крышей (время ее сооружения точно не известно). В 1674 г. архиеп. Иларионом Кигаласом на месте визант. базилики была воздвигнута новая цер-

ковь. Как показали археологические раскопки 1964 г., в ее состав были включены остатки сев. и часть зап. стен прежней постройки. В. Г. Григорович-Барский описывает этот храм «древняго здания, великий и лепотный», но обветшавший и с утраченными росписями, и сравнивает его с базиликой св. Лазаря в Ларнаке (*Григорович-Барский*. С. 327–328).

После реконструкции в 1740 г., при архиеп. Филофее, собор приобрел свой современный вид. В XVII–XVIII вв. были написаны иконы местного ряда иконостаса; в с. Милья выстроено подворье. В 1916 г. с восточной стороны к храму была сделана пристройка.

Примерно в 800 м к востоку от мон-ря находится часовня над криптой, представляющей собой высеченную в камне гробницу рим. периода, в к-рой находилась могила ап. Варнавы. В правом аркосолии крипты бьет источник, вода в нем считается целебной. Часовня неоднократно разрушалась и восстанавливалась, совр. здание построено в 1954 г.

В 1917 г. монастырскую жизнь в обители возобновили 3 родных брата – иноки Харитон, Стефан и Варнава. Левую конху алтаря они расписали фресками, изображающими историю обретения мощей ап. Варнавы. После 1965 г. в монастыре подвизалось 7 чел., игуменом стал Стефан. Во время тур. вторжения 1974 г. монахи были насильно выдворены из обители и церковь разграблена. В наст. время монастырь превращен в Археологический музей. Частицы мощей ап. Варнавы хранятся в монастырях Киккском и Махерас.

Лит.: *Григорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2; *Σωτηρίου Γ. Α.* Ὁ ναὸς καὶ ὁ τάφος τοῦ ἀποστόλου Βαρνάβα παρὰ τὴν Σαλαμίνα τῆς Κύπρου // *Κυπριακαὶ Σπουδαί.* 1937. Т. 1. Σ. 175–187; *Παπαγεωργίου Αθ.* Βαρνάβα Ἀποστόλου μοναστήρι // *ΜΚΕ.* 1989. Т. 3. Σ. 157–159; *Ιωαννίδης Κ.* 10 Κύπριοι ἅγιοι Γέροντες τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα. Λευκωσία, 1997. Σ. 219–244; *Hein E., Jakovljevič A., Kleidt B.* Cyprus: Byzantine Churches and Monasteries, Mosaics and Frescoes. Ratingen, 1998. P. 155–156; *Καππαῖς Δ.* Τα Μοναστήρια τῆς Κύπρου. Λεμεσός, 1998. Σ. 36–40.

О. В. Л.

ВАРНАВЫ АПОСТОЛА ПОСЛАНИЕ [греч. Βαρνάβα ἐπιστολή], произведение неизвестного автора (II в.), адресованное христ. общине.

Традиция текста. Полный греч. текст В. а. П. сохранился в 2 рукописях, обнаруженных во 2-й пол. XIX в.: в *Синайском кодексе* Библии, IV в. (S (или N) – послание следует за текстом НЗ и предшествует отрывку из *Пастыря Ермы*), и в кодексе *Niegos. Patg.* 54, 1056 г. (H). Еще в 9 греч. рукописях, имеющих общий архетип – *Vat. gr.* 859, XI/XIII в. (G – текст В. а. П., начинающийся со слов «τὸν λαὸν τὸν καινόν» (5. 7), непосредственно примыкает к Посланию к Филиппийцам сщмч. Поликарпа Смирнского, обрывающемуся на полуфразе). Лат. версия, сохранившаяся в петербургской рукописи X в. из Корби, Сев. Франция (L – первые 17 глав), вероятно, восходит к более древнему переводу III в. К нему близок греч. папирусный фрагмент *PSI VII 757, IV/V* в. (P – 9. 1–6, с пропусками). О сир. версии см. статью А. Баумштарка (*Oriens Chr.* 1912. Bd. 2. S. 235–240).

Ценность рукописи S признается вне всякого сомнения. Рукопись H родственна с S. Архетип семейства G, вероятно, родствен с лат. версией L. Последняя, в свою очередь, обнаруживает значительную близость к P, что дает основания предположить древность чтений, предложенных в L, и не позволяет отвергать их без критического анализа.

Древнейшее свидетельство о В. а. П. принадлежит *Клименту Александрийскому* (III в.) (*Clem. Alex. Strom.* II 6–20; V 8–10), к-рый приводит из него избранные места, посвященные аллегорическому пониманию Свящ. Писания (напр., *Clem. Alex. Strom.* II 18; V 10). Согласно *Евсевию Кесарийскому*, Климент был склонен признавать автором послания ап. Варнаву, упоминаемого в Деяниях святых апостолов и в Послании к Галатам (2. 1, 9, 13). Евсевий помещает В. а. П. то среди спорных, то среди неподлинных писаний (*Euseb. Hist. eccl.* VI 13. 6; 14. 1; ср.: III 25. 4). Характерно, что он называет неподлинным и Послание к Евреям, авторство к-рого *Тертуллиан* (нач. III в.) приписывал ап. Варнаве (*Tertull. De pudic.* 20).

Origen (III в.) упоминает о «кафолическом (соборном) послании Варнавы» (ή Βαρνάβα καθολική ἐπιστολή – *Orig. Contra Cels.* I 63; *Philocal.* 18. 9) и цитирует его наравне со Свящ. Писанием (*Orig. De princip.* IV 2. 4). Об употреблении В. а. П. в богослужебной практике свидетель-



ствует Синайский кодекс. Блж. Иероним считает, что Варнава «написал письмо назидания Церкви, к-рое причислено к апокрифам» (*Hieron. De vir. illustr.* 6). В перечне 60 канонических книг В. а. П. помещено среди апокрифических произведений, в Стихометрии Никифора — среди спорных. Т. о., в отношении признания каноничности Послание оказалось в той же ситуации, что и *Дудахе*.

Бесспорно то, что оно пользовалось определенным авторитетом в христ. среде на протяжении значительного времени, но, вероятно, не получило повсеместного распространения из-за очевидных противоречий с более поздней христ. догматикой и сильного влияния гностицизма.

Время и место написания. Для уточнения датировки В. а. П. чаще всего используются 2 места из этого произведения, в к-рых видят намеки на некоторые исторические события. Первое место (4. 3–5) является цитатой из Книги пророка Даниила (7. 7–8, 24): пророчество о «десяти царствах», после которых явится «малый рог» (царь) и низложит «трех больших», рассматривается как уже исполнившееся. Блж. Августин, вслед за толкованием блж. Иеронима на Книгу Даниила (PL. 25. Col. 504), замечает, что «некоторые толковали это в применении к известным четырем царствам: ассирийцев, персов, македонян и римлян» (*Aug. De civ. Dei.* XX 23). Ученые Нового времени видели в «царях» указание на рим. императоров. Согласно одной из гипотез, здесь имеется в виду имп. Веспасиан (69–79), пришедший к власти после кратковременных правлений Гальбы, Отона и Вителлия. Др. исследователи видят «малого царя» в имп. Домициане (81–96), 11-м после *Августа* правителе Римской империи. Третьи указывают на имп. Нерву (96–98) (не беря в счет Вителлия), к-рый воцарился после 3 царей из династии Флавиев. В наст. время признано, что эта цитата не дает надежной информации для датировки В. а. П.

В др. месте автор говорит об иудеях: «За то, что они постоянно воюют, храм их разрушен врагами, и теперь подданные их врагов восстановят его» (16. 3). Из контекста ясно, что имеется в виду конкретное историческое событие — разрушение

иерусалимского храма римлянами в 70 г. Стих «предаст Господь овец пасомых, хлев их и столб их на истребление» преподносится как цитата из Свящ. Писания, хотя такие слова в Писании не встречаются (ср.: Ис 5; Иер 15. 1–9; Мих 4). Его вольное изложение, вероятно, говорит о том, что фраза редактировалась под конкретное событие. Скорее всего, здесь подразумевается строительство римлянами храма Юпитера на развалинах иудейского храма в Иерусалиме, предпринятое по приказу имп. *Адриана* в 130 г. и вызвавшее иудейское восстание *Бар-Кохбы* (132–135). То, что храм иудеев, будучи разрушен, должен был превратиться в языческий храм, полностью развенчивало в глазах автора послания саму идею земного материального храма. Поскольку в В. а. П. говорится о начале «восстановления» храма, но не упоминается о восстании Бар-Кохбы, во время которого строительство было остановлено, послание может быть датировано временем между 130 и 132 гг.

Существенным для датировки является стих 11. 9, в к-ром можно увидеть цитату из сир. Апокалипсиса Варуха. Т. о., нижней границей датировки В. а. П. может быть признано 1-е — 2-е десятилетие II в.

Место возникновения В. а. П. определить значительно сложнее. Большинство исследователей считают, что оно создано в Египте (в Александрии), поскольку отсюда происходят древнейшие известия о нем (Климент Александрийский, Ориген, Синайский кодекс). Кроме того, исследователи обращают внимание на то, что метод интерпретации Свящ. Писания в В. а. П. близок к александрийской традиции (небуквальное понимание Пятикнижия, аллегоризация мельчайших деталей текста, подчеркивание Божественной природы Иисуса). Однако такой способ толкования не был характерен только для Египта и обнаруживается у мч. Иустина Философа и у Тертуллиана.

В Послании говорится, что «каждый сириец и араб и все священники идолов» являются обрезанными, и далее упоминается егип. обряд обрезания жрецов (9. 6). Александриец *Филон* уточняет, что обрезание ценится высоко у разных народов, в особенности у египтян (*Philo. De specialibus legibus.* I 2). Если Филон особо выделяет египтян, то автор

послания упоминает о них как бы в дополнение, что не подкрепляет версию о его егип. происхождении (К. Wengst). Кроме того, он пользовался извлечениями только из 4 библейских книг, что поразительно мало для того, кто жил в Александрии.

Сиро-палестинская локализация происхождения В. а. П. была предложена П. Приженом (*L'Épître de Barnabé*), к-рый сопоставлял его с сочинениями, происходящими из этого региона. Однако приведенные им сходства и параллели не убедили большинство исследователей (*Barnabasbrief / Hrsg. K. Wengst.* 1998).

Наконец, местом написания В. а. П. предложено считать запад М. Азии (К. Wengst). Мысль, высказанная малоазийскими оппонентами сщмч. Игнатия Богоносца (*Ign. Ep. ad Philad.* 8. 2), что не следует верить свидетельствам Евангелий, если они не подтверждаются ВЗ, соответствуют духу и букве В. а. П. Однако это еще не делает очевидным того, что местом создания В. а. П. была М. Азия, даже если учитывать небольшую разницу во времени между Посланием сщмч. Игнатия к Филадельфийцам и В. а. П. (вероятно, менее 20 лет). Появление Послания в М. Азии позволяет объяснить очевидную близость его к посланиям ап. Павла, с которыми обнаруживаются многочисленные параллели, в частности, в вопросах взаимоотношения веры и оправдания (13. 7; ср.: 2 Тим 4. 7–8), в тонкостях интерпретации взаимосвязи понятий «праведность» и «спасение» (*δικαιοσύνη, σωζειν, σωτηρία*); в понимании веры (*πίστις*) как сущностной характеристики христ. мировоззрения, включенной в ряд христ. добродетелей (*Barnabasbrief.* 1998). Однако между ними существуют и заметные расхождения. Напр., утверждение в Послании, что Израиль никогда не участвовал в завете (4. 6–8; 14. 1–4), противоречит Рим 9. 4; 11. 27. Тезису, что Христос не является сыном Давида (12. 10), противостоят Рим 1. 3 («Который родился от семени Давида по плоти»), 2 Тим 2. 8. Оценка обрезания как «печати праведности» в Рим 4. 11 противоречит высказыванию в В. а. П. (9. 6). Противоречит ап. Павлу и указание, содержащееся в В. а. П., на то, что ВЗ — творение диавола (9. 4). Однако было бы неверно отождествлять В. а. П. с тем «ложным учением»,





к-рое осуждается в посланиях ап. Павла. На появление Послания в М. Азии указывает также идея «искупительной жертвы» Христа, отсутствующая в александрийской богословской школе (Р. Ю. Виппер).

Авторство. В наст. время авторство ап. Варнавы окончательно отклонено, т. к. против этого свидетельствует содержание произведения. Автор Послания решительно отбрасывает иудейский закон и демонстрирует незнание иудейских обрядов (7. 4; 8. 1), в то время как левит Варнава и после обращения в христианство «был увлечен лицемерием» иудейства (Гал 2. 13). Некоторые высказывания автора скорее свидетельствуют в пользу того, что он был обращенным язычником: иудей, обращенный в христианство, не мог определить время до своего обращения как «служение идолам» (16. 7). Автор уничижительно отзывается об апостолах (5. 9), чего нельзя ожидать от ап. Варнавы, спутника ап. Павла. Автор преподносит себя как толкователя Свящ. Писания и учителя «совершенного знания» (1. 8; 4. 10), при этом содержание Послания традиционно. Роль автора заключается в компиляции уже имеющегося материала. В 1-й части он «хотел бы своим читателям передать нечто из того, что воспринял» (1. 5); традиционность 2-й части очевидна из параллелей с Дидахе (1–5).

В. Буссе высказал гипотезу, что автор послания принадлежал к числу христ. учителей (дидаскалов). Это предположение подтверждается лит. формой произведения, призывами к читателям понимать, смотреть, учить, слушать. Учителя поддерживали традицию, перерабатывая известные места из Свящ. Писания, но и создавали новые тексты. Для занятий подбирали небольшие фрагменты, к-рые через многократное повторение приобретали не только устойчивую формулировку, но и варианты прочтения. Часто и автор Послания один и тот же текст передает различными способами (4. 6–8; 5. 1; 14. 1–9).

Цель и жанр сочинения. Неоднократные обращения автора послания к читателям характерны для традиц. лит-ры того времени в форме послания (письма). Об этом свидетельствуют начало (1. 1), намек на некое предисловие (1. 2–8) и элементы обычной для письма кон-

цовки (21. 7–9). Однако скудость и стилизованность этих частей текста не дают оснований заключить, что речь идет о каком-то действительном письме, написанном конкретному адресату по конкретному поводу, тем более, что отсутствуют данные об отправителе, получателе и об исторической ситуации. К читателям автор обращается как к «сыновьям и дочерям» (1. 1) только потому, что этого требует жанр послания, отсутствие конкретных деталей в тексте позволяет предположить любой круг христ. читателей, слова о скорой встрече с читателями (1. 3) являются условным топосом, характерным для такого рода христ. лит-ры (ср.: 1 Фес 1. 5; Рим 1. 10–13; 15. 22–24). Основную цель своего сочинения автор видит в том, чтобы дать читателям, к-рые уже обладают верой (т. е. уже являются христианами), «совершенное знание» (*ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν*), заключающееся в истинном, на взгляд автора, понимании взаимоотношения христиан и Израиля.

В 1-й части встречаются многочисленные выпады против «тех» — так в В. а. П. названы Израиль и иудеи (2. 9; 3. 6; 4. 7; 5. 2. 11; 7. 5; 8. 2. 7; 9. 4; 10. 9. 12; 11. 1; 12. 2; 13. 1; 14. 1–4; 15. 8; 16. 1). При этом нигде ситуация не характеризуется как противостояние Церкви и синагоги. Согласно автору послания, Израиль сначала «возлюблен более других» (5, 8), но затем был покинут, т. к. «много званых, но мало избранных» (4. 14); «наследниками завета» (5. 17–19) стали новые люди (5. 7), духовные («пневматики»), т. к. образы (типы), данные Израилю, по словам автора, ясны нам (христианам), но темны для них (иудеям).

Проблеме взаимоотношения христианства и иудаизма автор уделяет основное внимание. Интерпретация Свящ. Писания — вот то, что, по мысли автора, отделяет христиан от иудеев. Он не признает за иудеями права ссылаться на Писание. Более того, иудейская трактовка Писания рассматривается им как пример вопиющего невежества, к-рому он противопоставляет свое толкование. Однако едва ли справедливо называть В. а. П., вслед за нек-рыми исследователями, «антииудейским полемическим трактатом по своей сути», поскольку разногласия с иудейством носят для автора Посла-

ния исключительно теоретический характер. Острые полемические направлены против единоверцев автора — христиан, к-рые в своем греховном заблуждении считают, что «завет иудеев есть и наш. Он только наш, потому что они потеряли навсегда то, что получил Моисей» (4. 6). Автор Послания полемизирует с теми, кто оправдывал евр. обрезание (9. 6) и называл Иисуса «сыном Давида» (12. 10).

Структура и стиль. В. а. П. состоит из введения (гл. 1), 1-й части — вероучительной, связанной с истолкованием иудейского закона и пророков в новом, «пневматологическом», смысле (гл. 2–16), переходного текста (гл. 17. 1–18. 1а), 2-й части — назидательной, аллегорической проповеди (гл. 18. 1b — 20. 2) и заключения (гл. 21). 17-я гл. заканчивает некое целостное повествование (*ταῦτα μὲν οὕτως*), с 18-й начинается новое. Сообщив в 1-й части «знание и учение», во 2-й автор по-другому излагает то же самое.

Весьма своеобразная, запутанная и прерывистая манера изложения, допускающая противоречивые друг другу места, вызвала попытки (раннее частые, ныне единичные) реконструировать некий первоначальный текст, к-рый в дальнейшем подвергся переработкам. Последняя реконструкция, предпринятая Е. Робиляром, основана на следующей схеме возникновения В. а. П.: создание исполненного надеждами на Второе Пришествие Христово иудео-христ. текста, автором к-рого мог быть сам ап. Варнава; переработка этого текста между 90 и 115 гг. под влиянием гностицизма и иудео-эллинизма; окончательное формирование текста Послания антииудейской направленности ок. 130 г. Однако языковое единство и прежде всего однотипность переходов между отдельными темами указывают на однородность и первоначальное единство текста.

Богословие. Богословский метод Послания можно охарактеризовать как сочетание гностицизма и аллегоризма (Ch. Bigg). По словам И. В. Попова, «автор относится с полным отрицанием к букве Ветхого Завета и признает его буквальное понимание делом сатаны. Эта точка зрения близко соприкасается с гностицизмом».

Интерпретация ВЗ, направленная на поиск в нем текстов, в к-рых через толкование «в духе» возможно





вычитать предсказания о воплощении Сына Божия, определяет и богословие В. а. П. Доминирующая роль интерпретации Свящ. Писания очевидна в более объемной 1-й части. Однако учение о 2 путях во 2-й части также строится на основе Свящ. Писания, при этом методы его толкования применяются самые различные: от типологически-исторического, обычного для иудейской традиции, до аллегорического, свойственного александрийской школе (А. О'Нган).

Выбранное слово из Свящ. Писания, рассмотренное как некий отпечаток Божественного, его «тип» (τύπος), дает ключ к объяснению остальных слов. Обычная вещь является знаком определенного события. Так, «дерево» означает распятие Иисуса Христа (8. 1; 11. 8; 12. 1), «вода» — Крещение (11. 1; 8. 7), «красная шерсть» указывает на искупительные страдания Иисуса Христа (7. 11; 8. 1). «Земля, где течет молоко и мед», — это не Палестина, а Иисус Христос: «земля» означает человека (поскольку человек создан из земли), а «молоко и мед» — христ. веру (6. 13–17). «Обрезание» — это не евр. обряд, а «обрезание сердца» посредством слушания проповедей и веры; о «новом обрезании» говорит и Тертуллиан (*Tertull. Adv. Iud.* 3. 8). Запреты, касающиеся различных видов пищи, означают запрет тех пороков, символами к-рых служат перечисленные животные (10. 20). Для автора принципиально важно переместить все заповеди и запреты из ритуальной практики на уровень этических аллегорий.

В целом методы толкования, применяемые автором Послания, сходны с теми, что известны из кумранских текстов, напр., дробление текста с последующей комбинацией частей для получения нового смысла, актуального для общины (см.: 11. 9–11).

Из слов Пс 89. 5 (один день Господа равен 1 тыс. лет; ср. также: 2 Петр 3. 8) и Быт 2. 2 (о творении мира за 6 дней) автор Послания выводит возраст мира — 6 тыс. лет (15. 4). Дальнейшие рассуждения о конце света в VII тыс. обнаруживают связь с иудейской эсхатологией, несмотря на негативное отношение автора к иудаизму. Подобное представление о возрасте мира имеет богатую традицию. Его использовал

Филон Александрийский (*Philo. De vita Mois.* I 207). В 1-й четв. III в. Юлий Африкан и сщмч. *Инполит Римский* положили идею о явлении Христа в середине 6-го «дня Господня», т. е. в 5500 г. от сотворения мира, в основание хронологии всемирной истории.

Противоречия в ВЗ являются, по мнению автора послания, доказательством необходимости его особого истолкования. Там, где смысл текста понимается дословно, он все же пытается отделить то, что подобает «им» (иудеям), от того, чему следуем «мы» (христиане). Особенно наглядно в этом смысле рассуждение о понимании поста (3. 1–5). Выпады против иудеев одновременно служат увещаниями христианам. Автор обращается к единоверцам, призывая их не таить в сердце зла на ближнего и не давать ложных клятв, т. к. им не подобает поступать так, как поступают «те», т. е. иудеи (2. 8–9).

Автор Послания воспринимает ВЗ как предсказание о Пришествии Христа. Все, о чем говорится в ВЗ, относится ко Христу, к отвергнутому Его Израилю и к верующим в Него (6. 6–10), к ожидаемому будущему (6. 18; 15. 5–8). В связи с этим часто (более 20 раз) употребляются слова «пророк, пророчество» (προφήτης, προφητεύω, προφητεία) и т. о. все Свящ. Писание рассматривается как пророчество. Не только те мужи являются пророками, о к-рых говорится специально как о пророках, но и мн. др. персонажи ВЗ, напр. Авраам, Иаков, Моисей и Давид, если они «действуют в Духе». Пребывание в Духе одаряет человека способностью к правильному, т. е., по В. а. П., аллегорическому пониманию Свящ. Писания. Такими людьми являются и читатели Послания, по мнению его автора (1. 2).

Пророк — необходимая в В. а. П. фигура для сообщения воли Божией (1. 7; 2. 4; 5. 6). В то же время автор Послания полностью отделяет израильский народ от их «отцов» (5. 7). Ибо то, что предрекли и чего желали пророки, не исполнилось в истории народа Израиля ни в какой мере. Автор Послания оспаривает то, что завет, к-рый был дан Моисею, получили и все иудеи; он знает только один завет — Завет христиан и не отделяет Новый от Ветхого. Полностью освобожденное от истории народа Израиля Свящ. Писание

превращается в «чистый текст». Его вневременный смысл не поняли иудеи, к-рые «пребывают во тьме, так как не услышали глас Господа» (8. 7) из-за того, что «злой ангел запутывал их» (9. 4). Христиане слышат и понимают «глас Господа» правильно, т. к. Бог духовно «обрезал их сердца и уши» (9. 1–3 и 10. 12), что подтверждается цитатами из ВЗ. Подобными цитатами обосновывается и ничтожность ритуальных и культовых учреждений иудеев (I. Kleivinghaus). Т. о., автор показывает, что тщетность и ничтожность иудейской религии обнаруживается не с момента явления Спасителя в мир, но существует изначально. Евреи всегда вели себя фальшиво по отношению к Свящ. Писанию, они не могли понимать его иначе, чем теперь понимают его христиане, в частности, в отношении жертвы и поста (2. 1–3, 6), обрезания (9. 4–6), субботы (15. 1–9), храма (16. 1–10).

Христология играет в В. а. П. особую роль. Автор, вероятно, единственный из апостольских отцов, кто отождествил Христа с искупительной жертвой ВЗ, а именно с козлом отпущения (7. 7; ср.: Лев 16. 5–10) и с жертвенным телцом (8. 2; ср.: Ис 53. 7). Он подчеркивает, что Христос является Сыном Божиим (7. 9), и, что характерно для гностицизма, отрицает человеческую природу Христа. Иисус для него «не сын человеческий, но Сын Божий, явленный прообразно во плоти» (τύλῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς — 12. 9b[10]), Который «в нас пророчествует и в нас живет» (ἐν ἡμῖν κατοικῶν — 16. 9).

Бог Отец «говорит Сыну: Сотворим по образу и подобию Нашему человека... Это [сказано] к Сыну» (6. 12; ср.: Быт 1. 26.). Множественное число местоимения «Нашему» при передаче этой цитаты из кн. Бытие здесь впервые трактуется как обращение Бога Отца к Сыну (*Var-nabasbrief*; ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 62. 3; *Tertull. De anima.* 23. 5). Воплощение Сына объясняется в В. а. П. через идею необходимости посредника между Богом и тварью, т. к. если бы Сын Божий не явился во плоти, то люди не могли быть спасены, ибо они не могут созерцать Божество, как не могут взирать на солнце, сотворенное Богом (5. 10). Понимание Христа как нового законодателя (6. 2) закрепляется в традиции и встречается далее, например у мч.



Иустина и Оригена (*Iust. Martyr. Dial.* 18. 3; *Orig. Contra Cels.* 3. 7).

Образ двух путей как метафора для противопоставления порочной и добродетельной жизни известен в античной и раннехрист. лит-ре (ср.: *Didache.* 1–6). Одинаковое начало текста в Дидахе (1. 1) и В. а. П. (18. 1): «Есть два пути, путь жизни и путь смерти, и между двумя путями огромное различие» — позволяет предположить общий источник, который, вероятно, восходит к иудейской лит-ре (ср.: Иер 21. 8; Пс 1. 1; Притч 2. 12–15; Сир 21; правила кумранской общины 1QS III 19–IV 16; 1QM passim). Схожие метафоры можно обнаружить в НЗ (ср.: Мф 7. 13–14; 1 Фес 5. 4; 2 Кор 6. 14; Рим 13. 12; Еф 5. 8–11) и у сщмч. Игнатия Богоносца (*Ign. Ep. ad Magnes.* 5. 1–2). Дьявол именуется «черным» (ὁ μέλας — 4. 10), «путь черного» (ἡ τοῦ μέλανος ὁδός) есть «путь вечной смерти и наказания» (20. 1). Очевидный дуализм учения о двух путях также может свидетельствовать о значительном влиянии гностицизма на автора Послания.

Ист.: Писания Мужей апостольских / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 21–53; То же. Рига, 1994. С. 63–91; *Heer J. M.* Die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel. Fr. a/M., 1908; *The Didache. The Epistle of Barnabas* / Newly transl. and annot. by J. A. Kleist. Westminster (Md.), 1948; *L'Épître de Barnabé* / Introd., trad. et not. par P. Prigent, texte grec établi et présenté par R. A. Kraft. P., 1971. (SC; 172); *Epistola di Barnaba* / Introd., testo crit., trad., commento a cura di F. Scorza Barcellona. Torino, 1975; *Barnabasbrief* // *Didache* (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet / Eingel., hrsg., übertr. u. erleit. K. Wengst. Darmstadt, 1998. S. 103–196; *Der Barnabasbrief* / Übers. und Komment. F. R. Prostmeier. Gött., 1999. (Komment. z. d. Apostolischen Vätern; 8).

Лит.: *Weizsäcker K. H.* Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sinaiticus. Tüb., 1863; *Funk F. X.* Die Zeit des Barnabasbriefes // *idem.* Kirchengesch. Abhandl. und Untersuchungen. Paderborn, 1899. Bd. 2. S. 77–108; *D'Herbigny M.* La date de l'Épître de Barnabé // *RSR.* 1910. Vol. 1. P. 417–443, 540–566; *Попов И. В.* Конспект лекций по патрологии. Серр. П., 1916, 2003"; *Windisch H.* Der Barnabasbrief // *Die Apostolischen Väter.* Tüb., 1920. Bd. 3. S. 299–413. (Handbuch zum NT; Erg.-Bd.); *Muilenburg J.* The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles. Marburg, 1929; *Meinhold P.* Geschichte und Exegese im Barnabasbrief // *ZKG.* 1940. Bd. 59. S. 255–303; *Bunnep P. Ю.* Возникновение христ. лит-ры. М.; Л., 1946. С. 148–169; *Епифанович С. Л.* Патрология. Загорск, 1951. Ч. 2. С. 126–148. Ркп.; *Andry C. F.* Barnabae Epist. ver. DCCCCL // *JBL.* 1951. Vol. 70. P. 233–238; *Barnard L. W.* The Date of the Epistle of Barnabas: A Doc. of Early Egyptian Christianity // *JEA.* 1958. Vol. 44.

P. 101–107; *idem.* The Problem of the Epistle of Barnabas // *The Church Quarterly Review.* 1958. Vol. 159. P. 211–230; *idem.* The Use of Testimonies in the Early Church and in the Epistle of Barnabas // *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background.* Oxf., 1966. P. 109–111; *idem.* The Dead Sea Scrolls, Barnabas, the Didache and the Later History of the «Two Ways» // *Ibid.* P. 87–106; *Schille G.* Zur urchristlichen Tauflehre: Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief // *ZNW.* 1958. Bd. 49. S. 31–52; *Kraft R. A.* Barnabas' Isaiah Text and the «Testimony Book» Hypothesis // *JBL.* 1960. Vol. 79. P. 336–350; *idem.* An Unnoticed Papyrus Fragment of Barnabas // *VChr.* 1967. Vol. 21. P. 150–163; *Prigent P.* Les Testimonia dans le Christianisme primitif: L'Épître de Barnabé I–XVI et ses sources. P., 1961; *Helm L.* Studien zur typologischen Schriftauslegung im 2. Jh.: Barnabas und Justin: Diss. Hdlb., 1970; *Robillard E.* L'Épître de Barnabé: Trois époques, trois théologies, trois rédacteurs // *RB.* 1971. N 78. P. 184–209; *Wengst K.* Tradition und Theologie des Barnabasbriefes. B., 1971. (AKiG; 42); *Jaubert A.* Écho du livre de la Sagesse en Barnabé 7, 9 // *Judéo-Christianisme: Recherches hist. et théol. offerts en hommage à J. Daniélou.* P., 1972. P. 193–198; *Bousset W.* Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen // *idem.* Religionsgesch. Studien: Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters. Leiden, 1979. S. 231–286. (NT. Suppl.; 50); *Киприан (Керн), архим.* Из лекций по патрологии: Послание Псевдо-Варнавы // *Вестн. РХД.* 1987. № 151. С. 43–63; *Koch D.-A.* Die Auslegung von Psalm 1 bei Justin und im Barnabasbrief // *Neue Wege der Psalmenforschung: Festschr. f. W. Beyerlin* / Hrsg. K. Seybold, E. Zenger. Freiburg, 1994. S. 223–242. (Herders Bibl. Studien; 1); *Paget J. C.* The Epistle of Barnabas: Outlook and Background. Tüb., 1994; *Prostmeier F. R.* Zur handschriftlichen Überlieferung des Polykarap- und des Barnabasbriefes: 2 nicht beachtete Deszendenten des Cod. Vat. gr. 859 // *VChr.* 1994. Vol. 48. P. 48–64.

С. В. Красиков

ВАРНАВЫ ЕВАНГЕЛИЕ, средневековый апокрифический текст. Упоминается в «Декрете о принимаемых и неприняемых книгах», приписываемом Римскому папе Геласию I. Однако это упоминание скорее всего не имеет отношения к сохранившемуся тексту. В. Е. появилось в Европе в нач. XVIII в. в итал. и испан. версиях. В 222 главах этого сочинения автор попытался описать историю человечества от сотворения Вселенной и до распятия Иисуса Христа. В основу истории Иисуса положены канонические Евангелия, хотя на первый план умеренно выставлены нек-рые положения мусульм. вероучения, напр., учение о цепи пророков, в к-рой Иисус является предтечей *Мухаммада*, признание догмата о непорочном зачатии и отрицание Божественной природы Христа, распятие

на кресте Иуды Искариота, вознесение Иисуса и др. В пересказе ветхозаветных сюжетов заметно влияние иудейской традиции. Анализ текста показывает, что В. Е. является поздней псевдомусульм. фальсификацией, составленной не ранее кон. XV в. В. Е. приобрело известность на Востоке после издания его араб. перевода мусульм. реформаторами в 1908 г., ряд совр. мусульм. авторов (М. А. Рахим, С. Ханиф, М. А. Юсеф и др.) считают его подлинным.

Изд.: *The Gospel of Barnabas* / Ed. and transl. from the Italian Ms. in the Imperial Library at Vienna by L. and L. M. Ragg. Oxf., 1907.

Лит.: *Slomp J.* Pseudo-Barnabas in the Context of Muslim-Christian Apologetics. Rawalpindi, 1974; *Cirillo L.* Évangile de Barnabé. P., 1977; *Салтанова В. В.* Арабская версия Евангелия от Варнавы в истории исламо-христианского диалога: АКД. СПб., 2001.

В. В. Салтанова

ВАРНАКОВА УСПЕНИЯ БОГОРОДИЦЫ [греч. Βαρνακόβα; Βαρνακόβης] **ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ**, принадлежит Фокидской митрополии *Элладской Православной Церкви*. Расположен в 25 км от г. Нафпактоса, на горе св. Арсения, на высоте 800 м. Один из монашеских центров, сыгравших значительную роль в духовной и культурной



Мон-рь Варнакова

истории Греции. По одной версии, название В. м. восходит к слав. топонимике данной местности, по др. — связано с чтимой иконой Божией Матери, к-рая происходит из болг. г. Варна.

В 1077 г. в Варнакове прп. Арсением Верниковитом был основан муж. мон-рь и построен соборный храм, расписанный фресками между 1084 и 1111 гг. В 1148 г. мон. Иоанном был сооружен большой храм, о чем свидетельствует ктиторская надпись над входом из нартекса в основной храм. В 1151 г. был пристроен и расписан нартекс. Визант. императоры Алексей I, Иоанн II и Мануил I Комнины делали в В. м. драгоценные вклады и земельные пожалования.

Позднее В. м. находился под особым покровительством деспотов Эпира. В 1229 г. эфирским деспотом Константином был пристроен экзонартекс. В мон-ре находятся погребения мн. членов династии Ангелов Комнинов.

Ок. 1520 г. игуменом мон-ря стал знаменитый старец прп. *Давид*, к-рый позднее подвизался на о-ве Эвбея. В 1530 г. мон-рь посетил К-польский Патриарх Иеремия I. С 1550 г. в В. м. действовала школа — единственное греч. учебное заведение в Дориде. Преподавателями этой школы были известные своей ученостью монахи Христофор (1595), Каллиник (1600–1648) и Никодим Кавасила (1648–1652). Мон-рь был разграблен в 1690 г. в ходе турецко-венцианской войны. Во время греч. восстания 1821 г. В. м. являлся одним из главных центров освободительного движения. В 1826 г. осажден и разрушен турками. Восстановлен в 1831 г. при поддержке И. Каподистрии за особые заслуги во время освободительного восстания. И. Каподистрия считается новым ктиторм этого мон-ря.

Соборный храм, построенный в 1831 г. на развалинах и воспроизводящий древнюю церковь, представляющий собой трехнефную базилику с куполом, нартексом и экзонартексом. Сохранились фрагменты мозаичного пола XI–XII вв. Из визант. росписей уцелело только изображение Богоматери с Младенцем и склонившимися архангелами над входом из нартекса в основной храм. Неподалеку, к северо-западу от В. м., находится аскитирий прп. Арсения — пещера, в к-рой первоначально подвизалась святой.

В б-ке В. м. хранятся рукописи, Патриаршие грамоты, тур. фирманы и др. документы.

Святые: мощи основателя монастыря прп. Арсения Верниковита, частицы мощей сщмч. Игнатия Богоносца, сщмч. Харалампия, ап. Андрея Первозванного, свт. Иоанна Постника, Патриарха К-польского, вмч. Пантелеимона, мч. Маманта и частица Честного Креста Господня. В мон-ре хранится чтимая древняя икона Богородицы Варнакова, по преданию происходящая из Варны. Икона большого размера, покрыта серебряным окладом, относится к типу Одигитрия.

В 1992 г. В. м. превращен в жен. мон-рь, в обитель переселилась об-



Аскитирий прп. Арсения Верниковита

щина из мон-ря святых Феодоров (Калавритская митрополия). В наст. время в обители 13 монахинь, игуменья — Феодосия (Андрикопулу). Престольные праздники: Успение Богородицы (15 авг.), а также день поминовения ктитора прп. Арсения (8 мая) и память перенесения мощей свт. Нектария Эгинского (3 сент.), в честь к-рого освящена часовня.

Лит.: Орλάνδος Α. Κ. Ἡ Μονὴ Βαρνάκοβας. Ἀθήνα, 1922; Ξαναλάτος Δ. Ἀνέκδοτα ἔγγραφα τῆς ἐν Δωρίδι Ἱερᾶς Μονῆς Βαρνακόβης // Ἑλληνικά. 1939. Ν 11. Σ. 13–66; Καλονάρος Π. Ἡ Ἱερὰ Μονὴ τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου, ἡ ἐπιλεγομένη Βαρνάκοβα. Ἀμφισσα, 1957; Ἡ Βαρνάκοβα, Ἱερὰ Μονὴ τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου. Ἀθήνα, 1975; Εἰρηναῖος (Κουτσογιάννης), ἀρχιμ. Ὁ σῖος Ἀρσένιος ὁ κτίτωρ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Βαρνακόβης: (Βίος — Ἱστορικά στοιχεία — Ἀκολουθία). Ναύπακτος, 1993; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 256–258; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997. Σ. 68; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999. Σ. 156–157; Δίπτυχα, 2003. Σ. 880.

О. В. Лосева

ВАРНЕНСКАЯ И ВЕЛИКОПРЕСЛАВСКАЯ ЕПАРХИЯ [болг. Варненска и Великопреславска епархия], Болгарской Православной Церкви (БПЦ); кафедра в г. Варна. Объединяет приходы и мон-ри на территории Варненской обл. и Тырговиштского окр. Разградской обл. Болгарии. Разделена на 5 наместничеств: Варненское, Добричское, Провадийское, Тырговиштское и Шуменское. Правящий архиерей — митр. Кирилл (Ковачёв). По данным на сер. 2003 г., в епархии действуют 308 храмов и 14 часовен, в к-рых служат 95 священнослужителей. Кафедральный собор в честь Успения Пресв. Богородицы в Варне, 2-й по величине храм-памятник в Болгарии, возведен в 1882–1886 гг. в память погибших за освобождение Болгарии рус. воинов и болг. ополченцев. Сев. престол посвящен св. блгв. кн. Александру Невскому в честь имп. Алек-

сандра II Освободителя, юж. — свт. Николаю Чудотворцу в честь вел. кн. Николая Николаевича, главнокомандующего Дунайской армией.

Монастыри. На территории епархии действуют мон-ри: во имя св. равноапостольных Константина и Елены муж. (3 насельника) близ Варны (основан до XVI в., в 1828–1829 разрушен, затем восстановлен), недавно открывшийся в честь Рождества Пресв. Богородицы в Варне жен. (1 насельница), во имя св. апостолов Петра и Павла жен. в Златаре (4 насельницы), во имя св. равноапостольных Мефодия и Кирилла в Преславе муж. (3 насельника).

Недействующий мон-рь-музей *Аладжа во имя Св. Троицы*. Планируется восстановление мон-ря во имя вмч. Пантелеимона, основанного в IX в. ок. Преслава на р. Камчия, в к-ром работали ученики Кирилла и Мефодия святые *Наум* и *Климент Охридские*.

История епархии. Образована по решению 1-го Церковно-Народного Собора 1871 г. путем объединения 2 ранее самостоятельных епархий, Варненской и Преславской.

Основание епископской кафедры в Варне восходит к апостольским временам. Известно о проповеди ап. *Андрея Первозванного* на побережье Вифинии, Понта, Фракии и Скифии и о поставлении им в греч. колонии Одесс (совр. Варна) своего ученика ап. от 70 *Амплия*. Упоминания об этой кафедре сохранились от III — нач. IV в., в кон. VI — нач. VII в. она имела статус автокефальной архиепископии. В VII в. Одесс был сожжен и опустошен аварами, на его месте возникло болг. поселение под названием Варна, в IX–X вв. была возрождена и церковная организация. В нач. XIII в., после завоеваний царя Калояна, эти земли вошли в состав Преславской епархии Тырновского Патриархата. После восстановления Византийской империи Варна вернулась в подчинение Константинопольской Патриархии.

Митрополиты Варны: Мефодий (1325), Маркел (1327), Мефодий (ок. 1347), Алексий (1373–1380), Гавриил (1469), Каллист (1484), Акакий (1572–1594), Мелетий (1604), Феоклит (1604–1605), Матфей (1606), Митрофан (1622), Порфирий (1624), Парфений (1624–1632), Мелетий (1635), Парфений



прп. Сергия Радонежского, 2 надвратные церкви — свт. Николая Чудотворца и святых Космы и Дамиана, колокольня с часами, ограда,

*Варницкий во имя Св. Троицы
Сергиев мон-рь. Литография.
Нач. XX в. (ГИМ)*

игуменская и братские кельи, помимо игумена и казначея в обители в то время жили 4 монаха. В кон. XVI в. в обители подвизался блж. Стефан Ростовский († после 1592), в нач. XVIII в. — блж. Стефан († после 1718), родственник Ростовского еп. Досифея (Глебова), предсказавший последнему архиерейское служение и казнь.

В 1725 г. указом Ростовского еп. Георгия (Дашкова) мон-рь был обращен в жен., в него перевели ок. 100 сестер упраздненного ростовского в честь Рождества Богородицы монастыря, 7 бывш. насельников В. м. перешли в ростовский Преображенский мон-рь. Из Рождественского мон-ря в В. м. были перевезены деревянные кельи монахинь. В 1731 г. настоятельница В. м. игум. Христофора обратилась к Ростовскому архиеп. Иоакиму с прошением о переводе сестер обратно в Рождественский мон-рь, поскольку в В. м. ощущался недостаток во всем, даже в питьевой воде и дровах. В 1731 г. В. м. вновь стал муж. К 1744 г. к мон-рю были приписаны 300 чел. крестьян. В 1764 г. В. м. был выведен за штат с управлением строителями. Состав братии (до 10 чел.) был непостоянен, настоятели часто менялись (с сер. XVIII по сер. XIX в. сменилось ок. 35 настоятелей). С 18 марта 1819 г. в В. м. пребывал на покое по собственному прошению Уфимский еп. Августин (Сахаров), родиной к-рого было с. Зверинец близ В. м. В монастыре еп. Августин составил «Полное собрание духовных законов»

(в 15 томах) и др. сочинения, архиерей погребен у юж. стены Троицкого собора. До сер. XVIII в. все постройки В. м. были деревянными. 16 окт. 1771 г. Ростовский еп. Афанасий (Волховский) освятил в обители первый каменный храм — одноглавый Троицкий собор с приделами во имя преподобных Сергия и Никона Радонежских (юж.) и святителей Александрийских Афанасия и Кирилла (сев.). С запада к собору над папертью была пристроена трехъярусная колокольня. В 1784–1785 гг. у сев. стены собора был возведен теплый каменный Никольский храм (прежняя деревянная Никольская ц. «по вынесении из нее святого антиминса» в 1784 была продана «на обжиг кирпича»). В 1800 г. напротив зап. входа в собор был выстроен двухэтажный настоятельский каменный корпус (перестроен в 1847), в 1828 г. — одноэтажное здание братских келий (перестроено в 1897). Пожар 26 сент. 1824 г. уничтожил крышу и часть иконостаса Никольской ц., все хозяйственные постройки. Вскоре по печению еп. Августина (Сахарова) и ростовского купца М. М. Плешанова по проекту ярославского архитектора П. Я. Пянькова было начато возведение каменного Введенского храма. 27 мая 1828 г. состоялась закладка храма, 7 окт. освящен главный престол, в следующем году освящены приделы: во имя ап. Иоанна Богослова (сев.) и во имя прор. Илии (юж.). Иконостас исполнил московский резчик М. М. Ермолаев, иконы написал ярославский мастер Н. Антонов, позже ростовский худож. Н. Д. Гладков расписал стены храма. В 1840 г. для Введенской ц. Плешанов заказал 11 серебряных риз на иконы, в 1845 г. пожертвовал иконы свт. Николая и прп. Феодора Студита. В 1854 г. неизвестным благотворителем в Троицкий собор мон-ря была передана написанная в ТСЛ икона прп. Сергия с частицей мощей преподобного, а также частицами мощей вмч. Ди-

происходит от соляных варниц, в XV–XVII вв. находившихся близ мон-ря на р. Ишне. По преданию, В. м. основан на месте дома преподобных Кирилла и Марии, родителей прп. Сергия Радонежского. В Житии прп. Сергия название имени его родителей отсутствует, в Пространной редакции жития сказано, что оно «бе в пределех Ростовскаго княжения, не зело близ града Ростова» (ПЛДР. XIV — сер. XV в. С. 288). В примечаниях А. А. Титова к «Летописцу о Ростовских архиереях» свт. Димитрия (Туптало) сказано, что В. м. был заложен 5 июля 1427 г. Ростовским еп. Ефремом на месте, где прежде стоял дом отца прп. Сергия, однако источник этого утверждения неизвестен. Е. Е. Голубинский считал предание об основании В. м. на родине прп. Сергия «совсем новым» и не могущим претендовать «на особую достоверность». Косвенным образом предание подтверждается существованием в обители по крайней мере с XVII в. престола во имя прп. Сергия; в собрании ГМЗ «Ростовский Кремль» сохранился Синодик В. м. кон. XIX в., в к-ром перечислены родственники прп. Сергия (Р–1135. Л. 2).

Впервые В. м. упоминается в тарханной грамоте мон-рю 1614 г. царя Михаила Феодоровича, в к-рой говорится о существовании обители при вел. кн. Василии III Иоанновиче (1505–1533) (ИРИ. Т. 3. С. 500). В 1609 г. мон-рь был razорен польск. и литов. отрядами и шайками разбойников; восстановлен по инициативе Ростовского митр. Ионы (Сысоевича), в дозорной кн. 1619 г. упомянут «Троецкого монастыря от варниц поп Овдоким», участвовавший в дозоре. В переписной книге 1678 г. мон-рь назван Троицким Сергиевым, в писцовой книге 1685 г. перечислены постройки В. м.: деревянные Троицкий храм, шатровая ц.



митрия Солунского, Иоанна и Никиты, свт. Новгородских, прп. Макария Калязинского.

*«Троице-Сергиев
Варницкий монастырь».
Рисунок Н. Осташева.
Кон. XIX в.*



В 1848–1852 г. В. м. был обнесен каменной оградой с 4 башнями, в 1867 г. над св. воротами в юж. стене иеродиак Меркурий написал на железном листе картину «Явление отроку Варфоломею ангела Божия» с надписью: «На сем месте явился ангел Господень во образе инока отроку Варфоломею, иже и бысть Сергий, чудотворец Радонежский».

25 сент. 1892 г., когда праздновалось 500-летие преставления прп. Сергия, праздничную литургию в В. м. совершил Угличский еп. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев) в сослужении духовенства 22 храмов и 5 мон-рей. В том же году при В. м. были устроены странноприимный дом и богадельня для престарелого духовенства Ярославской епархии, уч-ще. Обители принадлежало неск. часовен при Московской дороге и при железнодорожной станции «Ростов». На средства купцов В. А. Мальгина и И. А. Рулёва в 1897 г. в В. м. были произведены ремонтно-реставрационные работы. Благодаря пожертвованиям ростовских купцов к нач. XX в. капитал мон-ря, хранившийся в гос. банке, насчитывал более 60 тыс. руб. Мн. благотворители мон-ря (купцы М. М. и Д. М. Плешановы, В. А. Малыгин и др.) похоронены на монастырском кладбище, у алтаря Введенской ц.

В. м. посещали святители Филарет (Дроздов) (1836), Иннокентий (Борисов) (1841), св. прав. Иоанн Кронштадтский (1894). В 1907–1913 гг. обитель трижды посетил Ярославский архиеп. св. Тихон (буд. Патриарх Московский и всея России), содействовавший ремонту монастырских храмов. 12 янв. 1914 г., в день отъезда святителя в Виленскую епархию, насельники В. м. подарили архиеп. Тихону икону прп. Сергия Радонежского. С 1 окт. 1915 г. в связи с первой мировой войной в В. м. находились насельницы Ев-

фросиниева судальского монастыря (30 сент. 1918 эвакуировались в Полоцк), располагалось епархиальное ДУ.

1 марта 1919 г. В. м. был закрыт, из храмов была изъята серебряная утварь (более 5 пудов). Согласно отчетам местных властей, при *изъятии церковных ценностей* в апр. 1922 г. в В. м. «толпа верующих в количестве 300 чел. не допустила изъятие. Члены комиссии действовали насильно» (ЦА ФСБ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 497. Л. 45). Последний настоятель В. м. иером. Георгий с братией оставались жить в обители, но были приписаны к варницкому приходскому Никольскому храму, 20 марта 1923 г. иером. Георгий был возведен в сан игумена, затем архимандрита, 26 февр. 1924 г. 80-летний архим. Георгий был насильно выселен из мон-ря вместе с др. иноками. Троицкий собор с колокольней был взорван, разрушены келейный корпус у юж. стены, ограда, уничтожено монастырское кладбище. В 60–90-х гг. XX в. в перестроенной Введенской ц. находился гараж, инкубатор птицеводства. Часть икон и утвари, принадлежавших В. м., в наст. время хранится в ГМЗРК.

В 1989 г. РПЦ были переданы приходские храмы Воскресения Словущего (1814) и святых Паисия и Уара (1893) близ В. м., насельниками ТСЛ они были отремонтированы, в наст. время приписаны к В. м. В 1992 г., когда праздновалось 600-летие преставления прп. Сергия, на месте разрушенного Троицкого собора в В. м. была поставлена деревянная часовня, над древним св. колодезем устроена сень. 13 февр. 1995 г. В. м. был передан РПЦ, указом Свящ. Синода стал подворьем Троице-Сергиевой лавры, настоятелем был назначен игум. Борис (Храмцов). 30 апр. 2003 г. наместник Троице-Сергиевой лавры еп. Феогност (Гузилов) освятил в В. м. отреставрированную Введенскую ц. К июлю 2003 г. в

Варницкий во имя
Св. Троицы Сергиев мон-рь.
Вид с юж. стороны.
Фотография. 2002 г.

обители построены Троицкий собор с 4-ярусной колокольней, двухэтажное здание трапезной, 3 стены с башня-

ми. 29 июля 2003 г. состоялась закладка надвратного храма свт. Николая Чудотворца. К июлю 2003 г. в обители жили 12 насельников, настоятель — игум. Силуан (Глазкин; с 1998). При обители действуют православная гимназия, воскресная школа и б-ка.

Арх.: ОР РНБ. Ф. 775 (Фонд А. А. Титова). Ед. хр. 1256, 2886; РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 839. Л. 290–290 об.; Книга для записок о случившихся достопамятностях исторических, служить могущих к продолжению российской истории // ГМЗРК. Р-763; ГАЯО, Ростовский фил. Ф. 125. Оп. 1. Д. 2. Л. 132, 135; Ф. 197. Оп. 1. Д. 778. Л. 1, 21, 31–31 об. Ист.: Ростов: Материалы для истории города XVII и XVIII в. М., 1884. С. 4, 29–31; Летописец о Ростовских архиереях / С примеч. А. А. Титова. СПб., 1890. С. 14–15, 43–44; Царская грамота, жалованная Варницкому мон-рю // Ярославские ЕвВ. 1893. Ч. неофиц. С. 530; Житие прп. Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV — сер. XV в. М., 1981; Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 69.

Лит.: Титов А. А. Историческое описание Троице-Варницкого заштатного муж. мон-ря близ Ростова Великого Ярославской губ.: Родина прп. Сергия, Радонежского чудотворца. Серг. П., 1893; Ярославская иерархия в описании прот. Иоанна Троицкого // С предисл. и примеч. А. А. Титова. Ярославль, 1901. Вып. 1: Заштатные мон-ри Петровский, Белогостицкий и Варницкий; Голубинский Е. Е. Прп. Сергий Радонежский и основанная им Троице-Сергиева лавра. М., 1909; Мельник А. Г. Уничтоженные храмы Ростова Великого // Моск. журнал. 1991. № 11. С. 18–19; она же. Исследования памятников архитектуры Ростова Великого. Ростов, 1992. С. 56–57; Виденева А. Е. К истории Ростовского Троице-Варницкого мон-ря // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы междунар. конф. 1998. М., 2000. С. 196–208; Вахрина В. И. Троице-Сергиев Варницкий мон-рь. М., 2001.

Д. Б. Кочетов

ВАРОВИТЕЦ, болг. монастырь Св. Троицы — см. *Этропольский монастырь*.

ВАРОС-ГЮТ АРМЯНСКИЙ, св. — см. ст. *Татул, Варос и Товмас*.

ВАРОШ [венг. város — городской посад], сев.-зап. пригород Прилепа (Республика Македония), находящийся на месте средневек. города, где сосредоточено значительное число архитектурных памятников разных периодов. Расположен на склоне и у подножия холма Маркови-Кули (Башни короля Марко). На этом месте в эпоху поздней античности находилось эллинистическо-рим. поселение Керамея. Средневек. Прилеп состоял из цитадели (Маркова крепость) и посада (В.). В надписи 996 г., обнаруженной в мон-ре Архангелов в В., содержится





имя, возможно, одного из первых местных епископов — Андрея. Исторические источники XI — кон. XIV в. свидетельствуют о значении этого адм. и церковного центра. В период правления царя *Самуила* здесь была воздвигнута крепость (*Ioannes Scylitzes. Synopsis historianum. В.; N. Y., 1973. P. 349*), продолжавшая существовать и в эпоху визант. владычества. В XIII в. этот стратегический пункт играл важную роль в войнах между Эпирским деспотатом, Болгарией и Никейской империей. Новый подъем развития города приходится на годы правления серб. царя *Стефана IV Душана* (1345–1355); при кор. *Вукашине* (1365–1371) В. становится столицей его владений, а при кор. *Марко* (1371–1395) — епископской кафедрой.

Маркова крепость, расположенная на высоком холме вулканического происхождения, по своим размерам входит в число крупнейших крепостей Балканского региона. Ее древнейшая часть (XI — нач. XIII в.) состояла из 3 оборонительных поясов. Сооружение стен на юж. и зап. склонах датируется сер. XIII — кон. XIV в. Стены с башнями разной конструкции (сохр. 8 башен) окружали дворцовый комплекс и хозяйственные постройки.

Одним из древнейших памятников В. является **мон-рь Архангелов**, расположенный над посадом и соединенный с Марковой крепостью лестницами, высеченными в скале. В сев.-вост. части ц. арх. Михаила сохранилась стена от первоначальной постройки XI–XII вв. Фрагменты древнейшей фресковой росписи были обнаружены в вост. части хра-

*Король Марко.
Роспись ц. Архангелов в Вароше.
Кон. XIV в.*



ма. Сохранившиеся изображения епископов и архангелов, относящиеся к декорации древней апсиды, отличаются замечательным рисунком, искусной моделировкой форм и нежным колоритом. Под западной частью церкви, в фундаменте здания, была сооружена погребальная часовня. В последних десятилетиях XIII в. здание было перестроено в однефную двухкупольную церковь. Ктитор Иоанн, «великий хартуларий Запада», с моделью храма в руках изображен на зап. стене храма.

От росписи, выполненной в 80-х или 90-х гг. XIII в., сохранились фрески в зап. части храма: 6 сцен из Страстного цикла (юж. и зап. стены), 5 композиций с чудесами архангелов и «Видение свт. Петра Александрийского» (сев. стена). Живопись может быть атрибутирована диак. Иоанну, македон. мастеру 2-й пол. XIII в., руководившему росписью ц. св. Николая в с. Манастир (1271). У входа в церковь, на пилестрах зап. фасада, сохранились фрески 80-х гг. XIV в., изображающие коронацию Марко, последнего христ. правителя Македонии, и его покойного отца Вукашина, погибшего в битве на р. Марица (1371). Марко, над головой к-рого представлена Божественная десница с короной, изображен в белом траурном одеянии. Фрески вост. части храма относятся к поствизант. периоду.

В 1861 г. церковь была капитально отреставрирована: купола заменены сводами, к зап. части пристроены портик и колокольня, воздвигнуты монастырские корпуса. Во время работ по консервации в 80-х гг. XX в. купол над зап. частью храма был восстановлен. В наст. время — жен. монастырь, община состоит из 5 чел., игум. Георгина.

К югу от мон-ря Архангелов, в центре нынешнего поселения В., расположена **ц. вмч. Димитрия**. Первоначальное здание, сооруженное в посл. десятилетия XII в., представляло собой однефную постройку с полукруглой апсидой. В сер. XIII в. с сев. стороны к храму была пристроена открытая галерея, выполненная каменной и кирпичной кладкой в стиле эпирской архитектуры. Во 2-й пол. XIII в. галерея была преобразована в придел, и церковь превратилась в двухнефную постройку с поперечным сводом. В кон. XIII в. храм был перестроен



Церковь во имя вмч. Димитрия

в крестово-купольную церковь: с юж. стороны была добавлена прямоугольная пристройка, с зап. — нартекс. Кирпичная кладка расположена горизонтальными поясами и отличается гармоничностью и виртуозностью исполнения. На сев. стене юж. нефа находится портрет ктитора и инициатора реконструкции церкви визант. вельможи Димитрия Мисинополита и его небесного покровителя вмч. Димитрия. Ок. 1290 г. поверх фрагментов древнейшего слоя была выполнена новая роспись, от к-рой сохранились композиция в апсиде и изображения Богородицы с Младенцем и вмч. Димитрия на столбах, по сторонам от иконостаса. Их стилистическое сходство с фресками ц. арх. Михаила указывает на участие в росписи артели диак. Иоанна. Ок. 1380 г. была выполнена роспись купола; в верхних регистрах стен были помещены композиции «Вознесение» и «Успение», а в нижней зоне изображены фигуры святых. Монументальность, большие размеры фигур, искусный рисунок, насыщенный теплый колорит позволяют предположить, что среди мастеров мог быть митр. Иоанн из Зрзе. Деревянный иконостас церкви датируется кон. XV — нач. XVI в.

К юго-востоку от ц. вмч. Димитрия расположена **ц. свт. Николая**. От древнейшей постройки, воздвигнутой на этом месте в кон. XII в., сохранилась платформа, выполненная грубой каменной кладкой. На рубеже XII–XIII вв. апсида была расписана фресками в позднекомниновском стиле (образы Богородицы с ангелами и композиция «Служба святых отцов»), что проявляется в сложной игре линий и динамичной трактовке драпировок. В 1298 г. визант. вельможа Векос, сын Капзы, и его жена Мария воздвигли на





Церковь во имя свт. Николая

фундаменте прежнего храма однонефную церковь с цилиндрическим сводом, фасады здания были богато декорированы глухими аркадами и зигзагообразным орнаментом кирпичной кладки. Фресковая роспись была выполнена 2 группами живописцев. Ее особенностями являются монументальность композиций, иллюстрирующих циклы двенадцатых праздников и Страстей Господних, большое число действующих лиц в этих сценах, гармоничные пропорции, а также динамические движения крупных фигур.

О размахе храмостроительства в В. в XIV в. свидетельствуют грамоты, данные Стефаном Душаном мон-рю *Трескавец* около Прилепа (в них упом. несохранившиеся церкви святых Феодоров, св. Параскевы, св. Иоанна Крестителя, св. Варвары и св. Георгия в В.) и остатки неск. церковных сооружений, обнаруженных в результате археологических раскопок. Так, среди руин **ц. св. Иоанна**, расположенной в вост. части В., были найдены фрагменты высокохудожественных фресок. Virtuозный рисунок, утонченная моделировка форм и мягкие нюансы цветовой гаммы позволяют датировать эти фрески первыми десятилетиями XIV в. В развалинах **ц. св. Харалампия** сохранилась фреска с изображением неизвестного святого, по стилю относящаяся ко 2-й пол. XIV в. В сев. части В. находится небольшая, крестообразная в плане **ц. св. Афанасия**. Ее роспись, остатки к-рой сохранились на юж. стене, также выполнена во 2-й пол. XIV в.

В юго-вост. части В. расположена маленькая однонефная **ц. св. Петра** (кон. XIII в.). Первоначальная роспись, представленная циклами двенадцатых праздников и Страстей Господних, сохранилась фраг-

ментарно. Удлиненные пропорции фигур и светлый холодный колорит позволяют отнести живописный ансамбль к посл. десятилетиям XIV в. К северо-западу от этого храма находится однонефная **ц. Богородицы Пречистой**, в алтаре к-рой сохранилась композиция «Служба святых отцов». Пластичность фигур, упрощенность письма, жесткий рисунок этих фресок близки к росписи ц. во имя святых Константина и Елены в Охриде и датируются кон. XIV в.

Османское завоевание Зап. Македонии в кон. XIV в. положило конец истории средневек. города. Тур. поселение, возникшее к югу от В., стало ядром совр. Прилепа.

Лит.: *Месеснел Ф.* Црква Св. Николе у Марковој Вароши код Прилепа // ГСНД. 1938. Т. 19. С. 37–52; *Дероко А.* Маркови Кули — град Прилеп // Старинар. Нов. сер. Београд, 1955/1956. Т. 5/6. С. 85–101; *Бабућ Б.* Црква Св. Димитрија — црква, некропола и средњевек. насеље // Археол. преглед. Београд, 1965. Т. 7. С. 173–175; 1972. Т. 14. С. 125–127; *он же.* Нова сазнања о црквама средњевек. Прилепа // 36. С. Радојчића. Београд, 1969. С. 11–14; *он же.* Три грчка фреско натписа на зидовима црква средњевек. Прилепа из друге пол. XIII в. // ЗЛУ. 1969. Т. 5. С. 29–30; *он же.* Археол. ископувања во и околу црквата Св. Димитрија во с. Варош кај Прилеп // Macedonia Acta Archeologica. Прилеп, 1971. № 1. С. 213–241; *он же.* Црквата Св. Николе во с. Варош (Прилеп) // Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија. Скопје, 1981. Т. 4. С. 501–507; *Миљковиќ-Пекек П.* Цркворна архитектура // Прилеп и прилепско низ историјата. Прилеп, 1971. С. 92–96; *он же.* Живописот и прилепските зографи // Там же. С. 97–108; *Miljković-Pepek P.* Sur la chronologie de l'église de s. Nicolas à Varoš près Prilep // Stud. z. Byzant. Kunstgeschichte: Festschr. f. H. Hallensleben z. 65. Geburtstag. Amst., 1995. P. 73–84; *Koraћ В.* Две градитељске фазе на цркви Св. Николе у Прилепу // 36. посветен на Б. Бабућ. Прилеп, 1986. С. 123–126; *Костовска П.* Програма на живописот во црквата Св. Никола во Варош кај Прилеп и нејзината функција како гробна капела // 36. за средновеков. уметност. Скопје, 2001. Т. 3. С. 50–77; *Джурич В.* Визант. фрески: Средневеке. Србија, Далмација, слав. Македонија. М., 2000. С. 45–53, 58–61, 237–238, 256–260, 266–267, 339–343, 346–347.

Е. Димитрова

ВАРС [греч. Βάρσος] (пам. греч. 28 февр.), еп. Дамасский. Время и обстоятельства жизни неизвестны. Его память зафиксирована в ряде рукописных визант. календарей и включена в печатную *Минею* (Венеция, 1596). В *Синаксаре Константинопольской ц.* X в. он назван *Варисусом* (SynCP. Col. 495).

Лит.: *Janin R.* Barsas // DHGE. Т. 6. Col. 946; *ΘНЕ.* Т. 3. Σ. 652; *Сергий (Спасский).* Месецеслов. Т. 2. С. 58; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 73.

ВАРСАВА, ап. от 70 — см. статьи *Иуст, Иуда*.

ВАРСАВА [Варсавия, Баршабия, Бархадбашабба и др.; греч. Βαρσαββάζ] (IV в.), персид. мч. (пам. греч. 11 дек.). Пострадал при шахе *Шапуре II*. Был архимандритом мон-ря в г. Истахр, пров. Фарс. Во время войны Шапура с Византией в Персии начались гонения на христиан. Ок. 342 г. на В. и 10 его учеников донесли главному зороастрийскому жрецу Истахра, он приказал отвести их за город и казнить. По дороге к ним присоединился обратившийся в христианство зороастрийский жрец. Все они были обезглавлены, а их головы вывешены в храме иран. богини Анахиты. Греч. рукописи упоминают о 7 учениках В., пострадавших с ним, а некоторые сир. рукописи — об 11.

Акты мученичества В. сохранились на сир. языке (ВНО, N 146). Упомянут как в зап. (Римском Мαρтирологе), так и в визант. календарях (*Синаксарь ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. (Владимир (Филантропов).* Описание. С. 529)). В «Агиологионе» *Софрония (Евстратиадиса)*, видимо, ошибочно назван *Варсала (Βαρσαλάς)*.

Ист.: *Assemani S. E.* Acta martyrum orientalem et occidentalium. R., 1748. Vol. 1. P. 93–95; *ActaSS.* Т. 8. P. 838; *Peeters P.* Le martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 180.

Лит.: *Levenq G.* Barsabia // DHGE. Т. 6. Col. 942; *Labourt.* Christianisme dans l'empire perse. P. 29–30, 62, 72; *ΘНЕ.* Т. 3. Σ. 652; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 72.

ВАРСИМ [Варсимей; греч. Βάρσιμος; лат. Barsimaeus], мч. (пам. греч. 24 янв.), возможно, происходил из Персии. Усечен мечом вместе с 2 братьями. Время и обстоятельства их мученичества неизвестны. В. упомянут как в зап. (Римский Мαρтиролог), так и в визант. календарях (*Синаксарь ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. (Владимир (Филантропов).* Описание. С. 535)).

Ист.: *ActaSS.* Ian. Т. 3. P. 206. Лит.: *Δουκάκης.* ΜΣ. Σ. 541; *Janin R.* Barsimaeus // DHGE. Т. 5. Col. 954; *ΘНЕ.* Т. 3. Σ. 654; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 72.

ВАРСИМЕЙ [Барсамья; сир. ܩܘܪܝܢܐ; греч. Βαρσιμαίος; лат. Barsimaeus] († 105), сщмч., еп. Эдесский (пам. сир. 8 окт. и 30 янв., греч. 29/30 янв.). Мученичество В. принадлежит к числу наиболее ранних образцов оригинальной сир. агио-



графии и относится к Эдесскому циклу мученичеств, составленных до кон. IV в. (наряду с Мученичеством *Сарвила* (Шарбиля), Актами Гурия и Самоны (Гурии и Шамуны) и Актами Авива (Хабиба)).

Издание сир. текста мученичества осуществлено У. Кьюртоном по рукописи Lond. Brit. Libr. Add. 14645, X в. Оно повествует о событиях 416 г. селевкидской эры («эры греков»), 15-го года правления имп. Траяна, месяца элуля (т. е. 105 г. по Р. Х., сент.) и тесно связано с Актами Шарбиля. Верховный жрец Шарбиль был обращен в христианство В. и принял мученическую смерть за отказ принести жертвы языческим богам. После его казни наместнику провинции Лисанию (ܠܝܨܢܐ) донесли о деятельности В. и о его роли в обращении Шарбиля и многих из его приближенных. Епископ был схвачен и доставлен к наместнику. Вместе с В. прибыло множество христиан, среди которых были представители городской знати. Чтобы избежать волнений, наместник заключил епископа в тюрьму. Через нек-рое время В. предстал перед судом. Диалог между Лисанием и В. занимает значительное место в сир. версии Мученичества. Наместник велел высечь В. и предать его на мучения. Но в этот момент в Эдессу пришел эдикт о снятии обвинений с христиан и прекращении гонений. В. освободили, и он в окружении ликующей паствы возвратился в церковь. Через нек-рое время после оглашения эдикта Лисаний утратил должность наместника.

Поскольку в заключении Мученичества говорится о том, что В. жил во времена Фабиана, еп. Римского, ряд исследователей относит его кончину к 250 г. — времени гонений имп. Декия (*Janin R.* Barsamya // DHGE. Т. 6. Col. 944).

Помимо текста Мученичества сведения о В. содержатся в сир. Актах Шарбиля и проповеди *Иакова Саругского* о мученике Шарбиле. Имеются ранние переводы Мученичества на арм., греч. (в Минологии Василия II — PG. 117. Col. 285) и лат. языки. Память В. отмечена под 30 янв. в Римском Мартирологе (ок. 700 г.), под 29 или 30 янв. указывается в ряде визант. календарей (напр., в *Типиконе Великой ц.* X в. (*Mateos.* Турисон. Т. 1. P. 216) и в Синаксаре К-польской ц. X в. (*SynCP.* Col. 432, 434).

Ист.: ВНО, N 150–151, 1050–1051; ActaSS. Ian. Т. 3. P. 641; *Curetton W.* Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa. L.; Edinb., 1864. P. 63–72 [мученичество В.]; P. 41–63 [мученичество Шарбиля]; P. 41–62, 63–85 [англ. пер.]; *Moesinger G.* Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta. Oeniponte, 1878. Bd. 2. S. 52–63 [проповедь Иакова Саругского]; *idem.* Acta SS. Martyrum Edessenorum Sarbelii, Barsimaei, Guriae, Samonae et Abibi. Oeniponti, 1874. Fasc. 1 [лат. пер. и анализ текстов]; *Bedjan P.* Acta Martyrum et Sanctorum. P.; Lipsiae, 1890. Т. 1. P. 95–130. Лит.: *Duval R.* Les actes de Sarbel et les actes de Barsamya // *J. Asiatique.* Sér. 8. 1889. Т. 14. P. 40–58; *Nau F.* Hagiographie syriaque // ROC. 1910. Т. 5 (15). P. 66–72, 173–181; *Peeters P.* Orient et Byzance: Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. Brux., 1950; *Segal J. B.* Edessa: «The Blessed City». Oxf., 1970; *Паюкова А. В.* Легенды и сказания в памятниках сир. агиографии // ППС. 1990. Т. 30 (93). С. 6; *Harvey S. A.* The Edessan Martyrs and Ascetic Tradition // V Symposium Syriacum. 1988. R., 1990. P. 195–206. (ОСА; 236).

Н. С. Смелова

ВАРСИС [Барса, Варса, Варс; греч. Βαρσῆς, Βάρσης, Βάρσος] († 378), смчч., еп. Эдесский (пам. 25 авг., сир. 12 янв., греч. 15 окт., зап. 30 янв.). До 361 г. был епископом Харрана (Карр). Эдесская хроника связывает с его именем сооружение большого баптистерия в Эдессе (370). Во время арианских смут, обрушившихся на его епархию, В. ревностно отстаивал Православие. В сент. 373 г. он был сослан имп. *Валентом* на о-в Арад, у финик. побережья. Поскольку В. не утратил своего авторитета и пользовался большой популярностью, Валент сначала удалил его в Оксирих (Египет), а затем отослал в пограничную крепость Фенон (по др. сведениям, в Филы).

В. поддерживал связь со свт. *Василием Великим*. Сохранились 2 письма Василия Великого к В. (PG. 32. Col. 590, 599). Согласно Созомену, В. был лишь титулярным епископом, не имея собственной епархии (*Созомен.* Церк. ист. VI, 34). Умер в ссылке в 378 г.

Феодорит, еп. Кирский, называет В. святым вел. мужем, исполненным апостольской благодати, к-рый одним словом исцелял болезни (*Феодорит.* Церк. ист. IV 16) (на о-ве Арад христианами почиталось его ложе, т. к. больные ложились на него и получали исцеление).

В Мартирологе Раббана Слибы память В. упоминается под 12 янв., в Римском Мартирологе — под 30 янв., в греч. календарях — под 15 окт. и 25 авг.

Ист.: ActaSS. Ian. Т. 2. P. 1031; *Abbeoos J.-B., Lamy T.-J.* Gregorii Bar Hebraei Chronicon ecclesiasticum. Louvain, 1872. Т. 1. Col. 66; *S. Ephraemi Syri* hymni et sermones / Ed. T.-J. Lamy. Malines, 1886. Т. 2. Col. 75, 93; *Chronique de Michel le Syrien.* P., 1899. Т. 1. P. 203, 270, 277; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 357–258; ЖСв. Авг. С. 434–435; *Пузульская Н. В.* Сирийская средневеков. историография: исслед. и пер. СПб., 2000. С. 470 [Эдесская хроника].

Лит.: *Tillemont.* Mémoires. Т. 6. P. 572; Т. 9. P. 172, 260–261, 669; *Le Quien.* OC. Т. 2. Col. 956–957, 975; *Lantschoot A., van.* Barsès // DHGE. Т. 6. Col. 954; ОНЕ. Т. 3. Σ. 655; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 72–73.

М. В. Г.

ВАРСОН, МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ ВО ИМЯ СЯТІТЕЛЯ НИКОЛАЯ [греч. Ἅγιος Νικόλαος Βαρσών], действующий, принадлежит Мантинейской и Кинурийской митрополии *Элладской Православной Церкви*. Расположен в 12 км к востоку от г. Триполи (п-ов Пелопоннес). Основан в 1030 г. Упоминание о нем содержится в греч. рукописи 1089 г. (Athen. Nat. Bibl. Cod. 180). В XVI в. на месте визант. храма был воздвигнут новый четырехстолпный крестово-купольный собор, при его постройке использовались плиты и рельефы прежней церкви. В 1597 г. были сооружены кельи. В 1593 г. К-польский Патриарх Иеремия II присвоил обители статус ставропигиального мон-ря (подтвержден в 1805). В 1803 г. там был похоронен немч. Димитрий, безглавленный в Триполи. В XVI–XVII вв., а также в 1770, 1821 и 1826 гг. мон-рь многократно страдал от пожаров. Игум. мон-ря Симеон был членом греч. тайной орг-ции «Филики Этерия» (Дружеское об-во) и участвовал в восстании 1821 г. В 1944 г. мон-рь был закрыт (его игумен убит нем. фашистами); возобновлен в 1987 г.

В наст. время в мон-ре хранятся мощи новомучеников Димитрия и Павла Триполийских, частица честной главы св. Параскевы, частицы мошей мч. Кирика и «преподобных отцов, избивенных в лавре св. Саввы». В обители 11 монахов, игумен — архим. Хрисостом (Склифас). Престольные праздники — память свт. Николая Чудотворца, еп. Мирликийского (6 дек. и 9 мая), память немч. Димитрия (14 апр.).

Лит.: *Γριτσόπουλος Τ. Α.* Τὰ μοναστήρια τῆς Ἀρκαδίας // Πελοποννησιακὴ Πρωτοχρονιά. 1965. Т. 9. Σ. 177–178; *Λέκκος Ε. Π.* Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιῶς, 1997. Т. 2. Σ. 70; *Κόκορης Δ. Θ.* Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997. Σ. 214; *Κοκκίνης Σ.*



Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999. Σ. 89–90; Δίπτυχα, 2003. Σ. 676.

ВАРСОНОФИЙ (Иван Васильевич; ок. 1495, г. Серпухов — 11.04. 1576, Казань), свт. (пам. 11 апр., 4 окт.), еп. Тверской, Казанский чудотворец. Из семьи священника, помогал отцу за богослужением, готовился к принятию священного сана, учил прихожан грамоте. В мае 1512 г., во время набега крымских ордынцев под командованием царевичей Ахмата и Бурнаша, сыновей хана Менгли-Гирея, попал в плен, был увезен в Крым, продан в рабство, через 3 года выкуплен отцом. Живя в Крыму, овладел татар. языком. Согласно обету, созревшему еще в плену, поехал в московский *Андроников мон-рь* и принял там постриг с именем Варсонофий. В обители В. познакомился с свт. *Акакием*, еп. Тверским, предсказавшим, что тот будет его преемником на кафедре.

В 1544 г. митр. св. *Макарий* назначил В. игуменом Никольского *Песношского мон-ря*. В 1553 г. на пути в *Кириллов Белозерский в честь Успения Богородицы монастырь* Песношскую обитель посетил царь *Иоанн IV Васильевич*, обративший внимание на В. — опытного настоятеля, знатока татар. языка и обычаев. В 1555 г. В., возведенный в сан архимандрита, вместе со святыми архиеп. *Гурием* и архим. *Германом* был направлен в новоучрежденную *Казанскую епархию* для основания монастыря. 31 июля того же года (по др. данным, 27 июля) вместе с иноками Песношского мон-ря Тихоном, Феодоритом, Иовом, Андроником и Сильвестром, а также иноком Андроникова мон-ря Симеоном В. прибыл в Казань, ок. 1557 г. иноки основали *казанский в честь Преображения Господня монастырь*, вскоре В. освятил первый монастырский храм — каменную теплую ц. во имя свт. *Николая Чудотворца* (Ратного) с трапезной, немного позднее — собор в честь Преображения Господня. В 1565 г. братия мон-ря, в к-ром с самого начала была учреждена *архимандрития*, насчитывала ок. 100 чел., обитель имела обширные вотчины, 3 села и 7 деревень, получала ругу (чтобы «старцы не нужны были руками работати и землю орати... а да орют сердца, сеют словеса Божия»). В. занимался миссионерством среди татар, чему способствовало знание

им татар. языка. Святой тайно от всех носил вериги, благодаря его способности исцелять душевные и телесные недуги имя его стало известно далеко за пределами Казани; немало больных, приходивших к нему за врачеванием, принимали христианство. До 1918 г. в Преображенском мон-ре хранился написанный В. устав мон-ря (не сохр.). 4 дек. 1563 г. В. совершил чин отпевания свт. Гурия, архиеп. Казанского.

В 1567 г. в Москве митр. св. *Филипп (Колычев)* хиротонисал В. во епископа Тверского и Кашинского. Несмотря на епископский сан, В. оставался смиренным подвижни-



Святители Гурий и Варсонофий, Казанские чудотворцы. Икона. XVIII в. (ГИМ)

ком, каким был в Песношской обители и в Казани. Дни он проводил в трудах, ночи — в молитве, отдыхая шил клобуки, к-рые дарил инокам и епископам, непрестанной молитвой врачевал телесные и душевные болезни обращающихся к нему. В 1570 г. В. удалился на покой и вернулся в казанский Преображенский мон-рь, где и скончался. Святитель был погребен Казанским архиеп. *Тихоном* у алтаря Преображенского собора, рядом со свт. Гурием.

4 окт. 1595 г. при подготовке к строительству нового храма мощи обоих святителей были обреты нетленными. По указу Патриарха св. *Иова* В. и Гурий были канонизированы. Мощи В. находились в Преображенском соборе, в юж. приделе во имя святителей В. и Гурия. В сент. 1918 г., после закрытия монастыря, св. мощи перенесли в собор Богородицкого жен. монастыря, закрытого в 1929 г. Современное местонахождение мощей В. неиз-

вестно. В фондах Национального музея Республики Татарстан хранятся позолоченные серебряные детали раки.

По повелению царя *Феодора Ивановича* и Патриарха *Иова* житие святителей Гурия и В. составил Казанский митр. сщмч. *Ермоген* (впосл. Патриарх Московский и всея Руси), к-рый хорошо знал В., будучи еще священником Никольского Гостинодворского храма в Казани. Рукописный подлинник жития — автограф свт. Ермогена — до 1918 г. хранился в Преображенском мон-ре. Встречающееся в лит-ре XIX в. утверждение, что В., вернувшись в Казань из Твери, принял великую схиму, в тексте свт. Ермогена отсутствует. Служба святителям Гурию и В. была составлена Ростовским митр. св. *Димитрием (Туптало)*.

Ист.: ПСРЛ. Т. 4. С. 309; Т. 19. М., 2000. Стб. 482; Т. 31. М., 1968. С. 141, 146; *Платон (Любарский)*, архиеп. Казанский сб. ст. Каз., 1868. С. 7–32; *Гермоген, Патр. Московский и всея России*. Творения. М., 1912; *Барсуков*. Источники агнографии. С. 141–143; Церковные древности Казани // Изв. по Казанской епархии. Каз., 1877. С. 408–409; *Невоструев К. [И.]* Список с писцовых книг по г. Казани с уездом за 1566–1568 гг. Каз., 1877. С. 31; Искусство строгановских мастеров: Реставрация. Исслед. Пробл.: Кат. выст. М., 1991. С. 162. № 108; *Силкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. С. 278, № 88; С. 282, № 87; С. 296, № 95; С. 326, № 129.

Лит.: *Елисеев Г. З.* Жизнеописание Свт. Гурия, Германа и Варсонофия Казанских и Свяязских чудотворцев. Каз., 1847; *Пригожий (Постников)*, архиеп. Житие Свт. и Чудотворцев Гурия архиеп. Казанского и Варсонофия архиеп. Тверского. СПб., 1853; *Строев*. Списки иерархов. С. 216, 442; *Руднев В.* Свт. Варсонофий как настоятель Николаевского Песношского мон-ря. М., 1889; *[Димитрий (Самбикин)*, архиеп. Тверской патерик. Каз., 1907. С. 81–84; *Никанор (Калменский)*, архиеп. Житие Свт. Варсонофия // Казанский сб. ст. Каз., 1910; *Макарий*. История РЦ. Кн. 6. С. 56, 88, 139, 587. Примеч. 93, 617. Примеч. 174; *Лебедев Е. М.* Спасский мон-рь в Казани. Каз., 1895; *Баталов А. Л.* Моск. каменное зодчество кон. XVI в. М., 1996. С. 44–45.

Е. В. Липаков

Иконография. В. служил в Казани сначала как архимандрит, его изображение в фелони и монашеском куколе встречается в миниатюрах лицевых Житий Гурия и В. Обычно он изображается как святитель в соответствии с описаниями в иконописных подлинниках: «в шапке, риза святительская, омофор и Евангелие», «в фелони и омофоре». Иконография близка к изображению архиеп. Казанского Гурия: «надсед, брада аки Гуриева» с отличием в форме бороды — «на конец раздвоилась» (эта особенность в изображениях иногда не прослеживается). В. — «глубокий старец русского типа, сед с темнотой, борода

узкая и длинноватая, волосы просты... можно писать его и в схиме» (*Филмонов. Иконописный подлинник. С. 166; Большаков. Подлинник иконописный. С. 36; Руководство к писанию икон св. угодников Божиих в порядке дней года: Опыт пособия для иконописцев / Сост. В. Д. Фартусов. М., 1910, 2002^р. С. 36*).

В Преображенском соборе Спасо-Преображенского мон-ря (не сохр.), основанного архим. В. в Казанском Кремле, находилась древняя (?) запрестольная двусторонняя икона «Богоматерь Тихвинская — Святители Гурий и Варсонофий» в басменном окладе, с чеканными венцами и дробницами, украшенная привесами с драгоценными камнями и жемчугом. Из сохранившегося до наст. времени описания иконы следует, что «изображения святителей очень характерны и отличаются строгостию старинного иконописного стиля. Святители облачены в древние длинные фелони с белыми узкими омофорами, в низких шапках с белой горностаевой опушкой. Ростом свят. Гурий выше свят. Варсонофия... У свят. Варсонофия лицо худое, изможденное, щеки глубоко впали, борода длинная, но редкая и оканчивается около половины груди — она несколько менее бороды свят. Гурия. Брови у свят. Варсонофия шире, усы тоньше и позволяют видеть крупные губы, седина в бороде меньше, глаза смотрят строже» (*Заринский П., прот. Церковные древности г. Казани. 1. Казанский Спасо-Преображенский мон-рь // Изв. по Казанской епархии. 1877. № 14. С. 403*).

Наиболее раннее известное изображение В. — на правом поле шитой пелены «Богоматерь Казанская» (нач. XVII в., ГРМ), иконография средника к-рой восходит к иконе, явленной в 1579 г. в Казани; В. в фелони, омофоре, низкой митре, правая рука поднята в двуперстном благословении, в левой Евангелие, над фигурой надпись: «Стый Варсонофий Чудотворец»; на левом поле — архиеп. Гурий. На иконах Богоматери Казанской фигуры святителей В. и Гурия часто помещаются на полях: на правом поле вологодской иконы из Спасо-Прилуцкого мон-ря (1-я четв. XVII в., ВГИАХМЗ; 2-й четв. XVII в. датирована в: *Рыбаков А. Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. Кат. 122, 123*) изображен В. с удлиненной клинообразной бородой, с поднятой в благословении рукой, с Евангелием; на иконах XVI(?)–XIX вв., XVII в. (прописи) (обе в СПГИАХМЗ) и XIX в. (ГМИИРТ); иногда Гурий и В. изображены коленопреклоненными на нижнем поле иконы XVII(?)–XIX вв. (СПГИАХМЗ). Святители Гурий и В. изображались также на створах киотов Казанской иконы Богоматери (напр.,

упом. под 1627 г. киот из Нижегородских земель — *Павлович Г. А. Казанская икона Богородицы и Казанский собор на Красной площади // Культура средневеков. Москвы XIV–XVII вв. М., 1995. С. 227–228*). Согласно самой ранней сохранившейся описи 1771 г. московского Казанского собора, над сев. дверями стоял «штилистовый» (ок. 31,2×26,7 см) образ Казанской Богоматери в жемчужной ризе и подобном же киоте со створами.

Особое распространение получили парные изображения святителей Гурия и В. Согласно той же описи, в приделе московского Казанского собора во имя казанских чудотворцев Гурия и В. (освящен в 1647) находились большие иконы



Казанская икона Божией Матери со святителями Варсонофием и Гурием на полях из Спасо-Прилуцкого мон-ря в Вологде. 1-я четв. XVII в. (ВГИАХМЗ)

святых (со Спасителем сверху, в окладе (133,4×93,4 см); «ветхая» в ризнице (106,7×80 см)). В молении благословляющему Христу святители Гурий и В. представлены на иконе-пянице XVII в. (прописи XIX в., ЦМиАР). Часто святые Гурий и В. обращены в молении образу Богоматери Казанской: иконы XVII–XIX вв. (ГИМ — со святыми на полях; ЯХМ; ПЗИХМЗ); на шитой пелене, вложенной Д. А. и Г. Д. Строгановыми в нижегородский Спасо-Преображенский собор (кон. 50-х — 60-е гг. XVII в., НГИАМЗ), Гурий и В. в молении обращены к Богоматери с Евангелием в руке, по краям пелены тропарь святителям. На пелене из Казанского девичьего мон-ря, шитой в традициях строгановских мастеров (1-я пол. — сер. XVII в., ГОМРТ), святители Гурий и В., в рост в трехчетвертных поворотах, в фелонях, омофорах, митрах, с Евангелиями на платах (у Германа в левой руке, у В. в правой), предстоят в молении Богоматери «Знамение», по краям пелены вышит тропарь святителям. Иногда святители в молении перед Деисусом, помещенным на верхнем поле (напр., ико-

на 2-й пол. XVII в., ГИМ). На шитой жемчугом палице, вложенной, как следует из надписи, боярином Иваном Морозовым в Благовещенский собор Казанского Кремля (1654, ГОМРТ), небольшие ростовые фигуры благословляющих Гурия и В. (В. ниже Гурия) с Евангелиями в руках расположены фронтально по сторонам Благовещения,верху Господь Саваоф, вокруг вышит тропарь Благовещению Богородицы (дониконовский вариант). На двусторонней выносной иконе нач. XVIII в. «Богоматерь Шуйская — святители Гурий и Варсонофий» предстоят святые в молении Спасителю, внизу между их фигурами — горки (ГМЗРК). В деисусной композиции Гурий и В. (в повороте влево) — на иконе XVII–XVIII вв. (ЯХМ), на складне (с Богоматерью Одигитрией в центре) — по бокам на створах (XVII в., ГИМ). Вместе они изображены также на небольших образках, украшенных серебряной басмой (XVII в., ГИМ).

В., вместе со святителями Гурием и Германом, изображается на фоне Казанского кремля. Известно неск. таких икон-пяниц нач. — 1-й четв. XVIII в. (ГОМРТ, ПХХГ): святители (слева направо Гурий, В., Герман) с Евангелиями (В. держит Евангелие обеими руками), в фелонях, омофорах и митрах с белыми опушками обращены влево, в молении образу Благовещения Богородицы; ниже Благовещения на всех иконах предполагаются обрамленные живописным барочным картушем ковчежцы для святых мощей; кремль изображен с пятиглавым Благовещенским собором, с папертью и колокольней за стенами с башнями. На одной из икон (ГОМРТ) более детальное изображение Казанского кремля: Благовещенский собор соединен переходом с архиепископским двором, на 2-м плане стены и башни, ограждающие место государева двора и Спасо-Преображенского мон-ря; в правой части иконы за стенами Кремля фигуры святителей, стоящих на облаках. Иногда на иконах с изображением Казанского кремля святители Гурий, В. и Герман предстоят в молении образу Казанской Божией Матери (кон. XVII — нач. XVIII в., ГРМ). Их изображение в молении ко Христу (Деисус с предстоящими) имеется на правой створке трехстворчатого складня (1-я четв. XIX в., НТМЗГД).

Среди вселенских учителей и святителей Гурий и В. изображены фронтально на саккосе митр. Ростовского Ионы (Сысоевича), вклад Д. А. и Г. Д. Строгановых в ростовский Успенский собор (1665, ЯИАМЗ) и на саккосе из Благовещенского собора Сольвычегодска (ок. 1665, СИХМ). С московскими святителями Герман, Гурий и В. представлены на раме-от Тихвинской иконы Божией

Матери нач. XVIII в. из Троицкой ц. Свяжска (ГМИИРТ): В. ниже Гурия, с более узкой и длинной темной бородой. На старообрядческих иконах XIX–XX вв. В. изображен среди избранных святых со свт. Гурием, оба с удлиненными узкими бородами с сединой, в низких полукруглых митрах (ГМИИРТ; частное собрание, Казань).

Однофигурные изображения В. известны на иконах XIX – нач. XX в. В святительских, орнаментированных золотом одеждах, высокой митре, именованно благословляющий, с Евангелием в руке, В. стоит фронтально на орлеце, в проеме царских врат, по сторонам массивные колонны (2-я пол. XIX в., ЦМиАР; этой иконой, по надписи на обороте являвшейся «копией с оригинального Образа св. Святителя и Чудотворца Варсонофия», архиеп. Тверской Григорий благословил кимрского купца И. П. Малюгина). В нач. XX в. существовали иконы с поясным изображением именованно благословляющего В. с массивным Евангелием в руке, на золотом канфаренном фоне, с орнаментом на полях, имитирующим цветные эмали. Лик В. исполнен в академической манере с влиянием неорус. стиля (ЦМиАР).

В медном литье изображения святителей Гурия и В. в молении помещены на левой створке складней (на правой – Иоанн Предтеча и свт. Николай) со «Спасом Смоленским» или Богородицею



Святители Варсонофий и Гурий, Казанские чудотворцы (слева). Складень «Спас Смоленский» с избранными святыми. XVIII в. (ЦМиАР)

Одигитрией (оба XVIII в., ЦМиАР), Казанской или Страстной Богородицею в центре (XVIII, XIX вв., ЦМиАР); на отдельных иконках в молении Богородице «Знамение» (XVIII в., ЦАК МДА). Сохранилась крышка серебряной позолоченной раки, изготовленная в Казани в 1834 г., с рельефным изображением святого в фелони, омофоре и митре (ГОМРТ; фотография (ок. 1941) самой раки, находившейся в Спасо-Преображенском монастыре, также хранится в ГОМРТ).

Лит.: Николаева Т. В. Древнерус. живопись Загорского музея. М., 1977. Кат. 222, 287,

314; Искусство строгановских мастеров: Реставрация. Исслед. Пробл.: Кат. выст. М., 1991. Кат. № 98, 99, 108; Пречистому образу Твоему поклоняемся...: Образ Богородицы в произв. из собр. ГРМ. СПб., 1994. Кат. № 166. Ил. на с. 266; Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII – нач. XX в. Екатеринбург. 1998. Кат. № 60; *Завьялова М. К., Каргалова Т. А.* Краткий обзор памятников древнерус. лицевого шитья XVI–XVII вв. в собр. ГОМРТ // Древнерус. художественное шитье. Мат-лы и исслед. М., 1995. С. 79. Ил. 9; Опись церковной утвари и ризницы москв. Казанского собора 1771 г. / Публ., вступ. ст. С. А. Смирнова // Культура средневеков. Москвы, XVII в. М., 1999. С. 390, 398–399, 407; *Гутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, складни: Медное художественное литье XI – нач. XX в. из собрания ЦМиАР. М., 2000. Кат. 208, 210.

Н. Н. Чугреева

ВАРСОНОФИЙ (Плиханков Павел Иванович; 5.07.1845, с. Сакмара Оренбургского у. и губ. – 1.04.1913, г. Коломна Московской губ.), прп. (пам. 1 апр., 11 окт. – в Соборе Оптинских старцев). Отец В. был из казаков, занимался торговлей. Мать В. скончалась при родах, отец женился вторично, благочестивая мачеха привила В. с раннего детства любовь к церковной службе, шестилетнему мальчику чудесным образом было предсказано буд. духовное служение. После окончания школы в 1854 г. П. Плиханков поступил в гимназию в Полоцке, при к-рой жил в пансионе, в 70-х гг. XIX в. окончил Оренбургское казачье военное учще, затем штабные офицерские курсы в С.-Петербурге. С 1884 г. служил начальником мобилизационного отделения в штабе Казанского военного окр., жил в Казани, к кон. 80-х гг. получил чин полковника.

Ведя строгую молитвенную жизнь, Плиханков избегал светских приемов, ежедневно бывал в храме, посещал казанские мон-ри, общался с блж. старицами Евфросинией и Аннушкой, последняя сокровенным образом предсказала ему монашество и схиму. Познакомился с проф. КазДА архим. Антоием (Вадковским), к-рый подарил ему кн. «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу». Плиханков начал практиковать Иисусову молитву, но вскоре оставил ее из-за отсутствия духовного наставника. Однажды в кон. 80-х гг. он молился в московском храме Кадетского корпуса на литургии, к-рую совершал св. Иоанн Кронштадтский. К концу службы Плиханков прошел в алтарь. В это время прот. Иоанн пере-

носил Дары с престола на жертвенник; поставив чашу, Кронштадтский пастырь вдруг приблизился к офицеру, поцеловал ему руку и быстро отошел. Стремясь узнать волю Божию о себе, Плиханков посетил мон-ри и храмы на Волге; ради встречи с прп. Амвросием (Гренковым) в авг. 1889 г. побывал в Оптинской пуст., прп. Амвросий посоветовал ему через 2 года поселиться в пустыни. Летом 1891 г. Плиханков съездил в Оренбург и взял благословение у мачехи на иночество. Побывав в ТСЛ, в Черниговском скиту и у прп. Варнавы (Меркулова), Плиханков вернулся в Казань, 17 дек. 1891 г. выехал в Оптину пуст.

По прибытии 24 дек. 1891 г. в обитель он был принят начальником



Прп. Варсонофий (Плиханков). Фотография. Коп. XIX – нач. XX в. (ЦАК МДА)

Иоанна Предтечи скита прп. Анатолием (Зерцаловым) (прп. Амвросий к этому времени скончался), 10 февр. 1892 г. включен в состав братии. Находясь под духовным руководством прп. Анатолия, послушник Павел составлял жития святых, описания чудотворных икон, писал духовные стихи, статьи о монашестве, старчестве, Иисусовой молитве. 26 марта 1893 г. был пострижен в рясофор. После кончины прп. Анатолия духовным отцом инока в 1894 г. стал прп. Иосиф (Литовкин). По его благословению инок Павел до апр. 1902 г. служил письмоводителем, вел «Летопись скита», собирал материалы для жизнеописания преподобных Оптинских старцев Макария (Иванова), Амвросия и Анатолия. Во многом основываясь

на записях В., схиархим. *Агапит (Беловидов)* в посл. составил жизнеописания старцев Амвросия и Макария. В дек. 1900 г. во время сильной болезни инок Павел был тайно пострижен в мантию с именем в честь прп. *Варсонофия Великого*, 29 дек. того же года был рукоположен во иеродиакона, 1 янв. 1903 г.— во иеромонаха. В 1903 г. назначен помощником скитоначальника, духовником скита и *Шамординского жен. мон-ря*, а также паломников, приходивших в скит. Поселился в келье прп. Макария у св. ворот скита.

После начала русско-япон. войны В. весной 1904 г. был направлен в действующую армию, служил при солдатском госпитале, в котором устроил церковь (антиминс привез из Москвы). За усердие в духовном окормлении воинов получил неск. наград, в т. ч. в мае 1904 г. наперсный крест. После окончания войны 1 нояб. 1905 г. вернулся в Оптинский скит.

В апр. 1906 г. В. был назначен и. о. начальника Предтеченского скита, сменив на этой должности старца Иосифа, 14 мая 1907 г. возведен в сан игумена, 29 июня назначен скитоначальником. Открывшиеся к этому времени у В. дары старчества привлекали к нему множество людей. Перед началом исповеди старец обычно проводил беседу, в которой иносказательно открывал присутствующим их грехи. Преподобный умел расположить к себе кающегося, подвигнуть к чистосердечной исповеди и, показав ему всю тяжесть грехов, вложить в душу надежду на спасение. Часто исцеления по молитвам В. совершались прикровенно — В. посылал страждущих на св. источники в *Пафнутиев боровский мон-рь, Тихонову калужскую пуст.* Старец обладал особым даром общения с представителями интеллигенции. В 1910 г. преподобный ездил на ст. Астапово для напутствия умирающего Л. Н. Толстого, в посл. с грустью вспоминал: «Не допустили меня к Толстому... Просил врачей, родных, ничего не помогло... Хотя он и Лев был, но не смог разорвать кольцо той цепи, которою сковал его сатана». 11 июля 1910 г. В. тяжело заболел, опасались, что старец умрет. Прп. *Нектарий (Тихонов)*, архим. Ксенофонт, иером. Феодосий, взяв у прп. Иосифа (Литовкина) благословение, постригли В. в схиму. 13 июля старцу стало лучше.

В 1910–1911 гг. в Оптиной пуст. возникли нестроения, В. заступился за несправедливо оклеветанного настоятеля архим. Ксенофонта. Святейший Синод не нашел в действиях настоятеля ничего предосудительного, однако для сохранения мира в обители В. перевели в *коломенский Старо-Голутвин мон-рь*. 5 апр. 1912 г. в *московском Богоявления Господня мон-ре* Дмитровский еп. *Трифон (Туркестанов)* возвел В. в сан архимандрита, после чего преподобный уехал в Голутвин мон-рь. За год служения в обители, пришедшей к нач. XX в. в упадок, В. восстановил благочиние иноческой жизни, привлек благотворителей, которые помогли отремонтировать храмы, кельи, гостиницу; мон-рь стал одним из духовных центров Подмосквы. Несмотря на постоянное недомогание, В. с обеда до позднего вечера принимал посетителей, духовных чад, приезжавших к нему оптинских насельников и шамординских монахинь, вел обширную переписку. В нач. февр. 1913 г. старец простудился, открылось тяжелое заболевание желудка. 21 февр. преподобный совершил богослужение в кафедральном соборе Колomensky по случаю 300-летия царствования Дома Романовых. Во время предсмертной болезни терпел сильные боли, отказался от помощи врачей, ежедневно причащался. Чин отпевания В. совершил 6 апр. в Старо-Голутвине мон-ре еп. Трифон (Туркестанов). Гроб с телом преподобного был перевезен в Оптину пуст., 9 апр. В. был похоронен на монастырском кладбище близ Введенского собора, рядом с прп. Анатолием (Зерцаловым). Позднее над обеими могилами братия соорудила общую часовню.

После кончины В. являлся во сне мн. оптинским монахам. 12 нояб. 1913 г. преподобный явился скитскому уставщику Кукше, попросил, чтобы после литургии пропели молитву «Под Твою милость», и заповедал, чтобы это делалось всегда. Скитоначальник о. Феодосий распорядился ввести в скиту пение этой молитвы, что соблюдается в Оптиной пуст. и в наст. время. В 1996 г. В. был прославлен в Соборе преподобных Оптинских старцев к местному почитанию, на *Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г.* — общецерковно. 10 июля 1998 г. состоялось обретенное мощей Оптинских старцев, в т. ч.

В. Мощи В. почивают во Владимирском храме Оптиной пуст., ежедневно перед ними служатся молебны и акафисты.

Сохранились записи бесед В. с духовными чадами, главной целью назначений преподобного было пробуждение в человеке ревности в вере и верности Церкви. В. неоднократно обличал распространявшееся неверие, предсказал грядущие гонения на Церковь, запустение Оптиной пуст. Преподобный предупреждал, что «можно быть и мирскими инокинями, и в монастыре жить как в миру. Черные одежды сами по себе не спасут, и белые не погубят», спасают же «молитва, пост и бодрствование над собою, т. е. хранение своих мыслей и чувств». Среди наследия В. особое место занимают духовные стихи, которые он печатал в ж. «*Душеполезное чтение*» под псевдонимом Странник. Стихи старец посвящал памяти преподобных Амвросия, Анатолия (Зерцалова), свт. *Феофана Затворника* и др. подвижников. В аскетическом делании старец видел высшую красоту и поэзию, а назначение поэта в России считал родственным монашескому подвигу.

Арх.: ГА Калужской обл. Ф. 903. Оп. 4. Д. 473 [О перевозке тела архим. Варсонофия в Оптину в 1913 г.]; Б-ка МДА. Ркп. № 212342. Конверт № 4 [5 писем к С. Н. 1912]; Б-ка Оптиной пуст. [Стихотворения. 13 л.].

Соч.: Письмо к настоятелю Оптиной пуст. // Калужские Ев. 1904. С. 534–541; Священная поэзия: (О внутреннем христианстве). Оптина пуст., 1911; Духовные стихотворения. Шамордино, 1914; Беседы с духовными детьми. СПб., 1991; Келейные записки (1892–1896). М., 1991; Прп. Варсонофий Оптинский: Духовное наследие: Житие. Келейные записки. Беседы с духовными чадами. Восп. духовных чад. Духовные стихотворения. [Серг. П.], 1999.

Лит.: Памяти оптинского старца схиархим. Варсонофия: Венок на могилу батюшки. М., 1913; *Шустин В., свящ.* Запись об о. Иоанне Кронштадтском и об оптинских старцах: (Из личных воспоминаний). М., 1991; Житие схиархим. Варсонофия / Изд. Оптиной пуст., 1995. С. 15–39.

Мон. Екатерина (Филиппова)

ВАРСОНОФИЙ (Лебедев Василий Павлович, 1871, с. Старухино Боровичского у. Новгородской губ. — 15.09.1918, г. Кириллов Новгородской губ.), сщмч. (пам. 2 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), еп. Кирилловский, вик. Новгородской епархии. Род. в многодетной семье псаломщика, рано потерял отца. В 1881–1884 гг. учился в Боровичском ДУ



на стипендию, завещанную благотворительницей. В 1888 г. продолжил обучение в Новгородской ДС. Большое влияние на юношу оказал преподаватель по истории раскола свящ. Николай Сперовский (впосл. Старорусский архиеп. *Димитрий*), Лебедев участвовал в миссионерских поездках преподавателя с учениками по Старорусскому у. На выпускном экзамене в 1894 г. юношу экзаменовал Новгородский архиеп. *Феофант (Лебедев)*, к-рый нашел его успехи в области знания раскола значительными и благословил отправить его на лето к настоятелю *Никольского единоверческого мон-ря* архим. *Павлу Прусскому* для подготовки к миссионерской деятельности. По возвращении в Новгород Лебедев был назначен помощником епархиального миссионера, в его ведении находились Крестецкий, Валдайский и Демянский уезды. 1 апр. 1895 г. в Сретенском храме новгородского *Антония Римлянина монастыря* Лебедев был пострижен в монашество, 9 апр. рукоположен во иеродиакона, 30 июля — во иеромонаха, причислен к братии монастыря, вскоре назначен на должность миссионера вышеназванных уездов. В 1900 г. по приглашению ректора МДА Волоколамского еп. *Арсения (Стадищского)*, бывш. настоятеля Антониева мон-ря, В. совершил паломничество на Св. гору Афон и по Св. земле.

В. регулярно посещал старообрядческие селения подведомственных ему уездов. В 1903 г. благодаря его усилиям почти все население дер. Ровно Старорусского у. присоединилось к Православию. По инициативе В. было построено неск. единоверческих храмов, где он совершал богослужение по древним книгам. В 1909 г. по приглашению старообрядцев миссионер участвовал в 1-м съезде поморцев в Москве (см. *Съезды старообрядческие*).

В 1908 г. в Новгороде были учреждены религиозно-нравственные чтения (проводились 2 раза в месяц, во время Великого поста — каждое воскресенье), частыми участниками к-рых были Тихвинский еп. сщмч. *Андроник (Никольский)*, иером. *Петр (Зверев)* и В. Указом Святейшего Синода от 10 февр. 1909 г. В. был утвержден в должности епархиального миссионера-проповедника, 15 февр. возведен в сан архимандрита. В том же году издал кн. «Беседы



Сщмч. Варсонофий (Лебедев), еп. Кирилловский.
Фотография. 1917 г.

с новгородскими сектантами — пашковцами и баптистами» (Новгород, 1909), которая была рекомендована епархиальным начальством как руководство для священнослужителей при ведении бесед с сектантами, а для мирян — в качестве просветительской лит-ры. В 1911 г. в Новгородской епархии были организованы миссионерские курсы для духовенства, в которых участвовал В. (впосл. аналогичные курсы были устроены и для мирян). В их программу входили сектоведение, расколоведение, теория и практика живой проповеди.

В. участвовал в миссионерских съездах Новгородской епархии (4 сент. 1912, 17 дек. 1913) а также в работе Всероссийских миссионерских съездов: в Казани (1897), Киеве (1908), Петербурге (1912).

В. был одним из главных создателей скита у «Забудущих родителей», на древнем кладбище на берегу р. Удины, в 8 км от имения А. В. Суворова с. Кончанского (Боровичский у.). В 1907 г. в пустыни построили деревянную ц. вмц. Параскевы Пятницы, приписанный к Антониеву мон-рю скит был преобразован в мон-рь, в число его насельников вошел младший брат В. — Алексей Лебедев (в монашестве Арсений, расстрелян 17 дек. 1937). В. помогал бедным семинаристам, после начала первой мировой войны жертвовал на нужды раненых и семьям лиц, призванных на фронт. Святой много сделал для активизации работы епархиального об-ва трезвости. Был награжден орденами св. Анны 2-й степени (1912) и равноап. кн. Владимира 4-й степени (1916).

7 янв. 1917 г. В. был наречен и 8 янв. хиротонисан во епископа Кирилловского, викария Новгородской епархии, хиротонию возглавил Новгородский архиеп. Арсений (Стадищский). К *Кирилловскому викариатству* относились Кирилловский, Белозерский, Череповецкий и Устюженский уезды Новгородской губ. (ныне Вологодская обл.). В. прибыл в Кириллов 31 янв. 1917 г. При *Кирилловом Белозерском в честь Успения Богородицы мон-ре*, настоятелем к-рого являлся Кирилловский епископ, В. открыл Братство православных жен и мужей, задачами к-рого было оживление религ. жизни, укрепление народной нравственности, охрана правосл. святынь, в частности Белозерского мон-ря, церковного имущества и т. п. Братство устраивало религиозно-нравственные чтения и беседы, занималось благотворительностью, оказывало поддержку близким по цели орг-циям.

14 сентября 1918 г. В. и археолог А. И. Анисимов осматривали древности *Горицкого в честь Воскресения Господня жен. мон-ря*. На обратном пути В. был арестован, заключен в тюрьму в Кириллове. На следующий день ок. 5 час. утра В., игум. Ферапонтова мон-ря *Серафиму (Сулимову)* и 4 мирян, дворянина *Михаила Трубникова*, гласного городской думы *Николая Буракова*, крестьян *Анатолия Барашкова* и *Филиппа Марышева*, вывели из тюрьмы и в сопровождении вооруженного отряда из 20 чел. повели по направлению к Горицам. Епископ попросил разрешения зайти в мон-рь, чтобы приобщиться Св. Таин, но ему было отказано. Арестованных расстреляли на горе Золотуха, их тела были похоронены там же в одной могиле. Братия монастыря во главе с наместником игум. Феодоритом (Преображенским) обратилась к властям с ходатайством о разрешении перенести тело В. в мон-рь. Несмотря на то что разрешение было получено, красногвардейцы не позволили инокам забрать останки епископа. 17 сент. проживавший в мон-ре на покое еп. Мисаил (Крылов) совершил заочное отпевание убиенных.

Узнав о казни, Тихвинский еп. *Алексий (Симанский)* (впосл. Патриарх Московский и всея Руси) составил обращение в Новгородский епархиальный совет, в к-ром призвал «к молитвенному поминовению святителя-страстотерпца. Имя



его да запечатлеется во всех синодиках церквей и монастырей Новгородской епархии, дабы навсегда о нем приносилась бескровная Жертва... Взирая на скончание жителства его, да подражаем вере его». Еп. Алексий направил в Кириллов члена епархиального совета В. Н. Финикова для выяснения обстоятельств расстрела. Собранные Финиковым мат-лы были представлены в комиссию по гонениям, созданную по решению Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. (позднее они легли в основу жития В., составленного синодальной Комиссией по канонизации святых).

Место погребения мучеников долгое время было почитаемо. В 60-х гг. власти, чтобы прекратить почитание, превратили Золотуху в могильник для скота, рядом стоял свинар-



Сцмч. Варсонофий, еп. Кирилловский.
Икона. 2001 г.

ник. 17 дек. 1998 г. на месте расстрела мучеников был установлен поклонный крест, к-рый освятил Вологодский и Великоустюжский еп. Максимилиан (Лазаренко). Летом 2000 г. на Золотухе начались поиски останков мучеников, было установлено, что при проведении здесь строительных и дорожных работ могила была уничтожена, мощи мучеников вывезены. В. был прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Соч.: Старообрядцы-беспоповцы, обличенные в неправоте веры в своей же моленной. Новгород, 1902; Несколько слов для вразумления старообрядцев. Новгород, 1905; Забудущие родители // Новгородские Ев. 1906. № 47 (отд. отт.: Новгород, 1907); На молении у сектантов и обличение их // Новгородские Ев. 1907. № 23–24 (отд. отт.: Новгород, 1907);

Перенесение иконы св. вмц. Параскевы из Новгорода в местечко «Забудущие родители» Боровичского у. // Новгородские Ев. 1907. № 42. С. 1322–1332; Заметка по поводу ст. бывш. архим. Михаила, напеч. им в старообрядческом ж. «Церковь», под загл. «В защиту старообрядчества» // Новгородские Ев. 1908. № 37, 39, 42 (отд. отт.: Новгород, 1908); О почитании св. икон // Новгородские Ев. 1908. № 12 (отд. отт.: Новгород, 1908); Учение Слова Божия о необходимости молиться за умерших // Новгородские Ев. 1909. № 49–52 (отд. отт.: Новгород, 1910); Кто же это – евангельские христиане? // Новгородские Ев. 1910. № 14–15; Новообрядчество у старообрядцев // Там же. 1910. № 11–12 (отд. отт.: Новгород, 1910); Москва погубит старообрядцев-поморцев своим собором // Новгородские Ев. 1910. № 8 (отд. отт.: Новгород, 1910); Сущность христианства: Беседа Иисуса Христа с Никодимом в связи с древним учением Христа и апостолов. Новгород, 1910; Беседы беспоповщинских начетчиков Спасовской секты // Новгородские Ев. 1910–1911 (отд. отт.: Новгород, 1911); Беседы со старообрядцами беспоповцами разных сект. Новгород, 1913²; Ко Христовой ли святой, соборной и апостольской церкви пришел грек митр. Амвросий в 1846 г.? Новгород, 1913; Речь при наречении во епископа // ПрибЦВед. 1917. № 3. С. 45–47; То же // Новгородские Ев. 1917. № 1. С. 17–20.

Арх.: РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Д. 26. Л. 157–158; ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 117. Л. 5, 7–9 [Докл. еп. Тихвинского Алексия архиеп. Арсению о расстреле настоятеля Кирилло-Белозерского мон-ря еп. Варсонофия, игум. Серафимы и др.]; ГАНО. Ф. 400. Оп. 1. Д. 1. Л. 463–464; Ф. 480. Оп. 1. Д. 3706, Д. 4941. Л. 1401–1402; РНБ ОР. Ф. 102. № 432. Л. 34; ГАВО. Ф. 2201. Оп. 1. Д. 5. Кор. 1.

Ист.: Список расстрелянных в г. Боровичи по решению особой тройки. Боровичи, 1995. С. 26.

Лит.: ЦВед. 1895. № 17; 1917. № 2, № 3; Новгородские Ев. 1895. № 9. С. 519–522; 1904. № 13. С. 93; 1909. № 8; № 14–15. С. 429; № 19. С. 541; 1911. № 12. С. 379; 1912. № 22. С. 779; № 38. С. 1314; 1914. № 1–2. С. 39–40; № 25. С. 818–819; 1917. № 1. С. 14–15, 17–20, 24–25; № 4. С. 195–199; 1918. № 16, 20; № 17–18. С. 11, 23; *Бовкало А. А., Галкин А. К.* Убиенный еп. Кирилловский Варсонофий // София. Новгород. 1993. № 8. С. 14; *они же.* Очаг веры у «Забудущих родителей» // Там же. 1997. № 2; *Стрельникова Е.* Новомученики и исповедники белозерские: Мон-ри Кирилловского уезда в XX в. // К свету. М., 1997. Вып. 15: Край Кирилла Белозерского. С. 132–137; *она же.* Поиски на Золотухе // Вера-Эсмос. Сыктывкар. 2000. № 369. С. 19–20; *она же.* Сцмч. Варсонофий, новгородский миссионер // Миссионерское обозрение. 2001. № 3 (65); *Дамаскин.* Кн. 5. С. 209–230.

*Игум. Дамаскин (Орловский),
Е. Р. Стрельникова*

ВАРСОНОФИЙ (Мамчин Валентин Михайлович; 1875, С.-Петербург – 19.01.1938, Харьков), прмч. (пам. 19 мая – в Соборе новомучеников Слободского края), архим. В сане иеромонаха подвизался в *Толгском в честь Введения во храм*

Пресв. Богородицы мон-ре Ярославского у. и губ., затем служил в Покровском мон-ре в Харьковке, возведен в сан архимандрита. 28 декабря 1937 г. арестован и приговорен к расстрелу. Определением Синода УПЦ от 22 июня 1993 г. причислен к лику местночтимых святых Харьковской епархии.

Лит.: За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 217; Краткие биограф. справки известных новомучеников Слободского края // *Никодим (Руснак), митр.* Сб. служб и акафистов. Х., 1999. С. 299.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ВАРСОНОФИЙ (Василий Арефьевич; 25.02.1694, Орёл – 8.11.1759, г. Холмогоры Архангелогородской губ.), архиеп. Архангелогородский и Холмогорский. Из военного сословия, образование получил в Москве. В 1714 г. пострижен в монашество в *Соловецком в честь Преображения Господня мон-ре* и рукоположен во иеромонаха. В 1719 г. находился по делам мон-ря в С.-Петербурге, был против воли оставлен в *Александро-Невском мон-ре*. Служил иеромонахом на кораблях «Арендаль» и «Ингерманландия». 3 сент. 1720 г., после возведения в сан архимандрита, назначен настоятелем Соловецкого мон-ря, к-рым управлял ок. 20 лет. Поддерживал монастырское хозяйство, несмотря на секуляризационную политику правительства: вопреки указам строил лады, принимал беглых крестьян и матросов, чинил препятствия «сыску руд» (поискам полезных ископаемых) на принадлежавших мон-рю землях, добывался передачи мон-рю части таможенных сборов с рыбных и соляных промыслов. В марте 1722 г., во время посещения *Петром I* олонецких заводов, по доносам «рудознатцев» (чиновников, занимавшихся поиском полезных ископаемых) В. предстал перед государем, повинился и был прощен. В 1722 г. вопреки указам Синода добился сохранения часовен в мон-ре, 7 марта 1723 г. доносил Холмогорскому архиеп. *Варнаве (Волатковскому)* о беспорядках среди братии. В 1724 г. по доносам заводчика М. Собинского и провинциал-инквизитора А. Тихонова началось дело по обвинению В. в злоупотреблениях и невыполнении указов, одновременно канцелярия Московского синодального правления начала следствие по обвинению В. в присвоении 1310 р. из



монастырской казны. С июля 1725 по март 1726 г. В. был отрешен от управления мон-рем и находился в С.-Петербурге. Решением Синода возвращен на прежнее место, но оставлен под подозрением в уничтожении монастырских приходно-расходных книг. В 1722–1729 гг. между В. и заводчиком Собинским и др. шла тяжба из-за угодий Соловецкого мон-ря. В 1726 г. допроса В. по обвинению в препятствии «сыску руд» требовала Берг-коллегия. В годы игуменства В. Соловецкий мон-рь служил местом заключения политических преступников. В монастырской тюрьме содержались гр. П. А. Толстой, кн. В. Л. Долгорукий, самозванный митр. Чигиринский и Украинский Епифаний и др. В сент. 1731 г. на В. был возложен допрос бывш. митр. *Игнатия (Смолы)*.

В нояб. 1732 г. последовало назначение В. членом С.-Петербургского духовного правления, в 1732–1734 и 1737–1740 гг. состоял членом Синода. В 1733 г. был членом следственной комиссии по духовным делам Белгородской епархии, в 1738 г. проводил следствие по делу иером. Пекинской духовной миссии Лаврентия, участвовал в следствии о злоупотреблениях архиеп. *Варлаама (Леницкого)*. В 1737 г. В. проводил перепись церковнослужителей в С.-Петербурге, Ингерманландском, Кексгольмском и Выборгском уездах. 18 янв. 1738 г. представлен кандидатом в архимандриты *Троице-Сергиева* мон-ря, 4 июня того же года — на Архангельскую кафедру, 13 дек. — в архимандриты *московского Новоспасского мон-ря*, 11 июня 1740 г. — на Вологодскую кафедру. В марте 1738 г. просил у Синода отпуска в Соловецкий мон-рь, в к-ром случились беспорядки среди братии и где В. не был с 1732 г.

30 июня 1740 г. В. был назначен, 13 июля хиротонисан во епископа Архангелогородского и Холмогорского, хиротонию возглавил Новгородский еп. *Амвросий (Юшкевич)*. 8 янв. 1741 г. В. был возведен в сан архиепископа и прибыл в Холмогоры, 18 марта доносил Синоду, что епархия очень бедна, и просил заменить конскую повинность деньгами, освободив от их уплаты архиерейский дом. Не был склонен поддерживать школы, построенные его предшественниками, ссылаясь на бедность архиерейского дома. Неоднократно обращал внимание Синода

на недостаток в епархии священнослужителей. Жаловался в Синод на старообрядцев *Выголексинского общежителъства*, распространявших свое учение среди крестьян. В дек. 1746 г. доносил, что ок. 100 крестьян Топецкой, Кургоминской, Конецгорской волостей, увлеченные проповедью старообрядца З. Венедиктова, сожгли себя, несмотря на угрозы записаться в двойной оклад. В инструкции В. для воинской команды Архангелогородской канцелярии предписывалось осторожное и мягкое обращение с раскольниками. В ответ на запрос Синода о суевериях в 1751 г. сообщал, что в его епархии имеются 1 лжеюродивый и 7 кликуш, к-рые и сыскиваются.

В. был ревностным и строгим архиереем. Сурово наказывал клириков за дисциплинарные нарушения и за укрывательство старообрядцев. Священнослужителей, умерших от пьянства, приказывал «зарывать... без отневу просто на поле и никакого поминовения над ними, яко над самоубийцами, не чинить». Поступок В. с клириками Архангельского собора, к-рых он много часов выдерживал босыми на льду 17 апр. 1742 г., в день Пасхи, стал известен в Синоде. 19 июля 1742 г. первенствовавший в Синоде архиеп. Амвросий (Юшкевич) писал В.: «Ваше Преосвященство... пошли... дорогою жестокости безмерной, к разорению Церкви Христовой следующей, от чего многие, оставив церкви, бежать от вас рады бы». Имеются свидетельства и о неоднократных случаях рукоприкладства со стороны В. по отношению к подчиненному ему духовенству.

По имп. указу в резиденции В. 24 окт. 1744 г. поселилось сосланное в Холмогоры Брауншвейгское семейство (см. *Анна Леопольдовна*). Архиерей перебрался в летний домик за Михеевским оз., в дальнейшем перенес свою резиденцию в Новоприлуцкую Преображенскую пуст. Холмогорского у. Архангельской губ. В. погребен в Преображенском соборе в Холмогорах. Расходы за неимением средств у покойного были отнесены за счет архиерейского дома. Все свое небольшое имущество В. при жизни раздал на помин души, в числе благодетельствованных им лиц был отец М. В. Ломоносова.

Ист.: ОДДС. Т. 1. 1868. № 399; Т. 2. Ч. 1. 1879. № 422; Ч. 2. 1878. № 1183; Т. 3. 1878. № 79,

277; Т. 4. 1880. № 476; Т. 5. 1897. № 54, 99, 218, 237, 382; Т. 6. 1883. № 331; Т. 8. 1891. № 502; Т. 9. 1913. № 138, 171, 224, 440. Прил. I; Т. 10. 1901. № 309, 352, 457; Т. 11. 1903. № 215, 338; Т. 12. 1902. № 38, 79, 107, 333, 353; Т. 14. 1910. № 189; Т. 15. 1907. № 49, 345. Прил. XXIII; Т. 16. 1906. № 48, 136, 330, 356. Прил. XXXII; Т. 18. 1915. № 23, 138, 222, 239, 339, 564, 570; Т. 19. 1913. № 255, 315, 478, 518; Т. 20. 1908. № 24, 269, 283, 424, 439, 500; Т. 21. 1913. № 23, 67, 385, 411, 588, 620; Т. 22. 1914. № 10, 17, 54, 124; Т. 23. 1911. № 328, 332, 479, 502. Прил. VI, XVII; Т. 26. 1907. № 118, 119, 319, 333; Т. 28. 1916. № 56, 154, 177, 233; Т. 29. 1913. № 89, 129; Т. 31. 1909. № 3, 47, 62, 138, 264; Т. 32. 1915. № 25, 38; Т. 34. 1912. № 141, 208, 424, 444, 470; Т. 39. 1910. № 24, 49, 268; Письмо архиеп. Новгородского Амвросия (Юшкевича) к Варсонофию, еп. Архангельскому // РС. 1878. Май. С. 187–190.

Лит.: *Соловьев*. История. Т. 22. С. 272–273, 344; Сведения о преосвящ. Варсонофии, архиеп. Архангельском и Холмогорском [1740–1759] // Странник. 1878. Нояб. С. 143–160; *Бутковская А.* Рассказы бабушки // ИВ. 1884. Дек. С. 595; Учреждение Архангельской епархии и ее архипастыри. Архангельск, 1889; *Сибирцев И.* Мореходная школа в Холмогорах в кон. XVIII в. // РА. 1899. Кн. 3. № 10. С. 281–282; *Рункевич С. Г.* Александро-Невская лавра (1713–1913). СПб., 1913; Изв. Архангельского об-ва изучения Рус. Севера. 1914. № 7.

А. И. Алексеев

ВАРСОНОФИЙ († не позднее 1334), еп. Сарский и Подонский. Хиротонисан зимой 1313/14 г., хиротонию возглавил митр. св. *Петр*, к-рый «сня сан с владыкы с Блзмайла Сарскаго. Тое же зимы поставлен бысть в него место Варсонофии епископом Сараю». В Никоновской летописи добавлено, что «того же лета» митр. *Петр* «отпусти его в Сарай». В 1330 г. «пожалова Азбяк царь Сарайского владыку, даде ему вся по прошению его, и никто же его ничим же да не обидит». Несмотря на то что в летописи епископ не назван по имени, митр. *Макарий (Булгаков)* и П. М. *Строев* полагали, что в данном случае речь идет о В., к-рый мог занимать Сарскую кафедру до июня 1334 г., когда на нее митр. св. *Феогностом* был поставлен *Афанасий*. *Строев* также предполагал, как представляется, без достаточных оснований, что В. мог быть переведен в 1316 г. в Тверь, т. к. в этом году там появился епископ с тем же именем (см. *Варсонофий*, еп. Тверской).

Ист.: ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 23, 87–88; Т. 10. СПб., 1885. С. 178, 203.

Лит.: *Соловьев Н. А.*, свящ. Сарайская и Крутицкая епархии // ЧОИДР. 1894. Кн. 3 (170). С. 24–30; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 441, 1033; *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 199.

М. В. Печников





ВАРСОНОФИЙ († после 1514, Спасо-Каменный мон-рь?), еп. Смоленский. Из смоленских бояр. Поставлен на Смоленскую кафедру через нек-рое время после возведения на Киевский митрополичий престол (между февр. и сент. 1509) бывш. Смоленского еп. *Иосифа (Солтана)*. 25 дек. 1509 г. В., уже как Смоленский архиерей, принял участие в Соборе епископов *Западно-русской митрополии* в Вильно, 18 янв. 1510 г. скрепил своей подписью соборные «Деяние» и «Правила». В листе кор. *Сигизмунда I* от 24 июня 1511 г. указывалось, что В. неправоммерно собирал дань и пошлины с Мстиславля, подчинявшегося Полоцкому и Витебскому еп. *Евфимию*. Король обязал Смоленского владыку, «а што будет тое десятины, и куниц соборных, и присудов, и иных доходов побрал, то бы еси все ему поотдавал конечно».

В 1513 г., после первой осады Смоленска рус. войсками, В. ходатайствовал у кор. *Сигизмунда* о ликвидации в городе корчем. В февр. следующего года епископ находился в Вильно, где вместе с митр. *Иосифом* подписал жалованную грамоту *Супрасльскому Благоещенскому мон-рю*, к-рый освобождался от пошлин в пользу митрополита. В июле того же года рус. войска вновь осадили Смоленск. В кон. месяца В. участвовал в переговорах о сдаче Смоленска войскам вел. кн. *Василия III* и просил, «чтобы государь князь велики их, вотчину свою и днину, отдал им и пожаловал бы... велел им себе служить и с его вотчиною со градом Смоленским, и старины бы их государь не рушил, из града бы из Смоленска государь не велел розвести». В. добился выдачи смольнянам жалованной грамоты, подтверждавшей более ранние пожалования кор. *Александра Яеллончика* (вел. кн. *Василий III*, в частности, обещал «не вступаться» во владения мон-рей). 1 авг. со *Смоленской иконой Божией Матери* архиерей встречал *Василия III* при въезде в город, В. благословил его крестом и отслужил молебен в присутствии вел. князя в Успенском соборе.

После поражения рус. войск в битве под Оршей (8 сент.) В. послал в окт. 1514 г. к *Сигизмунду I* с письмом своего племянника В. *Ходыкина*, призывая короля скорее выслать к городу войска. Часть местных

бояр и мещан выдала рус. наместнику замыслы епископа. Согласно др. версии, В. организовал заговор против *Василия III* еще до битвы под Оршей, зазывая «государя своего великого князя хлеба есть, и хоте над ним перевет учинити». По приказу кн. В. В. *Шуйского* в Смоленске был произведен обыск и перед приходом под город литов. войск кн. *К. И. Острожского* В. был арестован и отправлен в Дорогобуж, в ставку вел. князя. По приказу *Василия III* епископ сначала был сослан в Москву в *Чудов мон-рь*, а затем в *Спасо-Каменный в честь Преображения Господня мон-рь* на Кубенском оз. После этих событий его имя в источниках больше не встречается.

Ист.: ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. М., 2001. С. 399–403; Т. 8. С. 255–258; Т. 13. М., 2000. С. 18–20, 22–23; Т. 35. М., 1980. С. 125, 127; РИБ. СПб., 1903. Т. 20: Литовская метрика. Т. 1: 2-я книга судных дел (1506–1523). № 137. Стб. 737–738; *Яковлев В. В.* Новгородско-псковская летопись 1630 г. // *Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность*. СПб., 2001. Вып. 4. С. 421–422.

Лит.: *Строев П. М.* Списки иерархов. Стб. 590; *Макарий*. История РЦ. Кн. 5. С. 106, 107, 117, 167, 390. Прим. 160; *Соловьев*. История: В 18 кн. Кн. 3. Т. 5–6. С. 236–240, 338; *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой: Западнорус. земли в системе рус.-лит. отношений кон. XV – 1-й трети XVI в. М., 1995. С. 164–165, 192, 194, 207–209, 216–218; *он же*. Неизвестный привилей *Сигизмунда I* Смоленску (1513 год) // *От Древней Руси к России нового времени: Сб. ст. к 70-летию А. Л. Хорошкевич*. М., 2003. С. 133–139.

Б. Н. Флора

ВАРСОНОФИЙ († 1328/29, Тверь), еп. Тверской. Поставлен св. митр. *Петром* до 14 февр. 1317 г., после того как *Андрей* 28 марта 1316 г. оставил Тверскую кафедру. Необычна форма летописной записи, посвященной данному событию: «Причтен бысть Варсонофии епископии Тферской». *П. М. Строев*, как представляется, без достаточных оснований отождествлял В. с еп. Сарским и Подонским *Варсонофием*, поставленным митр. *Петром* зимой 1313/14 г.

Архиерейство В. пришлось на период острого соперничества московского и тверского правителей за ярлык на Великое княжение Владимирское. Согласно житию св. кн. *Михаила Ярославича Тверского*, В. вместе с местными боярами высказался в пользу сражения Тверского князя с войсками вел. кн. *Юрия Даниловича* (Бортеневская битва 1317). Епископ благословил *Михаила Ярославича* на поездку в Орду,

закончившуюся мученической кончиной князя. 6 сент. 1319 г. вместе с княжеской семьей В. возглавил встречу тверским клиром и горожанами тела вел. кн. *Михаила* на берегу Волги у *Михайловского мон-ря*. Нет сомнений в том, что В. отпевал князя при погребении в его в кафедральном Спасо-Преображенском соборе. «Повесть о Михаиле Тверском», созданная вскоре после гибели вел. князя в кон. 1319 — нач. 1320 г., подчеркивает духовную связь *Михаила Ярославича* с В. В 1321 г., когда войска вел. кн. *Юрия* «ходиша... ратью ко Тфери», В. выступил как посол тверского кн. св. *Димитрия Михайловича* Грозные Очи (по сообщению Рогожского летописца, эту миссию исполнял бывш. Тверской еп. *Андрей*). Согласно перемирию, заключенному в Переславле-Залесском, *Димитрий* отказался от претензий на Великокняженье Владимирское и должен был уплатить вел. кн. *Юрию* дань для передачи в Орду — 2000 р. серебром.

В 1323 г. в тверском *Феодоровском мон-ре* в устье р. *Тьмаки* был заложен каменный собор во имя св. *Феодора Стратилата*, в том же году скончался предшественник В. на Тверской кафедре еп. *Андрей*, похороненный в Спасо-Преображенском соборе. Закладка храма и погребение бывш. Тверского владыки не могли обойтись без участия В. В 1325 г., будучи в Москве, В. участвовал в погребении вел. кн. *Юрия*, убитого в Орде тверским кн. *Димитрием*, возможно, также в хиротонии юрьевского архим. *Моисея* во архиепископа Новгородского. В 1327 г. в Твери произошло крупное антиордынское восстание, роль в нем В. неизвестна. В 1328 г. Тверь была разорена войсками Орды и ратью московско-суздальских князей. Видимо, епископ, как и тверские князья, бояре, духовенство, а также бо́льшая часть населения, бежал из города (возможно, вслед за вел. кн. *Александром Михайловичем* во Псков). В. погребен в тверском Спасо-Преображенском соборе. В рассказе об обновлении Спасо-Преображенского собора в 1399 г. перечисляются Тверские епископы с краткими характеристиками — о В. сказано, что он был «честный епископ».

Ист.: ПСРЛ. Т. 3. М., 2000. С. 97, 340, 458; Т. 6. Вып. 1. М., 2000. Стб. 396, 399; Т. 15. Вып. 1. М., 2000. Стб. 36, 40, 42, 45, 166; Т. 18.





СПб., 1913. С. 87–88; БЛДР. Т. 6. С. 76–77, 90–91.

Лит.: Карамзин Н. М. История гос-ва Российского. М., 1992. Т. 4. С. 107, 117, 276–278, 288; Чередеев К., прот. Биографии Тверских иерархов. Тверь, 1859. С. 23–26; Строев. Списки иерархов. Стб. 441; Первухин Г. П., прот. О Тверских иерархах. Тверь, 1901. С. 22–23; Забелин Н. А. Некрополь тверского собора Спасо-Преображения // Салимов А. М. Тверской Спасо-Преображенский собор. Тверь, 1994. С. 281, 283; Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском. М., 1974; он же. Договорные грамоты моск. князей XIV в. М., 2003. С. 18. Прим. 27, 48.

М. В. Печников

ВАРСОНОФИЙ († 1609, Николо-Улейминский мон-рь), игум. Улейминского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря, и с ним 50 иноков, убитые польско-литов. интервентами. В 1609 г. мон-рь, где находились братия во главе с В. и окрестные жители, был осажден польско-литов. войсками. Силы защитников мон-ря таяли, последние из них затворились в монастырском Никольском соборе, причастились Св. Таин и выслушали поучение настоятеля. Затем В. облачился в священнические одежды, избрал из числа братии 27 монахов и вручил им иконы. Во главе процессии В. вышел навстречу осаждавшим, увещывая их не творить зла обители. Интервенты отсекали игумену голову, остальные иноки также были убиты. Местное почитание мучеников началось с сер. XVII в., панихидную память установлено творить 14 мая и в субботу мясопустную.

Ист.: Угличский летописец // Тр. ЯГУАК. М., 1890. Вып. 1. С. 118–119; Угличский летописец / Под ред. А. А. Севастьяновой. Ярославль, 1996. С. 148; Sapieha J.-P. Dzieje Marsa krwawego // Moskwa w rękach polaków. Warsz., 1995. S. 294.

Лит.: Строев. Списки иерархов. Стб. 356; Власий, иером. Николо-Улейминский мон-рь близ г. Углича. Ярославль, 1892; Никодим [Кононов], архим. Рус. святые и подвижники благочестия, подвизавшиеся и чтимые в пределах нынешней Ярославской епархии // Ярослав. Ев. 1903. Ч. неофиц. № 39; Киссель Ф. Х. История г. Углича. Углич, 1994. С. 338; Николаевский Улейминский мон-рь // Жития и чудеса св. Николая Чудотворца и слава его в России. СПб., 1994. С. 339–349; Николо-Улейминский мон-рь. Углич, 1995; Ярославский К. Ист. сведения о бывших и существующих Угличских мон-рях с хронол. перечнем начальствовавших лиц и с указателем источников и пособий для полного описания мон-рей // Ярослав. Ев. 1887. № 24.

В. В. Денисов

ВАРСОНОФИЙ (XV в.), иером., автор Хождений в Сирию и Палестину (1456), в Египет и на Синай

(кон. нояб. 1461 — сер. янв. 1462), сохранившихся в единственном списке XVII в. (РГБ. Ф. 299. № 700). Биографических сведений сочинения В. не содержат, особенности их лексики, рассматриваемые иногда как областные, не дают оснований для определения происхождения автора. Во время 1-го путешествия В. посетил Латакию, Триполи, Дамаск и Бейрут, провел 2 месяца в Иерусалиме, в т. ч. 4 ночи у Гроба Господня. В описании библейских и христ. святынь Иерусалима В. в значительной мере повторяет своих предшественников, в то же время ему принадлежит ряд кратких, но выразительных характеристик отдельных городов и мест (так, в Бейруте его внимание привлекли гавань и предание о вмч. Георгии).

Путешествия В. пришлось на период, когда правители мамелюкского Египта (к-рым принадлежали также Сирия и Палестина) искали союзников (в т. ч. и в христ. странах) против османской экспансии на Ближ. Востоке. Этим в известной мере объясняется дружелюбное отношение властей к христ. паломникам (В. не упоминает случаев притеснения христиан со стороны мусульман) и известная свобода передвижения, в Иерусалиме В. разрешили осмотреть цитадель («столп Давидов»), в Каире — посетить принадлежавшую султану плантацию бальзамических деревьев и даже отломить себе ветвь на память. Др. особенность хождений В., не связанная с политической ситуацией, составляет умолчание о неправосл. христ. конфессиях в Св. земле и Египте.

Во время 2-го путешествия В. провел 6 недель в Египте, гл. обр. в Каире («град Египет», «Мисюр»), описал природные условия и христ. святыни города и его окрестностей, упомянув о существовании странноприимных домов для паломников-христиан. Примкнув к большому каравану, В. через 15 дней достиг Синая. Наряду с библейскими и местными легендами В. дает описание укреплений и системы снабжения мон-ря водой из Синайского мон-ря, сообщает сведения о престоле на месте явления Неопалимой Купины прор. Моисею.

Соч.: Хождение священноинока Варсонофия ко св. граду Иерусалиму в 1456 и 1461–1462 гг. // ППС. 1896. Т. 15. Вып. 3. (Кн. 45); Книга хождений. С. 162–168, 343–349, 411–417.

Лит.: Тихонравов Н. С. Соч. М., 1898. Т. 1. С. 282–299; Прокофьев Н. И. Русские хождения XII–XV вв. // Лит-ра Древней Руси и XVIII в. М., 1970. С. 209–212. (Учен. зап. МГПИ; № 363); Seeman K. D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Münch., 1976. S. 261–266; Белоброва О. А. Варсонофий (2-я пол. XV в.) // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 109.

А. А. Турилов

ВАРСОНОФИЙ (Василий Вавилов; 1797, г. Дмитровск Орловской губ. — 18.04 (по др. данным, 14.03). 1850, Афон), иеросхим., сподвижник иеросхим. Виссариона (Толмачёва), основавшего Андрея Апостола скит на Афоне. Род. в купеческой семье. С детства Василий имел тягу к монашеству, но после смерти отца попечение о семье легло на его плечи. Он устроился приказчиком в Москве, где познакомился с Василием Толмачёвым (буд. иеросхим. Виссарионом). Вместе они ушли в Белоборжскую в честь Рождества св. Иоанна Предтечи пустынь Брянской епархии. 3 июня 1829 г. прибыли в Иверский мон-рь на Св. гору Афон. В 1834 г. В. был пострижен в схимонахи. Когда и кем рукоположен во иеромонаха, неизвестно, но не позднее 1847 г. Он стал главным помощником игум. Виссариона, первым казначеем Свято-Андреевского скита. «Смиренномудрый, осторожный и дальновидный, о. Варсонофий являлся как бы ангелом-хранителем более пылкого и резкого о. Виссариона, что было особенно дорого при управлении новособранной братией» (Летопись. С. 142). В. скончался сразу по прибытии о. Виссариона из К-поля с известием об утверждении нового скита К-польским Патриархом. Сохранилось неск. писем В. к монашествующим и мирским людям. Они свидетельствуют о высокой духовной жизни В.

Лит.: Муравьев А. Н. Новый рус. скит св. ап. Андрея Первозванного на Афоне. СПб., 1859; он же. Общежительный рус. скит св. ап. Андрея Первозванного на Афоне. Од., 1866; Краткий ист. очерк Рус. на Афоне Св.-Андреевского общежительного скита: С прил. повествования о чудесах от принадлежащей сему скиту иконы Божией Матери «В скорбех и печалех утешение». Од., 1890; Одесское и Константинопольское подворья Рус. Св.-Андреевского на Афоне скита и краткая история означенного скита. Од., 1886; Наставления и утешения святой веры христианской // Изд. Св.-Андреевского скита. Од., 1890. № 11, 12; 1900. № 1; Летопись Рус. Св.-Андреевского скита на Афоне (1841–1863). СПб., 1911. Т. 1; Троицкий П. В. Свято-Андреевский скит и рус. келья на Афоне. М., 2002. С. 7–13.

П. В. Троицкий





ВАРСОНОФИЙ (Вихвелин Василий Васильевич; 14.10.1863, С.-Петербург – 6.08.1934, Вологда), еп. Никольский, вик. Вологодской епархии. Род. в семье чиновника. Окончил с.-петербургскую гимназию имп. Человеколюбивого об-ва. По благословию св. прав. *Иоанна Кронштадтского* поступил послушником в *санкт-петербургскую Троице-Сергиеву муж. пуст.*, где прожил 11 лет. В 1897 г. стал вольнослушателем в СПбДА, в 1901 г. принял монашеский постриг, был рукоположен во иеромонаха. По окончании



Варсонофий (Вихвелин),
еп. Каргопольский.
10-е гг. XX в. (РГИА)

академии со степенью канд. богословия был назначен помощником смотрителя Слуцкого ДУ, в 1903 г. переведен на должность инспектора в Архангельскую ДС. В 1907 г. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *Артемиева Веркольского муж. мон-ря*. Активно занимался миссионерством.

26 авг. 1910 г. в Троицком кафедральном соборе Архангельска В. был хиротонисан во епископа Кемского, викария Архангельской епархии, 14 февр. 1913 г. переименован во епископа Пинежского. 13 нояб. 1913 г. назначен епископом Каргопольским, викарием Олонецкой епархии, с 14 сент. 1921 г. епископ Никольский, викарий Вологодской епархии. В сер. сент. 1923 г. в ответ на просьбу верующих Патриарх св. *Тихон* поручил В. временное управление Архангельской епархией. В нач. 1922 г. был арестован Архангельский еп. сщмч. *Антоний (Быстров)*. С этого времени в епархии не существовало органов центрального управления, адм. функции осуществлял «Совет объединенных кол-

лективов верующих», к-рый не был зарегистрирован органами гос. власти.

2 нояб. 1923 г. обновленческий (см. *Обновленчество*) «архиепископ Архангельский и Холмогорский» Владимир (*Путята*) попытался совершить «торжественное богослужение» в кафедральном соборе Архангельска. «Из-за крайнего возбуждения молящихся, вызванного его появлением», лжеархиерея вывели из алтаря черным ходом, совет собора рекомендовал Владимиру более не являться в храм. В ответ на эти действия обновленцы донесли в местное отд-ние ГПУ о существовании в Архангельске орг-ции «монархической окраски» — «Объединенного совета верующих». Практически все правосл. духовенство города во главе с В. было арестовано. В местной печати началась клеветническая кампания против епископа. Было опубликовано «заявление» В. следствию, в к-ром архиерей якобы назвал своих «сопроцессников» контрреволюционерами», писал о «несогласии» с ними и о своем будто бы добровольном отъезде из епархии. Епископ был увезен в Каргополь, привлечен в качестве свидетеля к следствию по делу его брата Петра, являвшегося настоятелем каргопольского Успенского мон-ря. Во время пребывания В. в Каргополе дело по обвинению архангельского духовенства было производством окончено, дело самого В. было выделено в отдельное производство и направлено в Москву. В сент. 1924 г. решением особого совещания при Коллегии ОГПУ епископ был выслан на 3 года в Нарымский край, в июле 1926 г. срок был продлен, В. перевели в Иркутскую губ., в марте 1929 г. — в Вологодскую обл.

Летом 1929 г., после публикации «Декларации» 1929 г., В. отделился от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*. Осенью того же года переехал в Ленинград, сблизился с возглавлявшим иосифлянское движение (см. *Иосифлянство*) архиеп. *Димитрием (Любимовым)*. В 1930 г. В. был арестован в Ленинграде, выслан на 3 года в Северный край, жил в Вологодской обл. По др. сведениям, В. был арестован в 1931 г. в Челмском мон-ре (в окрестностях Каргополя, не сохр.) вместе с его последними насельниками: настоятелем схиархим. Трифоном (Пило-

гой) и 5 иеромонахами. Районное отделение ОГПУ рапортовало «о ликвидации контрреволюционной группировки духовенства иосифлянского толка под руководством Вихвелина, занимавшейся антисоветской агитацией» (Правда Севера: Арханг. обл. газ. 2001. № 5. 11 янв.). В. скончался в ссылке, похоронен в Вологде.

Арх.: Архив Управления ФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-78806; Архив Управления ФСБ РФ по Архангельской обл. Д. П-3049; ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 76, 115 об.

Ист.: Именной список ректорам и инспекторам... на 1907 г. СПб., 1907. С. 33; ЦВед. 1910. № 29. С. 299; 1913. № 48. С. 527; ПрибЦВед. 1910. № 29. С. 1215; № 37. С. 1583; Состав Свят. Правительствующего Всерос. Синода и Российской церковной иерархии на 1917 год. Пг., 1917. С. 298–299; Синодик СПб. епархии. С. 4.

Лит.: *Шкарковский М. В.* Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 277–278.

А. Е. Колесник, М. В. Шкарковский

ВАРСОНОФИЙ (Гриневиц Константин Диомидович; 16.05.1875, дер. Катинь Смоленского у. и губ. — 13.03.1958, г. Калинин (ныне Тверь)), архиеп. Калининский и Кашинский. Из бедной крестьянской



Варсонофий (Гриневиц),
архиеп. Калининский.
Фотография. 50-е гг. XX в.

семьи, мать — дочь диакона с. Юсупова Краснинского у. Смоленской губ. В 2 года потерял мать, воспитывался верующими дедом и бабушкой, крестьянами дер. Жуково Духовщинского у. По окончании министерского 2-классного уч-ща в с. Досугове в 1889 г. поступил во 2-й класс Мстиславского ДУ, во время обучения самостоятельно обеспечивал себя. В 1898 г. по 1-му разряду окончил Могилёвскую ДС,





был принят на казенный счет в КазДА, к-рую окончил в 1902 г. со степенью канд. богословия. В том же году женился на дочери небогатого землевладельца Могилёвской губ., служил учителем рус. языка, истории и географии в Горы-Горецком земледельческом уч-ще, потом в Казанском земледельческом уч-ще и Никитском уч-ще садоводства и виноделия вблизи Ялты. В 1908 г. поступил секретарем и чиновником особых поручений в Смоленскую казенную палату, одновременно преподавал в смоленских муж. гимназиях. В 1911 г. был казначеем Краснинского уездного казначейства Смоленской губ., позднее Бельского уездного казначейства, с 1914 г. податным инспектором Бельского у. В 1917–1920 гг. заведовал школой 2-й ступени в Горецком у.

В окт. 1920 г., после смерти сына, архиеп. Могилёвским *Константином (Булычёвым)* был рукоположен во священника и направлен в бедный приход дер. Шаробы Горецкого у., чтобы быть неподалеку от могилы сына. В 1921 г. перешел в с. Городец того же уезда, в 1922 г. по выбору прихожан назначен в Петропавловскую ц. на Луполове в Могилёве, являлся благочинным храмов города, в 1922 г. овдовел. 20 июня 1927 г. о. Константин был арестован, 13 сент. за «распространение ложных слухов о войне с Польшей и об административных ссылах епископов» осужден на 5 лет ИТЛ, наказание отбывал в СЛОН. В 1931 г. по болезни и старости был освобожден с заменой недостающего срока высылкой в Онежский край, осенью 1932 г. освобожден с правом повсеместного проживания. Служил священником в Московской обл.: с нояб. 1932 г. в с. Конькове (ныне в черте Москвы), с апр. 1933 г. в с. Низком Егорьевского р-на, с янв. 1937 г. в дер. Ново-Егорье того же р-на, с июня 1937 г. был за штатом по болезни, с дек. 1937 г. в с. Амиреве Щёлковского р-на, с июля 1939 г. в с. Новосёлки Пушкинского р-на, с янв. 1941 г. за штатом по болезни, с июля 1941 г. в с. Хомутове Щёлковского р-на (ныне в черте г. Щёлково), затем в с. Черкизове Мытищинского р-на (ныне в черте Москвы). В 1942–1945 гг. состоял благочинным храмов названных районов. В дек. 1945 г. являлся настоятелем московской ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы на Лычиковой горе.

14 дек. 1945 г. в Патриаршей домово-вой церкви *Макарием (Даевым)*, еп. Можайским, вик. Московской епархии, пострижен в монашество с именем в честь свт. Варсонофия, еп. Тверского, 17 дек. возведен в сан архимандрита. 30 дек. 1945 г. Патриархом *Алексием I* в московском *Богоявленском соборе* хиротонисан во епископа Гродненского и Барановичского (с 1948 еп. Гродненский и Лидский). Организовал в Гродно богословско-пастырские курсы, обращался к местному уполномоченному Совета по делам РПЦ за разрешением создать при кафедральном соборе братство. 18 нояб. 1949 г. переведен на Семипалатинскую и Павлодарскую кафедру, 31 окт. следующего года — на Чкаловскую и Бузулукскую, где «начал активно поднимать деятельность церкви и авторитет духовенства» (из отчета уполномоченного Совета по делам РПЦ). Придавал большое значение повышению образовательного уровня духовенства, обязал всех клириков епархии учиться на организованных архиереем богословско-пастырских курсах; читал лекции сам, приглашал преподавателей из светских учебных заведений. Священники епархии должны были являться в домовую архиерейскую церковь для проверки уровня знаний и умения проповедовать. При В. во всех храмах епархии после богослужений читались проповеди. 16 нояб. 1953 г. уволен на покой по собственному прошению.

29 июля 1954 г. В. был назначен епископом Калининским и Кашинским, управлял также Великолукской епархией (до 8 февр. 1956). Активно поддерживал «всякое начинание, направленное на расширение и активизацию церковной деятельности» (Отчет уполномоченного по Калининской обл.). В. особо заботился о восстановлении храмов. Ко времени его вступления на кафедру в 22 церквах епархии неск. лет не совершалось богослужение, к янв. 1956 г. богослужение возобновилось во всех храмах. В. распорядился совершать во всех храмах епархии ежедневные службы, за к-рыми должны были читаться проповеди. Епископ ходатайствовал перед властями об открытии храма в г. Ржеве, где действовала старообрядческая община, но не было правосл. церкви, а также об открытии в Калининске кафедрального собора. Архиерей

провел реорганизацию благочинных округов, сменил состав благочинных, дал им инструкции по управлению округом. Проводил работу по увеличению числа духовенства, в части храмов увеличил штат, пригласил в епархию преимущественно из Зап. Белоруссии и с Украины 66 священников и диаконов, рукоположил во священный сан 18 чел. Часто посещал приходы. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Калининской обл., характеризуя В., писал, что архиерей не проводил никакой патриотической деятельности, враждебно относился к рекомендациям Совета по делам РПЦ, «политические вопросы истолковывал... в антисоветском направлении».

8 февр. 1956 г. В. был возведен в сан архиепископа. За неск. месяцев до кончины ослабел, но продолжал служить, до последних дней занимался епархиальными делами. Похоронен на Николо-Малицком кладбище в Твери.

Арх.: Архив Управления КГБ Респ. Беларусь по Могилёвской обл. Д. 11201-сн; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 20; Ф. 6991-с. Оп. 1. Д. 789. Л. 4; Д. 1459. Л. 9.

Лит.: *Тарановский Л., прот.* Высокопреосв. Варсонофий, архиеп. Калининский и Кашинский: Некролог // ЖМП. 1958. № 4. С. 7–10.

Н. И. Дорош, А. Е. Колесник

ВАРСОНОФИЙ (Курганов Владимир Афанасьевич; 1834 (по др. данным, 1836), с. Сыресево Городищенского у. Пензенской губ.— 7.01.1904, Вятка), еп. Глазовский, вик. Вятской епархии. Род в семье священника, брат церковного историка, византолога, проф. КазДА и Казанского ун-та *Ф. А. Курганова*.

В 1856 г. окончил Пензенскую ДС по 2-му разряду. 26 окт. 1857 г. рукоположен во священника к церкви родного села, в 1863 г. перешел в с. Шугурово того же уезда. После смерти жены поступил в 1866 г. в КазДА, был однокурсником *Антония (Вадковского)*. Окончил академию в 1870 г. со степенью канд. богословия за соч. «Характер христианского подвижничества в Церкви Восточной и Западной и различный характер монастырей в Церкви Восточной и Западной» (НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 193) и оставлен при академии доцентом, в 1872 г. назначен помощником инспектора КазДА, 16 янв. 1873 г. утвержден в степени магистра. С 14 авг. 1876 г. состоял





Варсонофий (Курганов),
еп. Глазовский. Фотография.
Нач. XX в. (РГИА)

законоучителем Казанского учительского ин-та, где разработал программу и учебный курс Закона Божия, к-рый в программе ин-та был обширнее, чем в любом светском среднем и высшем учебном заведении. Фактически В. преподавал не Закон Божий, а неск. предметов, используя опыт духовных семинарий: катехизис, Свящ. историю, догматическое богословие и др. Входил в совет законоучителей Казанской епархии (1877–1889), в педагогическое и распорядительное собрание правления Казанской ДС от духовенства (1879–1889). Принимал участие в разработке программ по Закону Божию для городских уч-щ. 30 апр. 1887 г. возведен в сан протоиерея. 3 февр. 1889 г. определен ректором в Орловскую ДС. 27 февр. того же года пострижен в монашество и 2 марта возведен в сан архимандрита; назначен председателем Орловского епархиального училищного совета, исполняющим обязанности казначая совета, членом губ. училищного совета, цензором проповедей и редактором «Орловских ЕВ». В 1890 г., после соединения Орловского епархиального училищного совета с Орловским правосл. Петропавловским братством, назначен товарищем председателя братства по училищным делам. 25 февр. 1891 г. переведен ректором в Казанскую ДС.

10 июня 1892 г. назначен и 21 июня хиротонисан во епископа Великоустюжского, викария Вологодской епархии. 10 дек. 1894 г. назначен епископом Глазовским, 2-м викарием Вятской епархии. 23 янв. 1895 г. избран председателем епархиально-

го училищного совета, 4 дек. 1896 г. его почетным членом. С 1896 г. состоял товарищем председателя Вятского отдела *Палестинского православного об-ва*, председателя совета братства св. Николая. В апр. 1902 г. переименован в 1-го викария той же епархии с настоятельством в *Трифоновом вятском в честь Успения Пресв. Богородицы монастыре*. Погребен 10 янв. в Успенском соборе Трифонова мон-ря.

Почетный член КазДА (с 1903). Пожертвовал 5 тыс. р. на учреждение стипендии им. архиеп. Херсонского и Одесского *Никанора (Бровковича)*, бывш. ректора КазДА. Награжден орденами св. Анны 2-й степени (1892) и равноап. кн. Владимира 3-й степени (1901).

Соч.: Устройство управления в Церкви королевства Греческого. Каз., 1871 [Магист. дис.]; Поучение при погребении о. прот. И. Ив. Лепоринского. Каз., [1888]; Слово в день св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова, 8 мая. [Каз., 1891]; Слово в 20-ю годовщину Вятского братства святителя и чудотворца Николая // Изв. по Каз. епархии. 1892. № 2. С. 20–27; Речь при наречении во епископа // Изв. по Каз. епархии. 1892. № 16. С. 438–440. Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 439. № 190 (форм. список); РНБ ОР. Ф. 102. № 432. Л. 33; НАРТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 715. [Ист. описание Казанского учительского ин-та и гор. при нем уч-ща].

Лит.: Знаменский П. В. История КазДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Каз., 1892. Вып. 3. С. 128, 439; *Троицкий С. И.* Ист. зап. о Казанском учительском ин-те за 25 лет его существования. Каз., 1901; Преосв. Варсонофий, еп. Глазовский: Некролог // Вятские ЕВ. 1904. № 2. С. 101–107; Из академической жизни // ПС. 1904. № 2. С. 279–280; Варсонофий, еп. Глазовский // ПрибЦВед. 1904. № 3. С. 101–102.

Т. А. Богданова

ВАРСОНФИЙ (Лузин Александр Владимирович; 6.06.1888, Миасский завод Троицкого у. Оренбургской губ. — 15 (?).09.37, Карелия), еп. Приморский и Владивостокский. Род. в семье приискового служащего Миасского золотопромышленного округа, в 3 года остался сиротой, в 5 лет был усыновлен крестным отцом В. А. Лузиным, конторщиком на золотых приисках. Обучался в Челябинском ДУ, Уфимской ДС, с 1908 г. в КазДА, по окончании к-рой 10 июля 1912 г. принял монашество, рукоположен во иеродиакона, 12 июля — во иеромонаха. В авг. 1912 г. утвержден преподавателем КазДА по кафедре истории и обличения рус. сектантства, исполнял обязанности наблюдателя Казанских миссионерских



Варсонофий (Лузин),
еп. Владивостокский, в заключении.
Фотография

курсов. Участвовал в проходившем 7–14 июля 1917 г. в МДА Всероссийском съезде ученого монашества (см. *Съезды монашествующих в России*).

После принятия Народным комиссариатом просвещения 11 дек. 1917 г. декрета о ликвидации системы духовного образования в России КазДА продолжала существовать на прежних началах с прежним составом профессоров. Осенью 1918 г. *Высшее Церковное Управление* (ВЦУ) предложило ректору академии еп. *Анатолию (Грисяку)* использовать дозволение правительства на частное обучение религии. Ректор обратился за разъяснением к зав. губ. отделом народного образования, к-рый посчитал возможным такое обоснование существования академии; т. о., академия сохранила прежнее название, состав профессоров, имела офиц. штамп и печать. В кон. окт. — нач. нояб. 1918 г. здание академии было реквизировано, занятия проходили в помещении епархиального управления и на квартирах профессоров, заседания Совета — на квартире ректора. В жил. в *казанском в честь Преображения Господня муж. мон-ре*. 11 нояб. 1919 г. ректор КазДА направил в ВЦУ представление о состоявшемся присуждении В. Советом академии степени магистра богословия за его рукописное соч. «Нравственное учение православной Церкви и отношение к нему латино-протестантской доктрины», 5 дек. 1919 г. ВЦУ утвердило В. доцентом кафедры истории и обличения рус. сектантства.

В нояб. 1921 г. В. был возведен в сан архимандрита. В марте 1921 г.

вместе со всеми преподавателями академии был арестован Всетатарской ЧК по делу «О Казанской Духовной Академии». Все проходившие по делу были приговорены к году заключения в ИТЛ условно (кроме еп. Анатолия, осужденного на год лагерей). После освобождения в окт. того же года В. вместе с проф. прот. Николаем Петровым встал во главе организованного академической корпорацией Высшего богословского ин-та, в к-ром состоял инспектором и профессором. Ин-т был зарегистрирован коллегией Татарского Наркомпроса, но просуществовал менее года. 2 авг. 1922 г. В. арестовали по обвинению в «контрреволюционной агитации» и поместили в казанскую пересыльную тюрьму. (На время ареста В. состоял зав. б-кой Центрального архива Татарской АССР, где, по его словам, работал библиотекарем уже 5 лет.) По постановлению Комиссии НКВД по адм. высылкам от 25 нояб. 1922 г. В. был выслан на 3 года в Нарымский край, жил в Томской обл., в 1926 г. вернулся в Казань.

12 апр. 1926 г. по ходатайству духовенства и верующих В. был хиротонисан во епископа Спасского, викария Казанской епархии (носил этот титул до июля 1930). В 1926 – нач. 1930 г. неоднократно исполнял поручения Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*: в 1926 г. ревизовал Иркутскую епархию, в 1927 г. временно управлял Вятско-Ижевской епархией, с 24 апр. 1929 г. – Иркутской епархией. С авг. 1930 г. являлся Приморским и Владивостокским епископом. 25 мая 1931 г. арестован во Владивостоке, проходил по делу «О контрреволюционной деятельности тихоновского духовенства и монашества Дальневосточного края» вместе с Хабаровским еп. *Пантелеимоном (Максуновым)*. Обвинялся в том, что, «являясь представителем духовенства тихоновской ориентации и руководителем епархии, идейно вдохновлял и руководил политическим заключенным... допускал организацию нелегальных женских монастырей, поддерживал и идейно руководил, в т. ч. и «Одигитриевским» мон-рем во Владивостоке... изготавливал и распространял религиозные листовки контрреволюционного содержания... проводил антисоветскую агитацию». В. виновным себя

не признал, по постановлению тройки при Полномочном представительстве ОГПУ Дальневосточного края от 15 февр. 1932 г. был приговорен к 10 годам заключения в концлагере, отбывал срок в Беломоро-Балтийском лагере (разнорабочим на общих работах). 25 авг. 1932 г. арестован в лагере, обвинен в создании «контрреволюционной группировки, ставившей своей задачей организацию вооруженного восстания заключенными в лагерях, с последующим захватом территории Карелии, установление связи с Финляндией и оказание помощи международной буржуазии в борьбе против СССР». Виновным себя не признал. Коллегия ОГПУ на заседании 23 февр. 1933 г. постановила перевести В. на год в штрафизолятор, отбывал наказание в Онежском леспрохозе управления Беломоро-Балтийского ИТЛ. С сент. 1936 г. работал бухгалтером финансовой части. За «антисоветскую агитацию» лишен зачетов рабочих дней за все время пребывания в лагере. Обвинен в участии «в контрреволюционной группе», к-рая «сознательно подрывала экономическое состояние леспрохоза», и в «антисоветской агитации среди заключенных». Виновным себя не признал. Расстрелян по постановлению тройки НКВД Карельской АССР от 9 сент. 1937 г.

Арх.: УФСБ России по Респ. Татарстан. № 2–8484; УФСБ России по Омской обл. № П–94123; УФСБ России по Респ. Карелия. № П–13947; № П–9749.

Соч.: Поучение в неделю мясопустную // ПС. 1913. Апр. С. IV–VIII; Проблема сектоведения как науки // Там же. 1914. Ч. 2. С. 201–216; Основные начала науки правосл. нравственного богословия в их отличии от морального учения католицизма и протестантизма // Там же. 1915. Март. С. 158–164; [Нравственное мировоззрение Церкви и латинско-протестантская доктрина в их взаимном отношении]; Отзыв о магист. дис. еп. Могилёвского и Мстиславского Стефана // Там же. 1916. Янв. Прил. С. 33–48.

Ист.: А. Н. В Спасо-Преображенской обители г. Казани // Изв. по Казанской епархии. 1912. № 27–28. С. 819–823; *Анастасий (Александров)*, еп. Слово новопоставленному иноку // Там же; Именной список ректорам и инспекторам ДА и С, преподавателям ДА и монашествующим преподавателям ДС на 1917 г. Пг., 1917. С. 35, 37.

Лит.: *Журавский А. В.* Жизнеописание новых мучеников Казанских, год 1918-й: Мат-лы к истории Казанской церкви XX в. Каз., 1995. Сб. 1. С. 80–82; *он же.* Казанская ДА в последний период своего существования // История и человек в богословии и церк. науке: Мат-лы Казанской юбил. ист.-богосл. конф. Каз., 1996. С. 95–102; *Доненко Н., прот.* Наследники Царства. Симферополь, 2000. С. 48–56.

Н. Ю. Васильева

ВАРСОНОФИЙ (Охотин Иаков Петрович; 17.03.1830, с. Красное Лебедянского у. Тамбовской губ. – 12.08.1895, Симбирск (ныне Ульяновск)), еп. Симбирский и Сызранский. Род. в семье диакона. Обучался в Лебедянском ДУ, Тамбовской ДС, затем в КазДА (1850–1854), где 4 июня 1853 г. пострижен в монашество, 26 июля рукоположен во иеродиакона, 8 июля 1854 г. – во иеромонаха. 9 окт. 1854 г. определен в



Варсонофий (Охотин), еп. Симбирский. Фотография. 90-е гг. XIX в. (РГИА)

Казанскую ДС, в к-рой трудился более 20 лет: сначала преподавателем Свящ. Писания и помощником инспектора, с 1855 г. инспектором, с 1864 г. ректором; в 1864–1867 гг. являлся действительным членом конференции КазДА, в 1867 г. исполнял должность ректора академии, с 1892 г. почетный член КазДА. В 1855 г. удостоен степени магистра богословия. В 1858 г. ревизовал Чистопольское ДУ, в 1866 г. – Уфимскую ДС. 4 янв. 1861 г. назначен настоятелем *казанского Кизичского во честь Введения Пресв. Богородицы во храм мон-ря*, 18 янв. возведен в сан архимандрита. В 1864–1871 гг. настоятель *казанского во имя св. Иоанна Предтечи мон-ря*, одновременно управлял казанскими *Зилантовым (1865)* и *во честь Преображения Господня (1867–1868)* мон-рями. В 1864–1869 гг. являлся членом духовной консистории. Состоял в комитетах по преобразованию духовно-учебных заведений (1863–1866), казанского губ. статистического (1866–1870), в комитете, управлявшем городскими и общественными б-ками (1872–1875), и др. В янв. 1875 г. вызван на чреду священнослужения в С.-Петербург.

9 сент. 1876 г. назначен, 31 окт. хиротонисан во епископа Екатеринбургского, викария Пермской епархии. 19 нояб. того же года перемещен на Старорусское викариатство Новгородской епархии. С 28 сент. 1882 г. епископ Симбирский и Сызранский. В 1884 г. избран почетным членом *Палестинского православного об-ва*, с 1887 г. председатель Симбирского епархиального комитета *Правосл. миссионерского об-ва*. Участвовал в *Казанском совещании архиереев Поволжья* (7–25 июля 1885), где обсуждалась миссионерская деятельность Церкви в регионе, работал в составе 1-й комиссии, занимавшейся вопросами религиозно-нравственного состояния общества. В. был сторонником системы Н. И. Ильминского, поддерживал симбирскую чуваш. учительскую школу, рукополагал во священники чувашей. При В. в Симбирске открылся Покровский мон-рь, построены новые здания для 3 ДУ, расширено здание ДС. В. погребен в кафедральном соборе в особой усыпальнице. Весь капитал архиереев завещал богадельне для лиц духовного звания (10 тыс. р.) и Старо-Костычевской жен. общине Сызранского у. (7 тыс. р.).

В. проявил себя как опытный, добрый и преданный пастве архиереев, отличался милосердием, был прост и доступен в общении. Награжден бронзовым крестом в память Крымской войны 1853–1856 гг., орденами св. Анны 2-й и 1-й степени (1866, 1881), орденом св. Анны, украшенным имп. короной (1869), орденами равноап. кн. Владимира 4-й, 3-й и 2-й степени (1875, 1878, 1887), св. Александра Невского (1894).

Соч.: Речь Синоду ректора Казанской ДС архим. Варсонофия при наречении его в еп. Екатеринбургского, 27 окт. 1876 г. СПб., 1876; Проповеди // Симбирские Ев. 1882–1895; Акафист при. и богоносному отцу нашему игум. Хутынскому, Новгородскому чудотворцу Варлааму // ПС. 1902. № 11. Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 439. № 194 (форм. список) // РНБ ОР. Ф. 102. № 432. Л. 35. Лит.: *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии с древнейших времен до наст. времени: Кр. биограф. очерки. Новгород, 1897. С. 232–233; *Отъезд ректора Казанской ДС архим. Варсонофия в С.-Петербург на чреду священнослужения и прощание с ним учеников и наставников* // Изв. по Каз. епархии. 1875. № 5. С. 138–143; *Благовещенский А. А.* История Казанской ДС за XVIII–XIX ст. Каз., 1881. С. 54–57; *О соборании епископов поволжских и нек-рых смежных епархий в г. Казани* // ПО. 1885. Т. 3. Сент. С. 193–201; *Постановления бывшего в Казани собрания пресвященных архиереев* // Там же. 1886.

Т. 2. Июль. С. 370–391; *Пастырское послание епископов Православная греко-российская церковь, в богоспасаемом граде Казани собравшихся, к православным их паствам* // Там же. С. 409–416; *Знаменский П. В.* История КазДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Каз., 1892. Вып. 3. С. 381–382; *Ильминский Н. И.* Письма к обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву. Каз., 1895. С. 195; Некролог // Симбирские Ев. 1895. № 17. С. 257–258; *Барсов М. В.* Восп. о преемств. Варсонофии, еп. Симбирском // Симбирские ГВ. 1895. № 63–66; *Анастасиев А. И.* Бывшие симбирские архипастыри. Симбирск, 1901.

Т. А. Богданова, Е. В. Лукаков

ВАРСОНОФИЙ (Судаков Анатолий Владимирович) (род. 3.06.1955, с. Малиновка Аркадакского р-на Саратовской обл.), архиеп. Саранский и Мордовский. Из крестьянской семьи. В 1972 г. окончил среднюю школу, работал на кирпичном заводе. В 1973–1975 гг. служил в Советской Армии. После демобилизации нес послушание алтарника в Михайловском соборе г. Сердобска Пензенской обл. В 1976 г. поступил в Московскую ДС, в окт. 1977 г. был принят в братство ТСЛ. 30 марта 1978 г. наместником лавры архим.



Варсонофий (Судаков), архиеп. Саранский. Фотография. 2002 г.

Иеронимом (Зиновьевым) был пострижен в монашество с именем в честь свт. *Варсонофия* Тверского. 27 апр. того же года ректором МДА Дмитриевским архиеп. *Владимиром (Сабоданом)* рукоположен во иеродиакона, 26 нояб.— во иеромонаха. С 1978 г. нес послушание помощника ризничего в ТСЛ, с 1982 г. помощника благочинного лавры. В 1982 г. возведен в сан игумена. В том же году поступил в МДА, к-рую окончил в 1986 г. со степенью канд. богословия за дис. «Афон в жизни

РПЦ в XIX — нач. XX в.». 15 июня 1986 г. В. был направлен в Пензенскую епархию, где с 15 сент. служил настоятелем Казанской ц. в г. Кузнецке и благочинным 3-го округа Пензенской епархии. 15 июня 1988 г. назначен настоятелем Успенского кафедрального собора Пензы, благочинным городских церквей и секретарем Пензенского епархиального управления. В 1987 г. возведен в сан архимандрита. В 1988 и 1990 гг. был членом Поместных Соборов РПЦ.

30 янв. 1991 г. В. определено быть еп. Саранским и Мордовским. Хиротония, к-рую возглавил Патриарх *Алексий II*, состоялась 8 февр. 1991 г. в *Богоявленском соборе* Москвы. 22 февр. 2001 г. возведен в сан архиепископа. За годы служения В. в Саранской епархии открыто более 200 приходов и 13 мон-рей (в 1991 было ок. 50 приходов, мон-рей в епархии не было). 10 окт. 1993 г. в Саранске начали работу Православные богословско-катехизаторские курсы для мирян, в сент. 1997 г. было основано Саранское ДУ. С апр. 1991 г. ежемесячно выходит газ. «Саранские Ев». По благословению В. к 5-летнему (1996) и 10-летнему (2001) юбилеям епархии был осуществлен ряд изданий духовно-просветительского, этнографического и исторического характера, освещающих деятельность духовенства и мирян Мордовии. В наст. время ведется работа по переводу Свящ. Писания и богослужебных текстов на мордов. язык. С 1992 г. регулярно проводятся памятные вечера, посвященные подвижникам благочестия. В июне 1993 г. в *Санаксарском темниковском муж. мон-ре* прошли VII Серафимовские общеобразовательные чтения, в к-рых участвовали представители духовенства, научной интеллигенции не только Мордовии, но и др. регионов России. При непосредственном участии В. в Саранской епархии подготовлены канонизации прп. *Феодора (Ушакова)* в 1999 г., прав. *Феодора Ушакова*, адмирала, племянника прп. *Феодора*, в 2002 г., прав. *Филарета Ичкаловского* в 1999 г.

В. награжден орденами РПЦ равноап. кн. Владимира 3-й степени (1988), прп. *Сергия Радонежского* 3-й (1981) и 2-й степени (2001), медалями прп. *Сергия Радонежского* 2-й (1980) и 1-й (1985) степени, гос. орденом Дружбы (2002), почетной

грамотой Республики Мордовии (1995).

Соч.: Возвращение из небытия. Саранск, 1995; Увещание к духовному исцелению. Саранск, 1995; Афон в жизни РПЦ в XIX – нач. XX в. Саранск, 1995; Убеждение в истине. Саранск, 1995; Уроки благодатной жизни. Саранск, 1996; Схиархим. Михаил (Кожеников): Некролог // ЖМП. 1997. № 6. С. 46. Размышления о вере и жизни по Божественным заповедям. Саранск, 1998; Спасительный путь возрождения Саранской епархии в кон. XX в.: (Послания, письма, доклады). Саранск, 1999; Слово после Божественной литургии в Санаксарском мон-ре по случаю канонизации адм. Ф. Ф. Ушакова // Саранские Ев. 2001. № 8. С. 22–23; Обращение к священнослужителям и верным чадам Саранской епархии в связи с началом строительства кафедрального собора св. прав. Феодора Ушакова в г. Саранске // Там же. 2002. № 5. С. 20–22; Дни памяти св. адм. Феодора Ушакова на Керкире // Там же. № 11. С. 5–15; «Грехом стали гордиться...»: Интервью // Там же. № 12. С. 5–8. Лит.: Наречение и хиротония архим. Варсонофия (Судакова) во еп. Саранского и Мордовского // ЖМП. 1992. № 4. С. 12–14.

ВАРСОНФИЙ (Чертков Василий Григорьевич; † 18.05.1688, Крутицкое подворье в Москве), митр. Сарский и Подонский (Крутицкий). 9 апр. 1671 г. В. был хиротонисан во архиепископа Смоленского из архимандритов московского *Нового Симонова мон-ря*. В 1672 г. возил из Смоленска в Москву 2 чудотворные иконы Богоматери «Одигитрия» (из Успенского собора и Надвратного храма) для поновления, был представлен царю *Алексею Михайловичу*. В марте 1676 г. поставлен в сане митрополита на Сарскую и Подонскую (Крутицкую) кафедру. С 6 сент. по дек. 1681 г. являлся Тверским митрополитом. Это назначение было частью задуманной царем *Феодором Алексеевичем* в 1681 г. обширной реформы епархиальной структуры Русской Церкви; одной из мер реформы, по сообщению *Сильвестра (Медведева)*, должно было стать упразднение Крутицкой кафедры, для чего В. был переведен в Тверь. Однако бо́льшая часть преобразований не была проведена в жизнь, в частности, в отношении Крутицкой кафедры, и в дек. 1681 г. В. вновь стал Крутицким митрополитом.

В. присутствовал на церковных Соборах (в т. ч. на *Большом Московском Соборе 1666–1667 г.*, будучи еще архимандритом Симонова монастыря), в сане митрополита Сарского и Подонского принимал участие в торжественных богослужениях в присутствии Патриархов и царей,

в венчаниях на царство Феодора Алексеевича, *Петра* и *Иоанна Алексеевичей*, погребении Патриарха *Иоасафа*, епископских хиротониях и др. В 1682 г. В. присутствовал на Земском соборе, отменившем местничество. 5 июля того же года вместе с др. архиереями во главе с Патриархом *Иоакимом* участвовал в прениях со старообрядцами (см. *Старообрядчество*) в Грановитой палате Кремля. В 1682 г. на Крутицком подворье по инициативе В. началось строительство Успенского собора (на месте старого). Нижний храм нового собора (во имя апостолов Петра и Павла) стал усыпальницей Крутицких владык, первым здесь был погребен В. (в юж. стене храма справа от арки сохр. надгробная плита).

В. упоминается в родословных росписях дворян Чертковых. В семейном архиве Чертковых хранилось недатированное письмо В. брату Ивану Григорьевичу, оно было опубликовано в сер. XIX в. известным представителем этого рода *А. Д. Чертковым*, книжное собрание к-рого (т. н. Чертковская б-ка) входит в фонды основанной в 1938 г. ГПИБ.

Соч.: Семейные письма XVII в. / Сообщ. А. Д. Чертков // ВОИДР. 1850. Кн. 5. С. 62–64. Ист.: *Сильвестр (Медведев)*, иером. Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве / Изд. А. Прозоровский // ЧОИДР. 1894. Кн. 4. С. 35. Лит.: *Максимович Л., Щекатов А.* Словарь геогр. Российского гос-ва. М., 1804. Ч. 3. Стб. 903; Ч. 5. 1807. Стб. 1048; *Чередеев К., прот.* Биографии тверских иерархов. Тверь, 1859. С. 91; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 151, 1036; *Бобринский А. А.* Дворянские роды, внесенные в общий гербовник Всероссийской империи. СПб., 1890. Ч. 1. С. 691; *Соловьев Н. С.* Сарайская и Крутицкая епархия // ЧОИДР. 1894. Кн. 3. С. 91–95; *Первухин Г. П.* О тверских иерархах. Тверь, 1901. С. 84–85; *Музыкаевич Н. А.* История г. Смоленска. Смоленск, 1903. С. 102; *Воздвиженский Ф., свящ.* Ист. очерк храмов Успенского, на Крутицах, и крестового Сарских и Подонских архиереев // Моск. церк. старина: Тр. комис. по осмотру и изуч. церк. старины Москвы и Моск. епархии. М., 1904. Т. 1. С. 1–9.

П. С. Стефанович

ВАРСОНФИЙ ВЕЛИКИЙ

[Варсануфий; греч. Βαρσανοφίος] († сер. VI в.), прп. (пам. 6 февр., пам. зап. 11 апр.), подвижник, аскетический писатель. Происходил из Египта. Согласно Д. Читти, имя «Варсонофий», несмотря на сир. аллюзии (сир. ܠܘܨܢܘܦܐ, *bar sanūp* – сын Сenuфа?), является грецизированной формой копт. имени Урсенуф(и) (οὐρσηνοῦφι). Егип. происхождение

В. В. подтверждается также тем, что он мог свободно говорить и писать «по-египетски», т. е. по-коптски (αἰγυπτιστί – Отв. 55. С. 39 / Ер. 55. 8–10; рус. пер. по: *Прп. отец Варсануфия и Иоанна* Руководство... / Пер. МДА. М., 1855 и др.; Ер.: Epistula // *Neyt.* 1997. (SC; 426).

Основными источниками для жития В. В. являются: «Церковная история» *Евагрия Схоластика* (IV 33); «Вопросоответы», или «Ответы», главное сочинение В. В. и аввы Иоанна Пророка (Прозорливца); лат. версия жития В. В., написанно-



Свт. Вукол, еп. Смирнский, и прп. Варсонофий Великий.

Миниатюра из греко-груз. рукописи. XV в. (РНБ. О.1. 58. Л. 99)

го неким Иосифом, именовавшим себя учеником старца (ВНЛ. Р. 150; отр.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 22–27, 957). Последняя содержит наиболее подробный материал, но, вероятнее всего, составлена значительно позже, в кон. XII – нач. XIII в., в связи с обретением мощей В. В., перенесенных в Италию, и наряду с подлинными сведениями содержит добавления, относящиеся к др. одноименному подвижнику, к-рый жил позднее (*Βερελίνουβιτς*. 1939. Σ. 22).

Житие. О семье, времени и точном месте рождения В. В. практически ничего неизвестно. По свидетельству историка Евагрия, в сер. VI в. его уже чтили как знаменитого подвижника и чудотворца (*Evagr.*



Hist. eccl. IV 33. 17–22). Т. о., он род. не ранее 2-й пол. V в. Слова В. В. «я не стал схоластиком... то есть праведником» (Отв. 70 / Ер. 139. 11–12) характеризуют не только его смирение, но и могут свидетельствовать, что он не получил высшего светского образования. В юности, согласно лат. версии жития, он отправился паломником в Св. землю, посетил ряд мон-рей, принял постриг от отшельника Маркелла и затем подвизался вместе с ним, а после его смерти нек-рое время был странствующим монахом. Впосл. он поселился в общежительном мон-ре, основанном аввой Серидом, к югу от Газы, несмотря на приглашения игуменов др. мон-рей: «Сколько многие хотели (принять к себе) нас старцев, и искали этого, но не дано им было того, а Бог послал нас к авве Сериду, не искавшему сего, и сделал его искренним нашим чадом» (Отв. 17. С. 13 / Ер. 17. 46–49).

Поначалу В. В. жил в келье, находившейся внутри мон-ря, затем удалился в затвор, где он «заклучился живым как во гробе ради имени Иисусова» (Отв. 73 / Ер. 142. 5–6) и строжайшим образом подвизался на протяжении 18 лет; здесь он никого не принимал, не сделав исключения даже для епископа и родного брата (Отв. 51 / Ер. 515; Отв. 345 / Ер. 342). Одному подвижнику из Египта, упрашивавшему принять его, преподобный написал: «Если для тебя отворю двери, то и для всех; а если не отворю тебе, то и никому другому» (Отв. 55. С. 39 / Ер. 55. 15–16). Только авва Серид один раз в неделю приносил ему 3 небольших хлебца (Отв. 72 / Ер. 141. 4–5) и немного воды и причащал Св. Таин, а также прочитывал вопросы посетителей и записывал предлагавшиеся ответы (Отв. 13. С. 9 / Ер. 13. 6–8; Отв. 16. С. 11 / Ер. 16. 9–11, 24–25). Когда из-за полной недоступности В. В. многие усомнились в самом его существовании и сочли, что ответы составляет сам авва Серид, В. В. принял монахов и умыл им ноги (Вопросотв. 60. С. 46 / Ер. 125. 1–13).

Несмотря на немощи В. В. никогда не оставлял своего рукоделия (Отв. 165. С. 125 / Ер. 74. 33), забывал о вкушении пищи: «...ничего не вкушал и не пил... пища, питье и одеяние его — Дух Святой» (Отв. 78. С. 60 / Ер. 149. 27–31). Благодаря строгой аскетической жизни и

духовной прозорливости он, покидая своего затвора, стал духовным руководителем братии не только своей обители, но и др. мон-рей, а также мн. клириков и мирян, как ясно из его ответов. В. В. получил от Бога великие духовные дарования смирения (Отв. 29 / Ер. 29. 7), рассуждения (Отв. 168. С. 126 / Ер. 77. 28 sqq.), прозорливости и пророчества (Отв. 31. С. 24 / Ер. 31. 44–46; Отв. 148 / Ер. 222), чудотворения, любви к Богу и ближним.

В лат. версии жития говорится о том, что лишь однажды В. В. нарушил свое уединение и отправился в К-поль ходатайствовать перед имп. Юстинианом I (527–565) о монахах своей области, не согласных с оригенизмом (ХЧ. 1827. Ч. 25. С. 253).



Прп. Варсонофий Великий.
Икона. XX в.

По мнению архиеп. Филарета (Гумилевского), речь шла о несогласных с афтартодокетизмом, на к-рых император воздвиг гонение (Филарет (Гумилевский). Учение. Ч. 3. С. 165–166). Греч. патролог П. Христу, напротив, полагает, что В. В. ходатайствовал не за противников, а за сторонников оригенизма или, по крайней мере, за тех, кто обвинялся в нем (Χρήστου Π. Πατρολογία. 1992. Т. 5. Σ. 394). Известные колебания имп. Юстиниана то против оригенистов (указ 543 г. с анафематизмами против оригенистов — Mansi. Т. 9. Col. 533), то в их пользу (под влиянием митр. Кесарии Каппадокийской Феодора Аскиды), вплоть до осуждения оригенизма на Вселенском V Соборе, позволяют допустить как ту, так и др. т. зр. Из своего затвора, скорее всего в связи с оригенистскими спо-

рами, В. В., чувствуя неуверенность императора, советовал ему не бояться сильных мира сего и поступать по воле Божией: «И если истинно то, что сердце цареве в руке Божией, то если пожелаем поступать право, Бог преклонит его к нам (ср.: Притч 21. 1)» (Отв. 801. С. 472 / Ер. 792. 15–16).

В. В. иногда путали с акефалом Варсануфием (см. ст. Варсонофиты), и делались предположения, что В. В. был монофизитом-акефалом. Впервые это было высказано неким «нечестивым Памфилом, восточного происхождения» (PG. 99. Col. 1816). О Варсануфии-акефале упоминал прп. Анастасий Синаит, поместив его имя в перечне еретиков-монофизитов после Петра Гнафевса (Anast. Sin. Hodegos. 6, 7 // PG. 89. Col. 108, 112; Quaest. 117 // PG. 89. Col. 769). Известно, что последователи Варсануфия-акефала были анафематствованы свт. Софронием I, Патриархом Иерусалимским, в соборном послании 634 г., адресованном Сергию, Патриарху К-польскому, где наряду с др. еретиками они названы «варсануфитами»: «... акефалов, варсануфитов... нечестивая ересь» (ἡ Ἀκεφάλων, ἢ τῶν Οὐερσουνοφίτων ... θεήλατος αἵρεσις — PG. 87/3. Col. 3193; перечень акефалов см.: Sophr. Hieros. Ер. syn. ad Sergium // PG. 87/3. Col. 3192–3193). На первый взгляд, данное предположение может найти нек-рую поддержку, если принять во внимание совет В. В., данный Павлу Отшельнику, следовать Никейскому Собору без упоминания о Халкидоне: «...держись царского пути, говорю, веры трехсот осмнадцати отцов, в к-рую ты и крестился: она заключает в себе все с точностью для тех, кто имеет совершенный образ мысли» (Отв. 58. С. 43 / Ер. 58. 29–32).

Прп. Феодор Студит, защищая преподобных В. В., Исаию и Дорофея от обвинений в монофизитстве, в согласии с К-польским Патриархом Тарасием (ср.: Tarasius, patr. Ер. 5 // PG. 98. Col. 1461–1465) и др. вост. отцами писал в своем Завещании: «В учении их я не нашел ничего нечестивого, напротив, большую душевную пользу» (Theod. Stud. Testamentum // PG. 99. Col. 1816). В качестве вещественного доказательства церковного признания В. В. прп. Феодор указал на то, что изображение В. В. находилось на облачении





престола Св. Софии вместе с изображениями преподобных Антония Великого, Ефрема Сирина и др. (Ibidem). Что касается неупоминания Халкидонского Собора, оно могло быть связано с нежеланием В. В. принимать участие в богословских спорах; он писал (имея в виду оригенизм и полемику с ним): «Горе нашему роду! Что мы оставили и что исследуем! ...Небеса ужасаются, о чем любопытствуют люди! Земля сотрясается, как они хотят исследовать непостижимое!» (Отв. 606. С. 382 / Ер. 600. 45–46, 53–54).

После смерти аввы Сериды В. В. ушел в полный затвор и не принимал никого, в т. ч. и нового игум. Елиана, отказываясь от пищи и не отвечал на вопросы. В то время он был уже ветхим старцем и вскоре скончался. О дате кончины В. В. существуют разные предположения. Как передает Евагрий Схоластик, люди верили, что В. В. «живет в затворе в малой келье, хотя он в течение 50 лет и более (ἀπὸ τούτων τευτήκοντα καὶ πρὸς γέ χρόνων) никому не показывался и ничего не принимал земного»; когда усомнившийся в этом Иерусалимский Патриарх *Евстохий* († 563/4) велел раскопать келью, «где затворился человек Божий», оттуда вырвался огонь и «едва не попалил всех там бывших» (Evaogr. Hist. eccl. IV 33). Вероятно, великий старец умер или незадолго до раскапывания кельи, или в скором времени после этого от истощения телесных сил. Кончина В. В., последовавшая, согласно лат. житию, вскоре после его возвращения из К-поля, чаще всего датировалась 563 г. (ХЧ. 1827. Ч. 25. С. 255). При этом исходили из времени Патриаршества Евстохия и участия В. В. в посольстве к имп. Юстиниану I. Др. датировка смерти В. В. обусловлена тем, что указанные Евагрием 50 лет можно толковать как срок, прошедший до времени написания его «Церковной истории», — 594 г. (или 597-й. См.: *Филарет (Тумилевский)*. Учение. Ч. 3. С. 166. Примеч. 12). При вычитании из 594-го 50 лет выходит, что преподобный скончался ок. 544 г. (*Захариадов*. 1988. Т. 1. С. 8). М. Лекьен, учитывая год кончины прп. Иоанна Пророка, предлагает еще более раннюю датировку кончины В. В. — 540 г. (*Весељіновіч*. 1939. С. 47).

В IX в. мощи В. В. были перевезены из Газы в г. Ория (Апулия, Юж.

Италия), где они были торжественно встречены Феодосием, еп. Орийским, и положены в древней базилике возле врат. После разрушения базилики арабами о мощах долгое время не было никаких сведений. В 1170 г. они были обнаружены и перенесены в кафедральный собор, где до сих пор хранится их частица (*Nejt*. 1997. Р. 32; SC; 426). Именно в связи с последним обретением мощей и была составлена лат. версия жития.

О друге, сподвижнике и соавторе В. В., авве Иоанне Пророке (Прозорливце), известно намного меньше. О теснейшем духовном единении с В. В. прп. Иоанн писал: «Старец в Боге и я с ним... мы двое составляем единое целое» (Отв. 302 / Ер. 305. 11–12, 15; ср. Отв. 220). Прп. Иоанн в ответах именуется «другим старцем». Он в течение 18 лет подвизался в затворе в том же мон-ре, в келье, где первоначально жил В. В. (Отв. 221), и не принимал никого, кроме аввы Сериды и прп. аввы *Дорофея Газского*, к-рый 9 лет был у него послушником (*Doroth. Doctrinae*. 4, 56 // PG. 88. Col. 1669A). Прп. Иоанн осуществлял духовное руководство, так же, как и В. В., через свои ответы, к-рые носили более прямой и практический характер (Отв. 75; 76 / Ер. 146; 147). Наряду с различными духовными дарованиями он обладал особым даром прозорливости и пророчества, почему и был назван Пророком (*Doroth. Vita Dositheï*. 1 // *Brun P. M. Vie de St. Dosithée*. Rome, 1932 (*Orientalia christiana*; 26, 2); ср.: Отв. 792; 793 / Ер. 783; 784). Он писал, что сам не имеет священного сана («не причтенный к клиру») (Отв. 138. С. 97 / Ер. 211. 15). Прп. Иоанн скончался в 540 г., через неск. недель после смерти аввы Сериды (Отв. 221).

В кон. X в. память В. В. отмечалась К-польской Церковью 6 февр., хотя и не повсеместно: его имя было внесено в Синаксарь, составленный в конце царствования имп. Константина VII Багрянородного (944–959), и в некр-ые др. календари той же эпохи (*Nejt*. 1997. Р. 27, 28); в частности, она указана в *Tunikonе Великой ц.* X в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 48). Др. древнейшее свидетельство о совместном поминании преподобных В. В., Иоанна и Дорофея 6 февр. содержится в груз. Минее, написанной в Иерусалиме ок. сер. XI в. (*Garitte G. Le*

Ménée géorgien de Dumbarton Oaks // Le Muséon. 1964. Т. 77. Р. 43); оно отражает практику Иерусалимской Церкви, сложившуюся, по предположению Ф. Нея, под влиянием К-поля (*Nejt*. 1997. Р. 29). Неизвестно, существовала ли в то время служба, посвященная этим преподобным. Значительно позже прп. Никодим Святогорец написал в честь каждого из святых по дистиху (Συναξαριστῆς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ. Т. Ζ'. Κωνσταντινουπόλις, 1842. Σ. 26). В 1865 г. в мон-ре вмч. Пантелеимона на Афоне была составлена служба этим святым (*Lambros S. P. Cat. of the Greek Manuscripts in Mount Athos*. Camb., 1900. Т. 2. N 6381), но она сторела вместе с некр-ыми др. рукописями. Греч. гимнограф мон. Малого скита св. Анны Герасим составил новую службу на греч. языке, слав. перевод к-рой был сделан и опубликован мон. ТСЛ Агафангелом (Легачем) (*Легач*. С. 141–158).

«Вопросоответы» («Ответы»). Единственное сочинение преподобных В. В. и Иоанна — «Вопросоответы» (ἐρωταποκρίσεις), или «Ответы»; греч. заглавие — Βιβλίον ψυχοφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις διάφοροις ὑποθέσεσιν ἀνηκούσας» (Книга душеполезнейшая, содержащая ответы касательно различных предметов); в слав. и рус. переводе: «Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников»; в зап. традиции известно также как «Послания», или «Переписка», В. В. и Иоанна.

Рукописная традиция. 2 наиболее древние дошедшие до нас рукописи X в. синайского происхождения (Sinait. georg. 34, Sinait. georg. 35) содержат груз. версию сочинения, состоящую из 79 ответов, 2 из к-рых не имеют параллелей в греч. рукописях. От XI в. сохранился кодекс Sinait. gr. 411, содержащий первые 48 ответов, и афонский список Vatoped. 2 с утраченным началом. Далее по хронологии следуют рукописи Sinait. gr. 410, Bodleian. Cromwell 18, Paris. Coislin. 124 и 281 (XII в.); Paris. gr. 873, Kutlumus. 3 (XIII в.); Vatoped. 355 (XIV в.). 2 афонские рукописи XIV в., Ivir. 1307 и Pantel. 192, сохранили наиболее полное собрание вопросов и ответов и имеют важное значение для реконструкции первоначального текста. Значительно более поздние рукопи-





си XVIII в. (Dionys. 717, Xenoph. 9 и Athen. 541) особо ценны тем, что являются списками с утраченной древней рукописи из Вел. лавры, на к-рой основывался прп. *Никодим Святогорец* при подготовке 1-го издания книги (во вступлении он называет ее «единственной полной и весьма древней» — Руководство. М., 1995. С. XXVII–XXVIII). Рукописи на араб. языке датируются XVII и XVIII вв. (*Graf G. Geschichte. Bd. 1. P. 406*). Ряд вопросов ответов остаются до сих пор не изданными (*Neyt. 1997. P. 154, 155*). Греч. рукопись из собрания Московской Синодальной б-ки, привезенная *Арсением (Сухановым)* из мон-ря Ксиропотам — Син. греч. 196 [248 Савва], 183 лл. (ныне датируется XIII в. — см. *Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б.* Греч. рукописи МСБ. М., 1993), — в совр. критическом издании осталась неучтенной. Она содержит первые 440 вопросов ответов. В собрании той же б-ки хранились и отдельные отрывки, принадлежащие преподобным В. В. и Иоанну, содержащиеся в др. рукописях синодального собрания (*Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 761).

Издания. Отдельные ответы из сборника, касающиеся гл. обр. осуждения Оригена, были изданы Б. Монфоконом (Р., 1715) по рукописи из собрания Куалена (Coislin. 281) и затем воспроизведены в изданиях А. Галланди (Venetiis, 1765–1781) и Ж. П. Миня (PG. 86A. Col. 892–901 [письма 606–610 / Ер. 600–604]). Вопросы прп. аввы *Дорофея* с ответами прп. Иоанна, еще ранее изданные И. Я. Грюнеусом (Monumenta SS. Patrum orthodoxographa. Vasiliae, 1569), были также опубликованы в Патрологии Миня (PG. 88. Col. 1812–1820В). Первое полное издание сборника, подготовленное Никодимом Святогорцем и переписанное в неск. экземплярах святогорскими отцами в 1803 г., вышло в Венеции в 1816 г.; оно основывается на несохранившейся рукописи из Вел. лавры. Нумерация «Ответов» у прп. Никодима была несвершенной: из 849 ответов пронумерованы только 836; номера 252, 253, 261, 326, 558, 787, 789 повторены дважды; после № 543 следовал сразу № 554. С исправленным порядком ответов, а также с незначительными текстологическими изменениями, сделанными С. Схинасом, издание прп. Никодима неск. раз было опубликовано

в Греции во 2-й пол. XX в. (1960, 1988, 1989). Известный патролог Читти в 1966 г. в сер. «*Patrologia Orientalis*» опубликовал 1-ю часть критического издания, основывающегося на рукописях Coislin. 124, Vatoped. 2, Sinait. gr. 411, в к-рую вошли 124 ответа. Хотя данное издание прервалось из-за кончины Читти в 1971 г., собранные им материалы продолжали изучаться. В 90-х гг. XX в. Ней в сотрудничестве с П. Анджелис-Ноа подготовил новое полное критическое издание «Переписки» преподобных В. В. и Иоанна с учетом всех имеющихся рукописей в сер. «Христианские источники» (SC; 1997, 2000, 2001); оно стало прорывом в изучении наследия двух старцев.

Наряду с греч. текстом издавались также переводы на др. древние языки. В составе т. н. «Сада монахов» были опубликованы извлечения из араб. перевода. Груз. текст вместе с франц. переводом издан Б. Утье (*Outtier. 1972*).

Отдельные ответы переводились на франц. язык (*Vailhé. 1904; Hausherr I. // OCA. 132, 144, 157; Gouillard J. Petite Philocalie. P., 1953. P. 94–98*); полный перевод сделан Л. Реньо (*Regnault. 1967; 1971*). Имеются также переводы на нем. (*Diezt. 1963*), итал. (*Lovato, Mortari. 1991*), англ. (*Rose. 1990* — не с греч. оригинала, а с рус. издания 1855 г.), серб. (Хиландар, 1996) и новогреч. (*Захариадов. 1988–1989*) языки.

Первый перевод на слав. язык неких вопросов ответов В. В. и Иоанна был помещен в «Пандектах» прп. *Никона Черногорца* (XII в.). Перевод сборника на молдав. и слав. был осуществлен в Нямецком монастыре в кон. XVIII в. под рук. прп. *Паисия (Величковского)*. В Прологе к слав. изданию говорится, что прп. Паисий поручил перевод иером. Дорофею, а сам занимался лишь исправлением текста 1-й половины книги (М., 1852. С. V–VI). Перевод 2-й половины был закончен только в 1794 г., уже после кончины старца. Перевод осуществлялся по спискам, сделанным с 2 афонских рукописей, взятых из Ватопедского мон-ря и Малого скита св. Анны (№ 98. XVIII в.?), выбранных по просьбе прп. Паисия свт. Макарием Нотарой (Там же. С. IV). Издание слав. перевода, подготовленное в Оптиной пуст., вышло в 1852 г.

Рус. перевод избранных мест был

опубликован в ХЧ в 1834–1836 гг. Полный рус. перевод, выполненный в МДА, вышел в 1855 г. и выдержал неск. переизданий. Свт. *Феофан Затворник* выбрал и перевел 137 ответов, относящихся «к подвигам и борьбе со страстями»; в переводе свт. Феофана они вошли в составленное им «Добротолюбие», все вопросы учеников опущены (Т. 2. С. 559–598). Отрывки из перевода МДА, касающиеся молитвы и трезвения, рус. монахи с Афона опубликовали в сб. «Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу» (М., 1889. С. 384–439). Вел. кнг. Миллица Николаевна издала краткие выдержки из «Ответов» преподобных В. В. и Иоанна (СПб., 1908). За последние годы «Ответы» неск. раз переиздавались в переводе МДА (при переизданиях часть ответов не отражена, др. отражена неполно).

Состав и последовательность ответов. До XIV в. полное собрание «Ответов» не было известно, группы «Ответов» иногда переписывались писцами как отдельные произведения. Таковы, напр., Ответы 1–54, адресованные игум. Иоанну Миросавскому (ἄπὸ Μῆροσάβητος — Ер. 1. 1; в рус. пер. «Инок Обители св. Саввы» — Отв. 1); Ответы 215–219 / Ер. 132–136 о переписке на «гадательном» языке или Отв. 606–613 / Ер. 600–607 об оригенизме (*Neyt. 1997. P. 137–139*). При столь сложной рукописной традиции неудивительно, что порядок и общее число ответов разнятся. «Руководство» в издании прп. Никодима насчитывает их 849, в греч. сер. «Греческие отцы Церкви» — 841, в SC — 848. В рус. переводе, так же как и в слав., — 850 ответов (слав. перевод насчитывает 852, но ответы 249 и 250 пропущены). Большая часть ответов принадлежит В. В. и Иоанну. В. В. диктовал более пространные ответы, к-рые можно назвать назидательными посланиями; они занимают большую часть книги, хотя в количественном отношении уступают ответам Иоанна. Нек-рые ответы были написаны аввой Иоанном Миросавским, отшельниками Павлом и Евфимием, преемником аввы Серида Елианом; др. — составителем сборника (авва Дорофей ?); часть ответов точно атрибутировать невозможно.

Составитель. В. В. сам ничего не писал, по крайней мере по-гречески.





Записывать ответы Великого старца, как называли В. В., начал авва Серид (Отв. 1. С. 2 / Ер. 1. 34–42), по происхождению грек или сириец, мудрый и любвеобильный игумен (его добродетели восхваляются в Отв. 570–575 / Ер. 570). После кончины аввы Сериды этот труд продолжил его преемник авва Елиан. Долгое время считалось, что составление единого сборника осуществил некий безвестный подвижник (Руководство. М., 1995. С. XXIX). В совр. патрологии распространена т. зр., согласно к-рой составителем сборника был прп. авва Дорофей, подвизавшийся в мон-ре аввы Сериды под духовным руководством обоих старцев. Впервые она была высказана архиеп. Филаретом (Гумилевским), к-рый писал, что авва Дорофей «собрал частью письменные, частью устные наставления преподобных отцов Варсануфия и Иоанна», ссылаясь при этом на греч. рукопись Московской Синодальной б-ки (№ 270/257), содержащую ответы преподобных В. В. и Иоанна на вопросы аввы Дорофея (Филарет (Гумилевский). Учение. Ч. 3. С. 208). В сер. XX в. данное предположение было достаточно аргументированно изложено в диссертации серб. исследователя А. Веселиновича (*Веселинович*, 1939. S. 74 sq.).

Составитель нигде не указывает своего имени, но в то же время является современником и очевидцем происходивших событий. Так, из содержания 60-го вопроса ответа понятно, что тот, кто записал его, состоял в числе монастырской братии, приглашенной единственным раз в келью В. В. Здесь он говорит о себе в 1-м лице, так же как в Отв. 221, где описывается кончина аввы Иоанна. Поскольку кроме аввы Сериды и аввы Дорофея к прп. Иоанну никому входило не разрешалось, а авва Серид к тому времени скончался, то можно предположить, что рассказчик — прп. авва Дорофей, известный своим современникам не только как автор собственных наставлений, но и как человек, изложивший учение, «к-рое сподобился принять от своих отцов» (PG. 88. Col. 1616 D). Близость аввы Дорофея к великим старцам подтверждается тем, что ему адресована большая группа ответов (Отв. 249–335 / Ер. 252–338), как явствует из помещенного перед ними примечания, сохранившегося в единственной рукописи (Ath. Iver.

1307): «Знак, что блаженный авва Дорофей начал вопрошать» (σῆμεῖον ὅτι ὁ μακάριος ἄββας Δωρόθεος ἐστὶ ὁ ἀρξάμενος ἐρωτᾶν — *Neyt*. 2000. P. 209). Тем не менее на данный момент нет достаточных оснований считать авву Дорофея составителем и издателем всех «Ответов», хотя его участие в их подготовке едва ли возможно отрицать. 221-му ответу нельзя доверять в полной мере, поскольку этот ответ, практически единственный из всего издания прп. Никодима Святогорца, не вошел в новейшее критическое издание; его источник остается неясным.

Адресаты. Ответы преподобных В. В. и Иоанна в соответствии с адресатами делятся на 3 категории. Они адресованы: отшельникам (Ер. 1–223); братьям, живущим в общежитии (Ер. 224–616); епископам и мирянам (Ер. 617–850). К группе отшельников (или стремящихся к отшельничеству) относятся: инок Иоанн (Отв. 1–54), егип. мон. Авраамий (Отв. 55), Павел Отшельник (Отв. 56–58), авва Евфимий (Отв. 150–162 / 59–71), Андрей, болящий старец (Отв. 163–214 / Ер. 72–123), мон. Феодор (Отв. 59–62, 64–67 / Ер. 124–131), брат, гадательно вопрошавший (Отв. 215–219, 68 / Ер. 132–137), 2 отца (Отв. 69–74, 75–79, 81–82, 84–86 / Ер. 138–160), брат и 2 отца (Отв. 87–93, 95, 94, 99–100, 124–127, 101–110, 131–136, 111–119, 137, 120–123 / Ер. 161–210), отец-священник (Отв. 138–140 / Ер. 211–213), больной брат (Отв. 141–145 / Ер. 214–219), умирающий брат и его братья (Отв. 146–149 / Ер. 220–223). Ко 2-й группе относятся: некие братья и 2 монаха (Отв. 220, 222–248 / Ер. 224–251), авва Дорофей (Отв. 249–335 / Ер. 252–338), различные монахи (Отв. 336–344 / Ер. 339–347b), брат В. В. (Отв. 345 / Ер. 348), отцы, монахи, братья и миряне (Отв. 346–575 / Ер. 349–570), авва Елиан (в переписке с прп. Иоанном: Отв. 576–604 / Ер. 571–598, из к-рых Отв. 577, 578 / Ер. 572, 573 принадлежат В. В.), старцы мон-ря (Отв. 605 / Ер. 599), брат, вопрошавший об учении Оригена (Отв. 606–613 / Ер. 600–607), разные монахи (Отв. 614–622 / Ер. 608–616). К 3-й группе относятся: миряне (Отв. 623–796 / Ер. 617–787), епископы и жители Газы (Отв. 797–844, 846–850 / Ер. 788–844), снова миряне (Отв. 845 / Ер. 845–848).

Источники. Из ВЗ преподобные В. В. и Иоанн всего более цитируют Псалтирь, а также учительные Книгу Иова, Притчи Соломона и др.; из пророческих книг чаще всего цитируется прор. Исаия. Из НЗ помимо Четвероевангелия В. В. часто цитирует послания ап. Павла к Римлянам, к Коринфянам и особенно к Евреям. При толковании Свящ. Писания (напр., Ер. 847) преподобный являет себя умелым и опытным экзегетом. В. В. писал авве Иоанну Миросавскому: «Вникни в мои послания, разжуй содержащееся в них и спасешься. Если ты только поймешь это — в них заключается Ветхий и Новый Завет (τὴν Παλαιὰν καὶ τὴν Καινὴν). Углубляясь в изучение их, ты не будешь иметь нужды в другой книге» (Отв. 49. С. 36 / Ер. 49). Из этих слов можно сделать выводы, что, с одной стороны, подобно свт. *Василию Великому*, В. В. считал свои ответы комментарием Свящ. Писания, приспособленным к пониманию каждого, а с др., в достаточной степени осознавал свое высокое и исключительное право быть исполнителем и толкователем воли Божией по отношению к тем, кто был вверен его духовному попечению.

Помимо точных ссылок на предшественников в учении преподобных В. В. и Иоанна множество глубоких смысловых взаимосвязей со святоотеческой аскетической традицией, к-рая получила их высочайшую оценку: «Привяжи обремененную ладью твою к кораблю Отцов твоих, и они управят тебя ко Иисусу» (Отв. 258. С. 197 / Ер. 261. 35–36). Хотя в «Ответах» редко упоминаются имена цитируемых писателей аскетического направления, тем не менее круг источников преподобных В. В. и Иоанна, прежде всего благодаря полному критическому изданию, выявлен достаточно основательно: *Apophthegmata Patrum* («Речения отцов»); жития; творения аввы Исаии; труды каппадокийских отцов, прежде всего свт. Василия Великого, а также отрывки из сочинений Оригена и Евагрия Понтийского.

Из егип. подвижников, включавшихся в аскетический сб. «Речения отцов», в «Ответах» поименно цитируются преподобные Антоний Великий (Отв. 605 / Ер. 599. 11–12. Ср.: Alph. Ant. 2 // PG. 65. Col. P. 76), Арсений (Отв. 253 / Ер. 256. 84. Ср.: Alph. Ars. 40. P. 105. 34), Исаия (см. ниже), Иоанн Колов (Отв. 701.





С. 436 / Ер. 693. 13. Цитата не установлена), Иосиф Панефо (Вопросоотв. 429 / Ер. 432. 4–6. Ср.: Alph. Jos. de Panepho 3. P. 228. 46, 229. 1), Феодор Термский (Отв. 214 / Ер. 123. 18–19. Ср.: Alph. Isaac 2. P. 224. 50–52), Макарий Египетский (Отв. 71 / Ер. 140. 18. Ср.: Alph. Mac. 19. P. 269. 40–42), Нистерой (Отв. 288 / Ер. 291. 16–17. Ср.: Alph. Nist. 2. P. 309. 5–9), Пимен (Отв. 661 / Ер. 654. 14–2. Ср.: Alph. Pomet. 131. P. 356. 8–13), амма Сарра (Отв. 234. С. 176 / Ер. 237. 34–35. Ср.: Alph. Amma Sarra 5. P. 420. 49–51) и авва Сисой (Отв. 382 / Ер. 385. 4–5, 8 sqq. Ср.: Alph. Sis. 12. P. 396. 9–13).

Достаточно часто в «Ответах» приводятся без указания имени известные высказывания как вышеупомянутых, так и др. подвижников, а именно: аввы Агафона (Отв. 337 / Ер. 340. 10–11. Ср.: Alph. Agath. 1. P. 109. 6–15), Амуна (Отв. 466. С. 306 / Ер. 469. 24–25. Ср.: Alph. Amoun 2. P. 128. 44–45), Виссариона (Отв. 120 / Ер. 207. 16–19. Ср.: Alph. Bessar. 11. P. 141. 46–48), Даниила (Вопросоотв. 611. С. 389 / Ер. 605. 4 sqq. Ср.: Alph. Dan. 7. P. 157. 2 sqq.), Моисей (Отв. 338 / Ер. 341. 13–14. Ср.: Alph. Moïc. 18. P. 289. 16–18), Лота (Отв. 181 / Ер. 90. 12. Ср.: Petrus Pion. 2. P. 376. 39), аввы Силуана/Сильвана (Вопросоотв. 118 / Ер. 204. 4. Ср.: Alph. Silv. 10. P. 412. 28–29). Авторов некоторых цитат установить не удалось; их перечень и систематизацию см.: Neyt. 2000. P. 96–105, где указаны также 12 особо трудных речений, остающихся, по предположению Нея, до сих пор неизданными (Ibid. P. 105).

Аскетическое учение преподобных В. В. и Иоанна находится в тесной связи с учением, изложенным в Aporhthegmata Patrum. И в том, и в др. памятнике много общих тем: о необходимости безропотного послушания (Отв. 285. С. 211. Ср.: Alph. Marc. 2. P. 296. 15–23); об отмене определенного правила правилом, творимым в течение всей жизни (Отв. 176. С. 131. Ср.: Alph. Amma Synclit. 15. P. 425. 43–44; Syst. 4, 104. 1–8); о высоте безмолвия (Отв. 52. С. 38. Ср.: Alph. Ruph. 1. P. 389. 24–34); о нравственной стороне веры (Отв. 533 / Ер. 536. 9–10. Ср.: Alph. Pomet. 69. P. 337. 48–49).

Из житийной литературы, чтение к-рой необходимо для монаха наряду с Писанием и творениями отцов Церкви (Вопросоотв. 466 / Ер. 469),

цитируются отрывки из Жития Антония, написанного свт. Афанасием Александрийским (Отв. 505 / Ер. 508. 11. Ср.: Vita Antonii 7 // PG. 26. Col. 853B), и из Житий Илариона и Малха, написанных блж. Иеронимом (Отв. 624 / Ер. 618. 13–16. Ср.: Vita S. Hilarionis 18 // PL. 23. Col. 36BC; Отв. 160 / Ер. 69. 18 sqq. Ср.: Vita Malchi monachi 3, PL. 23. Col. 55B). В них также дважды содержатся аллюзии на «Лавсаик» Палладия, напр., в Вопросоотв. 74 / Ер. 143. 2–3 упоминается практика чтения 100 молитв, к-рой, по описанию Палладия, занимался прп. Макарий Александрийский (ср.: Palladius. Hist. Laus. 20. 3 / Ed. G. Bartelink. Verona, 1974), и один раз на «Историю египетских монахов» (Отв. 759 / Ер. 752. 9–12. Ср.: Hist. Mon. Aeg. 20. 16 sqq. / Ed. A.-J. Festugière. Brux., 1971).

Преподобным В. В. и Иоанну было особо близко аскетическое учение аввы Исаяи Газского, к-рый, так же как и В. В., переселился в Св. землю из Египта и в последние годы своей жизни находился в затворе, общаясь с миром только посредством своего ученика Петра. В «Ответах» авва Исаяя упоминается один раз (Отв. 249 / Ер. 252. 18–21) и 4 раза цитируется (Отв. 308 / Ер. 311. 6–8; Вопросоотв. 237 / Ер. 240. 4–5; Отв. 525 / Ер. 528. 2–9; Отв. 525 / Ер. 528. 6).

В мон-ре аввы Сериды монахи занимались чтением сочинений великих каппадокийских отцов, хотя наибольшее внимание уделялось аскетическим творениям свт. Василия. Во всем корпусе «Ответов» лишь однажды цитируется свт. Иоанн Златоуст (Отв. 462 / Ер. 465), а святители Григорий Богослов и Григорий Нисский — только в связи с оригенистскими спорами в тех же вопросах, где приводились отрывки из сочинений Оригена и «Гностических глав» Евагрия (Вопросоотв. 606–610 / Ер. 600–604). Авва Дорофей просил у аввы Иоанна разъяснить ему 2 непонятных места у свт. Василия, из к-рых одно установлено (Отв. 316 / Ер. 319. Ср.: Basil. Magn. Moralreg. 2, 3 // PG. 31. Col. 705B), а др. имеет только параллели в разных гомилиях святителя (Отв. 315 / Ер. 318. Ср., напр., Nom. in illud dictum evangelii secundum Lucam: Destruam // PG. 31. Col. 265C). Однако прямые ссылки на сочинения свт. Василия не отража-

ют всех взаимосвязей между его аскетической системой и учением двух старцев. Аскетические взгляды свт. Василия Великого оказали на преподобных В. В. и Иоанна значительное влияние, особенно это касается учений о монашеском общежитии как о едином теле, членами к-рого являются монахи («[будь] честный член общежития». Отв. 233. С. 175 / Ер. 236. 45–46. Ср.: Basil. Magn. Asc. fus. 24 // PG. 31. Col. 984), о полном отречении от мира (Отв. 323 / Ер. 326. Ср.: Basil. Magn. Asc. fus. 8 // PG. 31. Col. 936) и о послушании до смерти (Отв. 356. С. 244. Ср.: Basil. Magn. Asc. brev. 152).

Аскетическое учение. Богооткровенный и духоносный характер учения преподобных В. В. и Иоанна был очевиден как для их современников, так и для тех, кто продолжал учиться у них в последующие времена. Преподобные руководствовались принципом, сформулированным аввой Сисоем: «Ищи Господа, а не испытывай, где обитает Он» (Отв. 60. С. 47 / Ер. 125. 43. Ср.: Alph. Sisoies 40. P. 405). Их «Ответы» представляют ценность прежде всего потому, что в них отражена живая традиция духовного наставничества V–VI вв., основанная на непосредственном духовном опыте, а не на к.-л. теоретических знаниях.

Хотя «Ответы» преподобных В. В. и Иоанна, дававшиеся в основном по конкретным поводам, не позволяют полностью восстановить богословские и аскетические взгляды отцов, тем не менее они содержат богатейший материал. В «Ответах» нет аскетической системы в строгом смысле этого слова, в свете новейших изысканий и перегруппировки ответов при реконструкции первого издания они оказались значительно более систематичными, чем можно было ожидать от памятников подобного рода. В. В. писал игум. Иоанну: «Я написал тебе все, от альфы до омеги, от устройства новоначального до совершенного, от начала пути до конца его...» (Отв. 49. С. 36 / Ер. 49. 6–8), продолжая излагать мысль преподобного, архиеп. Филарет (Гумилевский) указал на главный предмет «Ответов» — «совесть внутреннего человека, совлечение ветхого человека и облечение в нового (ср.: Еф 4. 22–24)» (Филарет (Гумилевский). Учение. Ч. 4. С. 128; см.: Отв. 49. С. 36 / Ер. 49. 9–10). Целостности общей идеи не препятствуют





определенные различия воззрений преподобных В. В. и Иоанна (напр., Ней писал, что В. В. был «более харизматичен», а Иоанн «более приспособлен к общезнанию» — *Neyt.* 2000. P. 59; Озерр, напротив, отмечал, что нек-рые вопросы прп. Иоанн толкует более утонченно — *Hausherr.* 1937. Col. 1256), так же как и разный духовный уровень тех, кому были адресованы их «Ответы».

Внешние труды и скорби. Преподобные В. В. и Иоанн вели очень строгий образ жизни и тому же учили вопрошавших их. Путь внешнего подвижничества изложен ими достаточно подробно, хотя он сам по себе, на их взгляд, не имеет никакой ценности. Так, лучше довольствоваться одной одеждой, но смиренно можно иметь по 2 или 3 (Отв. 75 / Ер. 146. 11–17). Надлежит спать «половину ночи», но «по случаю труда» можно отдохнуть лишний час (Отв. 84 / Ер. 158. 15). Одному подвижнику дается строгое указание о посте (Отв. 154. С. 113 / Ер. 63. 12–14), др. «болезнь... вменяется вместо поста, и даже более» (ἡ δὲ ἀσθένεια... ἀντὶ πολιτείας ἢ καὶ περισσότερον λογίζεται). «Если и десять раз в день будешь есть, не печалься, ты не будешь осужден за это» (Отв. 169. С. 128 / Ер. 78. 22–23, 28); «[пост чувственный] ничего не значит без духовного» (οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἄνευ τῆς πνευματικῆς — Отв. 168. С. 126 / Ер. 77. 25–26), утешал В. В. болящего инока Андрея. Во всех моментах своей жизни должно руководствоваться «мерой воздержания» (τὸ μέτρον τῆς ἐγκρατείας — Отв. 81 / Ер. 155. 11).

Два из лейтмотивов «Ответов» — крайнее опасение телесного покоя и уверенность в необходимости скорбей и испытаний. «[Спасение] требует многих потов, труда и понуждения». «...Не расслабляйся, угрожая своему телу, иначе оно низложит тебя», — писал В. В. (Отв. 236. С. 179 / Ер. 239. 46–48); «всякий телесный покой мерзок Богу нашему» (Отв. 132. С. 92 / Ер. 191. 8–9. Ср.: *Alph. Roemen.* 38. P. 332. 27–28). Труды и скорби нужно избрать добровольно («отцы наши избирали себе скорби, не стыдно ли нам искать во всем покоя?» — Отв. 189. С. 144 / Ер. 98. 23–25), без страха и сомнения, зная, что «Бог ни от кого не требует ничего сверх силы» (οὐκ ἀπαιτεῖ ὁ Θεός τινα ὑπὲρ τὴν δύναμιν — Отв. 169. С. 128 / Ер. 78. 19).

В призыве о необходимости претерпеть искушения звучат христ. радость и надежда, по словам В. В., «не бойся искушений, но возрадуйся в них, потому что они ведут тебя к преуспеянию» (Отв. 493. С. 321 / Ер. 496. 21–22). В «Ответах» лаконично выражена мысль, близкая к общеизвестному утверждению, что «подвижничество — второе мученичество»: «Без мучений никто не бывает мучеником» (ἄνευ βασάνων μάρτυς οὐ γίνεται — Отв. 253. С. 191 / Ер. 256. 62). Тот, кто исполнит один из основных законов духовной жизни: «желающим спастись предстоят скорби» (πρόκεινται αἱ θλίψεις τοῖς θέλουσιν σωθῆναι — Отв. 187. С. 140 / Ер. 96. 14–15), сможет достичь настоящего покоя, не зависящего ни от каких внешних обстоятельств («Если ты хочешь обрести совершенный покой, познай, что претерпел Господь, и ты претерпи». Отв. 79. С. 60 / Ер. 150. 9–10; ср.: Отв. 109. С. 77). Награда за перенесение скорбей — жизнь вечная (Отв. 23. С. 18 / Ер. 23. 11 sq.).

Откровение и различение помыслов. Одна из самых ключевых тем «Ответов» — борьба с помыслами вплоть до полной победы над ними (Отв. 245. С. 186). Она осуществляется через их откровение духовно опытному старцу, к которому вопрошающий «имеет веру как Богу» и знает, что только он сможет «понести помыслы» (βαστάξει λογισμούς), вопрошать же о них другого — «есть дело неверия и пытливости» (Отв. 358. С. 245 / Ер. 361. 6–8). Иногда В. В., по своему глубочайшему смирению, сам открывает свое внутреннее состояние вопрошающему, испрашивает у него прощения и просит его св. молитв, чем достигается особо тесное единение между учителем и учеником (Отв. 158. С. 117; Отв. 165. С. 125).

Вопрошать нужно «не о всех помыслах, ибо иные мимолетны, но о тех, к-рые долго остаются в человеке и борют его» (Отв. 90 / Ер. 165. 7–9). Скрывающий одолевающие его помыслы и не вопрошающий о них не исцелится (Отв. 317. С. 224), поскольку сам не может различать добрых помыслов от лукавых, этот дар стяжали только «достигшие духовной меры» (τοῦ μέτρον τοῦ πνευματικοῦ — Отв. 59. С. 44–46 / Ер. 124. 68). Бог подает дар различения помыслов за «болезнование сердца» (κόπος καρδίας — Отв. 262. С. 200 /

Ер. 265. 22); «дело спасающегося — «истончить душу свою как паутину» (Пс 38. 12)» (Отв. 157. С. 115 / Ер. 66. 33–34). В. В. дал совет авве Иоанну Миросавскому, готовившемуся к отшельническому уединению, как самостоятельно различать помыслы: «Всякий помысел, к-рому не предшествует тишина смирения, не от Бога происходит, но явно с левой стороны» (Отв. 21. С. 16 / Ер. 21. 29–31).

Осознание помыслов достигается ежедневным трудом — вниманием к ним и «рассмотрением себя». С одной стороны, для внимания им назначается определенное время; прп. Иоанн наставлял: «Отцы назначили время для внимания своим помыслам, говоря: «Утром испытай себя, как провел ты ночь, и вечером также, как провел день; и среди дня, когда отяготишься помыслами, рассмотри себя» (Отв. 288. С. 213 / Ер. 291. 18–22; ср.: Отв. 392. С. 269). С др., подвижник должен быть всегда готов к вниманию помыслам: «правило твое да будет в том, чтобы жить, внимая своим помыслам» (Отв. 183. С. 137 / Ер. 92. 27–28); «как только приходит помысел, испытай его и отсеки» (Отв. 177. С. 132 / Ер. 86. 14–15). Если помысел проникнет в душу, то не должно отчаиваться; по слову В. В., в таком случае необходимо «воззвать самого себя, говоря: «Господи! Прости меня, имени ради Твоего святого; за нерадение мое я подвергся сему. Избавь меня от рассеяния и от всякой сети вражийей» (Отв. 667. С. 422 / Ер. 660. 34–36). Чтобы не принимать вражеские помыслы, нужно избегать праздности и быть занятым духовным деланием (ср.: Отв. 134. С. 94).

Страсти и их преодоление. «Поппирай страсти... чтобы они не попрали тебя», — поучает Великий старец (Отв. 253. С. 191 / Ер. 256. 69–70). В учении о числе и порядке страстей В. В. отчасти следует Оригену и Евагрию. Так, сравнение страстей с народами — «бодрствуй над собой впрямь неослабно, чтобы истребить восемь иноплеменных народов» (Отв. 44. С. 31 / Ер. 44. 39–40) — заимствовано у Оригена (*Orig. Hom. in Iesu Nave.* 20 // *Origenes' Werke.* Lpz., 1921. Bd. 7. S. 397–398), а указание числа 8 появилось под несомненным влиянием известного перечня помыслов-страстей, составленного Евагрием («Всех важнейших по-





мыслов, в к-рых содержится всякий помысел, восемь. Первый чревоугодия, затем блуда, третий сребролюбия, четвертый печали, пятый гнева, шестой уныния, седьмой тщеславия, восьмой гордости» — *Evagr. Pract.* 6. 1–5 / Ed. A. et C. Guillaumont. P., 1971). При этом в отличие от Оригена, к-рый в русле философской традиции считал страсти противоестественные гораздо более опасными, чем естественные (*Orig. De orat.* 29. 15–17 // *Origenes' Werke.* Lpz., 1899. Bd. 2), В. В. учил о том, что страсти и желания, от к-рых подвижник должен отречься, прежде всего естественны: «Как отрекается от себя человек? Лишь тем, что оставляет свои естественные желания (τὰ θελήματα αὐτοῦ τὰ φυσικά)... Если кто оставит неестественное, то он не оставил еще ничего из своего собственного... Если человек не умрет для плоти, живя духом, он не может воскреснуть» (Отв. 59. С. 45 / Ер. 124. 53–65; ср. о противоестественном гневе: Отв. 242 / Ер. 245).

В др. ответах В. В. никогда не настаивает на числе 8, это видно из более пространный перечня страстей в не переведенном на рус. язык «Рассуждении о букве «ита»»: «Бог укрепляет (дословно: творит силу, ср.: Пс 117. 16) подвизающихся, особенно тех, кто пребывает под покровом Его десницы, и тех, кто бодрствует и пристально всегда внимает себе, чтобы не отпасть от такого покрова через чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль, уныние, раздражение, гнев, злословие, ненависть, тщеславие, гордость или просто через то, что оставили что-нибудь из семени Амалика на умопостигаемой земле обетованной» (Ер. 137b. 46–50).

Последнее высказывание оставляет данный перечень, состоящий из 11 страстей, открытым, что вполне соответствует духовному учению двух старцев. Помимо вышеназванных страстей в «Ответах» обличаются «дерзость», или «свободное обращение» (παρρησία — Отв. 258. С. 197 / Ер. 261. 10), к-рое «погубляет все плоды инока» (Отв. 337. С. 234 / Ер. 340. 10–12), забвение и нерадение (λήθη, ἀμέλεια — Отв. 223. С. 167 / Ер. 226. 67 sqq.), но более всего своеволие, самооправдание и човекоугодие: «Отсеки эти три вещи: волю, самооправдание, човекоугодие, и поистине придет к тебе умиление, и покроет тебя Бог

от всякого зла» (Отв. 234. С. 137 / Ер. 237. 39–42). Човекоугодие называется также «ублажением» (μοκαρισμός — Отв. 61. С. 48 / Ер. 126. 9; ср.: Ис 3. 12).

Как своеволие, так и самооправдание наносят подвижнику страшный удар: «Кто хочет исполнять свою волю, тот сын дьявола ...» (Отв. 548. С. 350 / Ер. 551. 18–19); самооправдание (δικαίωμα) одно, без помощи др. страстей, способно низвести во ад (Отв. 234. С. 176 / Ер. 237. 21–23). По словам В. В., «зло никогда не истребляет зла... и самооправдание никогда не оправдывает человека» (Отв. 349. С. 241 / Ер. 352. 8–10). Особенность гордости и самооправдания, по назиданию Иоанна, в том, что они «препятствуют покаянию» (Отв. 330. С. 231 / Ер. 333. 22).

С самооправданием связано осуждение: «Осуждение другого... случается с тобою за то, что еще не умерло в тебе самооправдание» (Отв. 104 / Ер. 181. 4–5). «Не суди и не унижай никого, потому что от сего изнемогает сердце и ослепляется ум. Отсюда является нерадение и рождается сердечное нечувствие» (Отв. 495. С. 322 / Ер. 498. 15–18). «Берегись, чтобы не осуждать никого, и так придешь в смирение, и все страсти исчезнут из тебя» (Отв. 236. С. 178 / Ер. 239. 37–39). Нельзя осуждать даже грешника и злодея, но только грех, гнездящийся в нем (Отв. 450. С. 293; Отв. 192. С. 145).

Из фрагментарного перечня отдельных страстей видно, что В. В. предлагает целую аскетическую систему. Никакую страсть невозможно преодолеть без покаяния, плача и молитвы; напр., плач и молитва нужны для борьбы со страстями блуда, дерзости, уныния (Отв. 559. С. 355) и др.: «Брань сию (блуд) ураздняет непрестанная молитва с плачем» (εὐχὴ ἀδιάλειπτος μετὰ κλαυθμοῦ — Отв. 255. С. 194 / Ер. 258. 40); «прибрати плач, чтобы он удалил от тебя свободу в обращении» (Отв. 253. С. 191 / Ер. 256. 45–46). Самыми главными средствами борьбы со страстями остаются христ. добродетели, как, напр., смирение, к-рое «искореняет всякую гордыню» (Отв. 152. С. 109 / Ер. 61. 84), и др. (Отв. 177. С. 132). При этом В. В. постарался изложить общеизвестные истины в поэтической форме:

«Ита — игумен. А игумен — путеводитель.

Он ведет тебя к свету (τὸ φῶς), не ищи тьмы (τὸ σκότος).

Ведет тебя к правоте (τὴν εὐθύτητα), не ищи лжи (τὸ ψεῦδος).

Ведет тебя к истине (τὴν ἀλήθειαν), не уклонись в прелесть (τὴν πλάνην).

Ведет тебя к миру (τὴν εἰρήνην), не ищи сражения (τὴν μάχην).

Ведет тебя к радости (τὴν χαράν), не стремись к печали (λύπην).

Ведет тебя к смирению (ταπεινώσιν), не приходи к гордости (ὑπερηφάνειαν).

Ведет тебя к правде (δικαιοσύνην), не ищи беззакония (ἀνομίαν).

Ведет тебя к перенесению поношений и бесчестия, направленных против тебя (ὑβρεῖς κατ' αὐτὸν καὶ ἀτιμίας), не ищи похвал и тщеславия (ἔπαινον καὶ κενοδοξίαν).

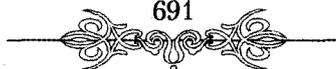
Ведет тебя к злостраданию (κακοπάθειαν), не ищи упокоения (ἀνάπαυσιν).

Ведет тебя одесную, не становись ошую.

Ведет тебя к жизни вечной, не ищи вечного наказания в геенне неугасающего огня» (Ер. 137b. 23–34).

Основные монашеские добродетели. По толкованию В. В., «Господь повелел заботиться лишь об одной ризе, т. е. об одеянии добродетелей» (Отв. 238. С. 182 / Ер. 241. 44–46). Согласно перечню добродетелей, предложенному им, инок должен приобрести «смирение, опаляющее демонов, послушание, вводящее Сына Божия в храмину человека, веру, спасающую человека, надежду, не посрамляющую (ср.: Рим 5. 5), любовь, не позволяющую отпасть от Бога» (Отв. 226. С. 169 / Ер. 229. 29–33; ср.: Отв. 224. С. 168 / Ер. 227. 28; Отв. 228 / Ер. 231. 16). На начальном этапе подвижничества важное место отводится также добродетели терпения (Отв. 26. С. 21; Отв. 120. С. 86) или долготерпения, к-рая «есть мать всех благ» (Отв. 13. С. 10 / Ер. 13. 25–26); на более совершенном — незлобию и мудрости (ἀκεραιότης, φρόνησις — Отв. 235 / Ер. 238 и др.).

В 152-м ответе В. В. излагает основные вехи на пути к совершенству, указывая на пример Господа, Который «даровал нам 1) смирение... 2) послушание, угашающее все разженные стрелы (Еф 6. 16), чтобы отсекал во всем волю свою перед ближним... 3) дал нам и великую перевязь, стягивающую все члены (μέγα μάλαγμα τὸ σφίγγον πάντα τὰ μέλη) и целящую всякий недуг и





всякую язву (Мф 4. 23), — любовь к Нему» (Отв. 152. С. 109 / Ер. 61. 83–92). И более пространный, и краткий перечни начинаются смирением и заканчиваются любовью, к-рые составляют начало и конец подвижнической жизни.

1. Смирение — важнейшая добродетель, имеющая особое значение для тех, кто отрекся от мира. «Оставь свою волю позади себя, смирайся в течение всей жизни (по др. чтению, «во всем» — ἐν παντί. — Авт.), и спасешься» (Отв. 61. С. 49 / Ер. 126. 37–38). В «Ответах» неоднократно повторяется мысль о связи смирения со спасением: «Без труда и смирения невозможно спастись» (Отв. 237. С. 181 / Ер. 240. 72–73. Ср.: Отв. 229. С. 171), а в толковании к 62-му ответу говорится даже об их тождестве: «Смирение есть сокращенное спасение» (С. 51). Смирение — сильнейшее орудие в борьбе с нападениями бесов и страстями, к-рые сгорают от него, «как от огня» (Отв. 244. С. 184); приобретенный смирением близок к непадательному состоянию: «...смиранный лежит на земле, а лежащий на земле куда может упасть?» (Отв. 161. С. 121 / Ер. 70. 44–45). «Смирение не падает, но от падения воздвигает тех, которые имеют его» (Отв. 253. С. 191 / Ер. 256. 52–53).

2. Послушание теснейшим образом связано со смирением: «Бог дал два дарования людям ... смирение и послушание» (Отв. 550. С. 351 / Ер. 553. 4–9). С одной стороны, послушание является результатом смирения: «...если не смиришься, то не послушаешь» (Отв. 228. С. 171 / Ер. 231. 18–19), с др., приводит к нему: «Будь покорен, и так придешь в смирение, и все страсти исчезнут из тебя» (Отв. 236. С. 178 / Ер. 239. 37–39). Добродетели послушания (ὕπακοη) очень близко подчинение ὑποταγή, к-рое также переводится как «повиновение» или «покорность» (Отв. 239 / Ер. 242. 10; Отв. 244 / Ер. 247. 8. Отв. 376. С. 255 / Ер. 379. 16; ср.: подвижник должен «повиноваться во всем» (Отв. 224. С. 168 / Ер. 227. 16). По предположению Нея, учение В. В. о «повиновении», ранее не разработанное в греч. аскетике, сложилось под влиянием сохранившегося на копт. языке Слова аввы Исаяи «О повиновении» (ср.: *Guillaumont A. L'asceticon corpe d'abba Isaïe. Caire, 1956. P. 56; Neyt. 2000. P. 53. Примеч. 2).*

В «Ответах» подробно описываются отношения между учеником и старцем. Вверивший себя в послушание старцу подобен больному, предавшему себя в руки врача (Отв. 150. С. 104 / Ер. 59. 44 sqq.). «Вопрошать и верить ответам есть смирение и успех о Господе» (Отв. 90. С. 66 / Ер. 165. 24–25), и напротив, «не вопрошать есть великое падение души» (Вопросоотв. 376. С. 255 / Ер. 379. 5–6). С советом старца следует всегда соглашаться, хотя преподобные В. В. и Иоанн различают 2 типа ответов, «совет» (συμβουλή) и «заповедь» (ἐντολή): «совет есть наставление не понудительное, (а только) показывающее человеку правый путь жизни; заповедь же заключает в себе обязательную силу» (Отв. 365. С. 249 / Ер. 368. 7–9; ср.: Отв. 56; Отв. 155. С. 114). Через добродетель послушания между старцем и его учеником устанавливается теснейшая духовная связь: «Сохрани сие (послушание), и я буду отвечать за тебя», — говорил В. В. ученику (Отв. 620. С. 401 / Ер. 614. 87–88).

В одном из определений послушания, данных в «Ответах», говорится, что оно «состоит в том, чтобы не иметь своей воли» или, дословно — «послушание отсекает волю» (ἡ ὑπακοὴ κόπτει τὸ θέλημα — Отв. 246. С. 186 / Ер. 249. 6; Отв. 250. С. 188). Как послушание, так и отсечение воли исполняются до смерти: желающий быть учеником Христовым «должен до самой смерти исполнять послушание» (Отв. 356. С. 244 / Ер. 359. 12); «отсечение своей воли есть кровопролитие, и для достижения сего человек должен потрудиться до смерти» (Отв. 251. С. 189 / Ер. 254. 7–8). «Отсечение своей воли» (ἐκκοπή τοῦ οἰκειοῦ θελήματος) является «центральным мотивом духовности» преподобных В. В. и Иоанна, как небезосновательно заметил Озерр (см.: *Hausherr. 1937. Col. 1257*). Вслед за прп. Аммоном (Послание 5, 4 // Творения древних отцов-подвижников: Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, прп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперихий / Пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М., 1997. С. 34), В. В. писал о 3 волях: «Отсекать волю свою пребывающему в келье своей — значит нерадеть о телесном покое во всех его видах... отсекает волю, пребывая с людьми,

значит умереть для них и быть для них как бы несуществующим. Иметь же волю по Богу, как говорит апостол, значит отсекает волю телесную (ср.: Еф 2, 3). А воля, внушаемая демонами, состоит в том, чтобы оправдать себя и веровать себе, и тогда (человек) тот бывает уловлен (ими)» (Отв. 124. С. 89 / Ер. 173. 7–16). Воля человека в зависимости от того, куда направлена, может быть доброй или злой (Отв. 132 / Ер. 191. 11, 34). Поскольку человек по своей греховности не способен исполнить волю Божию, в «Ответах» преподобных В. В. и Иоанна говорится также о необходимости исполнять «волю святых», через к-рую, конечно, открывается воля Божия («Отсечение своей воли состоит в том, чтобы в добром отсекает свою волю и исполнять волю святых...» — Отв. 377 / Ер. 380. 4–6).

Отсечение воли совершается не только перед старцем, но и «перед ближним» (τῷ πλησίον — Отв. 212. С. 159 / Ер. 121. 9) и приводит к «беспечительности» (ἀμερμνία — Отв. 459. С. 301 / Ер. 462. 15), «безмятежности сердечной» (τὸ ἀτάραχον ἐν τῇ καρδίᾳ — Отв. 152. С. 109 / Ер. 61. 87,88), «плачу» (Отв. 282 / Ер. 285. 10). На вопрос прп. Дорофея: «В чем должно отсекает волю перед аввою: в добром, в среднем или в том, что кажется противно заповеди Божией?» — Иоанн дал следующий ответ: «Брат! Кто хочет быть иноком, тот отнюдь ни в чем не должен иметь своей воли... Итак, ты должен слушаться во всем, хотя бы тебе и казалось, что дело будет не безгрешно (κἂν δόξη σοι τὸ πρῶμα ἀμαρτίαν ἔχειν). Авва, к-рый назначает тебе оное, понесет и грех твой, ибо с него взыщется за тебя. Если же назначенное дело покажется тебе тяжелым, спроси о сем авву и предоставь его рассуждению» (Вопросоотв. 285. С. 210, 211 / Ер. 288. 1–20). В посл. не без влияния преподаваемого урока авва Дорофей будет писать об «опыте в послушании без рассуждения» (πεῖραν ὑπακοῆς ἀδιακρίτου), приводящем к «беспечительности» и «упокоению» (ἡ ἀμερμνία καὶ ἡ ἀνάπαυσις — *Dorothee de Gaza. Œuvres spirituelles. P., 1963. P. 184; Dorothee. Doctrinae 1. 25 // PG. 88. Col. 1640D*).

3. Любовь к Богу — добродетель, наиболее отвечающая традиции созерцательного монашества. «Если ощущаем холодность, призовем





Бога, и Он, пришедши, согреть сердце наше совершенною любовью Своею не только к Себе, но и к ближнему, и от лица теплоты Его изгонится холодность ненавистника добра» (Отв. 18 / Ер. 18. 9–14). Любовь к Богу увенчивает жизнь подвижника и отличается полной непоколебимостью: она — «кровля... которая, покрывая дом, «никогда не падает» (ср.: 1 Кор 13. 8)» (Отв. 121. С. 87 / Ер. 208. 24–25). «Да достигнешь непобедимой любви (ἀήττητον ἀγάπην), которая вводит приобретших ее во дворы Царские и соделывает их братьями Христа», — призывал В. В. игумена Иоанна Мировского (Отв. 22. С. 17 / Ер. 22. 30–33).

Любовь к ближнему раскрывается более незаметным образом. Напр., в одном из ответов болящему иноку Андрею В. В. внешне впадает в противоречие самому себе, по смирению отказываясь и тотчас же по послушанию соглашаясь полностью взять на себя бремя болящего, хотя он так и не выносит окончательного решения. В конце ответа, объясняя свои слова, В. В. говорит: «Прости, что сильная любовь приводит меня к пустословию; но да будет оно тебе весельем о Христе Иисусе» (Отв. 164. С. 124 / Ер. 73. 27–29). Этот эпизод из монашеской жизни того времени свидетельствует о простоте, открытости и чистоте братских отношений в обители аввы Сериды.

Молитва. В «Ответах» преподобных В. В. и Иоанна перечисляются разные виды молитвенного делания: псалмопение, чтение Свящ. Писания, устная молитва, внутреннее делание — «испытывать и блести помыслы» (ἐρευνᾶν καὶ τηρεῖν τοὺς λογισμοὺς — Отв. 176 / Ер. 85. 8 sqq.). В молитве молящийся не стремится ни к чему своему: «... цель молитвы должна быть та, чтобы просимое нами было по воле Божией» (Отв. 436. С. 288 / Ер. 439. 6–7). В отличие от Евагрия (см., напр.: *Evaogr. Praes.* 63. 1–3) они пишут не столько о «молитве ума», сколько о сердечной молитве и о вовлеченности в молитву всего человека, молиться должно не только умом, но и устами (ср.: Отв. 176 / Ер. 85). Чтение Свящ. Писания — это также вид молитвы, к-рая возгревает сердце: «Непрестанно бодрствуй, поучаясь в законе Божиим (νήψον διὰ παντός εἰς τὴν τοῦ θεοῦ νόμου μελέτην), ибо

через сие возгревается сердце небесным огнем» (Отв. 495. С. 322 / Ер. 498. 18–19). В русле аскетической традиции (ср.: *Orig. De orat.* 12. 2. 1–7) Иоанн пишет о том, что соблюдение повеления аввы также является молитвой (Отв. 353 / Ер. 356. 8–9).

Наряду с «Подвижническим словом» прп. Диадокха Фотикийского (*Диадокх, ep. Фотики*. Слово подвижническое 59, 61, 85 // Добротолюбие. М., 1900. Т. 3. С. 38, 39, 59) и «Сказанием об авве Филимоне» (Многопольное сказание об авве Филимоне. 10 // Там же. С. 362–365) «Ответы» преподобных В. В. и Иоанна являются важнейшим памятником аскетической письменности, свидетельствующим о наличии духовной практики *Иисусовой молитвы* уже в V–VI вв. (*Иларион (Алфеев), ep.* С. 167–184). В их учении о молитве центральное место отводится «внутреннему деланию» (ἡ ἔσωθεν ἐργασία — Отв. 210. С. 157 / Ер. 119. 7), к-рое заключается в непрестанном призывании имени Божия: молитва — «непрестанная память Божия» (ἡ ἀδιάλειπτος μνήμη — Отв. 326. С. 228 / Ер. 329. 10), оно творится в сердце («сердечный труд твой состоит в том, чтобы непрестанно молиться Богу» — Отв. 263. С. 201 / Ер. 266. 14). Наряду с пространным вариантом Иисусовой молитвы в 178-м ответе называются предельно краткие: «Господи, помилуй» (Отв. 178. С. 132 / Ер. 87. 18) или «Иисусе! помоги мне» (Ἰησοῦ βοήθει μοι — Отв. 39 / Ер. 39. 12). Хотя слова, наиболее соответствующие совр. практике Иисусовой молитвы, дословно упоминаются всего лишь неск. раз (Вопросоотв. 126. С. 89 / Ер. 175. 2–3; Отв. 443 / Ер. 446. 17–18; ср.: Отв. 556 / Ер. 559. 5–7), она непрестанно имеется в виду, особенно когда говорится о силе имени Божия. «Имя Божие, будучи призываемо... убивает все страсти» (ὄνομα τοῦ Θεοῦ ὄνομα ζόμενον ἀναρεῖ... πάντα τὰ πάθη — Отв. 421. С. 282 / Ер. 424. 31–32. Ср.: Отв. 173. С. 130 / Ер. 82. 11–13). Болящему иноку Андрею В. В. отвечает, что «во имя Владыки нашего Иисуса Христа» можно «воскрешать... и демонов изгонять, и неизлечимые болезни исцелять и делать многие чудеса» (Отв. 181. С. 134 / Ер. 90. 21–24). Одно из вышеуказанных мест станет классической формулой исихазма: «Молитвенно призывай святое имя Божие (προ-

σεύχου τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Θεοῦ), говоря: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя» (Отв. 443 / Ер. 446. 17–18).

Если молитвенным призыванием имени Божия изгоняются страсти, то приобретение непрестанной молитвы есть победа над страстями: «...непрестанно молиться относится к мере бесстрастия» (τὸ ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι ἐν τῷ μέτρῳ ἐστὶ τῆς ἀπαθείας — Отв. 178. С. 132 / Ер. 87. 6–7). Лишь в состоянии бесстрастия достижима совершенная молитва (ἡ τελεία προσευχή), связанная с предельной духовной сосредоточенностью. В. В. говорит: «Молитва совершенная состоит в том, чтобы беседовать с Богом, не рассеиваясь мыслями, собирая свои помыслы и чувства. Человек входит в такое (состояние), когда умрет для всех людей, для мира и для всего, что в нем находится... Признаком того, что (человек) коснулся совершенной молитвы, служит то, что он не смущается более, хотя бы и весь мир его оскорблял» (Отв. 79. С. 61 / Ер. 150. 15–18, 24–25).

В учении преподобных В. В. и Иоанна молитва Иисусова еще не имеет того исключительного значения, к-рое она приобретает в посл. в исихастской традиции, и может чередоваться с иными видами молитвы: «Надобно делать и то, и другое: немного того и немного другого попеременно...» (Отв. 126. С. 89 / Ер. 175. 6–7), в «Ответах» упоминается правило 12 псалмов, к-рое читалось скитянами вечером и ночью (Отв. 74. С. 57, 58 / Ер. 143. 30–33), и др. последования и молитвословия, совершавшиеся в киновии аввы Сериды (см., напр.: *Вопросоотв.* 128 / Ер. 178), в частности повторение отдельных стихов того или иного псалма, напр.: «Аз есмь червь, а не человек (Пс 21. 7)» (Вопросоотв. 153. С. 110 / Ер. 62. 9).

В то же время в «Ответах» постоянно подчеркивается, что в молитве важны не столько внешние условия, сколько внутреннее расположение (ср.: Отв. 438. С. 288 / Ер. 441). Так же как и в совр. практике некоторых афонских обителей, преподобные отказывались дать вопрошавшим определенное молитвенное правило, они могли делать это индивидуально, но главная причина в том, что вся жизнь монаха сама должна стать непрестанным правилом. «Не желай получить от меня правила (διαταγήν), ибо я не хочу, чтобы





ты был «под законом, но под благодатью» (Рим 6. 14)», — писал В. В. Игум. Иоанну Миросавскому (Отв. 23. С. 18 / Ер. 23. 17–18; ср.: Отв. 28). «Совершенные Отцы наши не имели определенного правила (καὶ νόμος ὄρον οὐκ εἶχον), но в течение дня исполняли свое правило...» (Отв. 176. С. 131 / Ер. 85. 19–20).

Безмолвие. Важное место в мировоззрении преподобных В. В. и Иоанна занимает учение о «молчании» (ἡ σιωπή) и «безмолвии» (ἡ ἡσυχία), к-рые являются своего рода «апофатическим путем» монашеской жизни. По наставлению В. В., авве Иоанну, готовившемуся к отшельничеству: «Если ты и едва и едва не богословствуешь, то знай, что молчание более достойно удивления и славы» (Отв. 36. С. 27 / Ер. 36. 17–19). Ввиду того, что оба старца избегали пользоваться классическими греч. терминами θεωρία и θεολογία, обозначавшими «созерцание», термин ἡσυχία помимо своего основного значения указывает на состояние духовной радости и на таинственное созерцание и познание Бога (Отв. 22. С. 17, 18 / Ер. 22. 10–12, 26–27, 36–38; ср.: *Hausherr* 1937. Col. 1258, 1259). Безмолвию научает Сын Божий, вселяющийся в сердце того, кто устроил храмину своего внутреннего человека (ср.: Ин 14. 23): «Он придет к тебе с благословенным Отцом и Святым Духом... и научит тебя, что есть безмолвие (καὶ διδάσκει σε τί ἐστὶν ἡσυχία), и просветит сердце твое неизреченной радостью» (Отв. 121. С. 86–87 / Ер. 208. 34–37). Достижение совершенного безмолвия, так же как и совершенной молитвы, возможно после приобретения «бесстрастия», о к-ром часто писал В. В., хотя сам термин ἀπάθεια использовал редко, быть может, в силу того, что он много раз употреблялся Евагрием Понтийским (*Neut.* 1998. P. 507. Примеч. 6).

Удел совершенных. По слову В. В., «Господь наш совершен и всем Своим желает быть совершенными» (Отв. 152. С. 109 / Ер. 61. 68–69). Достижение духовного совершенства сподобятся как прижизненного предвосхищения духовных реалий Царствия Небесного, так и посмертного вхождения в него. Продолжая древнюю монашескую традицию, согласно к-рой подвизающийся возводится в царские чертоги Небесного Царя (Alph. Роем. 109. P. 349. 20–

24) или на «небо небес» (*Аммон, прп.* Послание 4, 6 // Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 32), В. В. пишет о том, как подвижник, «наставляемый первым воспламенением» от найтия Св. Духа, восходит от 1-го до 7-го неба, где, подобно ап. Павлу (ср.: 2 Кор 12. 2–4), «удостаивается видеть неизреченные и страшные вещи» (Отв. 109. С. 76 / Ер. 186. 22–35).

Основные темы таинственного богословия — единение с Богом и свобода в Нем — в форме, близкой к поэтической, изложены в «Созерцании о букве «ита»» (сохранившаяся часть соч. «Богословские догматы в алфавитном порядке» (τὰ δόγματα θεολογικὰ κατὰ ἀλφάβητον — Ер. 137b. 14–15), полностью опубликована Анджелис-Ноа): ««Ита» есть нетленная жертва, принесенная за жизнь мира. И ядущий от нее истинно и сам приносится в жертву и не поработается умным тлением. Знак сопребывания — слово Спасителя, говорящее, что верующие в Него едины, как и Он во Отце (ср.: Ин 17. 20–21). Верные, очищенные от страстей, находятся в Сыне и в Самом Отце в единении (εἰς ἕν)... Ита есть радость Отца. А радость Отца — Сын. И в Нем радуются лики ангелов. И во имя Его переносили страдания мученики. Имея в Нем дерзновение, подвизаются святые. В Нем отнята от земли клятва. В Нем изглажено рукописание против нас через Его крест (ср.: Кол 2. 14), и мы уже не работаем врагу. Освобожденные от него да поработаем «призвавшему нас званием святым» (2 Тим 1. 9), «в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим 7. 6), и да станем святыми. Ведь Он говорит: «Будьте святые, как Я свят» (ср.: Лев 19. 2). Итак, освободившись от этой клятвы, да не станем снова ее рабами, но да пребудем в свободе (μεῖνομεν ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ)» — Ер. 137b. 54–70, 72–83).

В одном из последних ответов говорится о горении святости тех, кто достиг совершенства: «Вопрос. Что означает: «Не может укрыться город, стоящий на верху горы?» (ср.: Мф 5. 14). Ответ. Город — это душа, а гора — возвышенность из добродетелей, на которую те, кто восшел, «сияют как светила в мире, слово жизни содержаще к похвале их в день Христов» (ср.: Фил 2. 15–16)» (Ер. 847).

Отношение к оригенизму и ереси. Помимо аскетико-мистического

учения в «Ответях» нашли отражение отдельные стороны из жизни как палестинского монашества, так и всей Церкви (напр., в Вопросо-отв. 802 / Ер. 793 говорится о выборе епископа из 3 предложенных кандидатов. Перечень вероучительных тем см.: *Neut.* 2002. P. 30–32). Преподобным В. В. и Иоанну пришлось принять участие в оригенистских спорах, как известно, получивших свое отражение в т. н. антропоморфитской смуте в Египте (см. *Антропоморфиты*) и вступивших в VI в. в новый этап. В этих спорах преподобные В. В. и Иоанн заняли четкую антиоригенистскую позицию, хотя и не такую жесткую, как в скором времени Кирилл Скифопольский (*Neut.* 2000. P. 121–126). Как видно из вопроса одного монаха, главным поводом к обсуждению стало вызывавшее наибольший соблазн учение о предсуществовании душ и всеобщем восстановлении (Вопросоотв. 606; 607). Если еретические воззрения были решительно отвергнуты («Они — всецело ложь, всецело тьма, всецело прелесть, всецело отчуждение от Бога». Отв. 606. С. 383 / Ер. 600. 73–74), то к самим творениям Евагрия преподобные В. В. и Иоанн предлагают дифференцированный подход. Прп. Иоанн еще разрешает читать «то, что служит душевной пользе» (τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς — Отв. 608. С. 384 / Ер. 602. 5), т. е. аскетические трактаты Евагрия, оказавшиеся впосл. под острой критикой в нек-рых известных памятниках аскетической письменности (напр.: *Ioan. Climacus*. 14. 12), а В. В. отрицательно отзываясь о «Гностических главах» (τὰ Γνωστικὰ Εὐαγρίου). При этом с монашеским смирением отмечает: «Впрочем, судить о сем не мое и не твое дело. Время дано нам для того, чтобы исследовать наши страсти, плакать и рыдать о них» (Отв. 609. С. 384, 385 / Ер. 603. 10, 13–15).

Представления преподобных В. В. и Иоанна о ереси помимо богословского имеют ярко выраженный этический оттенок — еретик не только тот, кто «хулит Христа», но «всякий, кто не хранит заповедей Христовых» (πᾶς ὁ μὴ φυλάσσωσιν τὰς ἐντολάς τοῦ Χριστοῦ αἰρετικός ἐστι — Отв. 533/ Ер. 536. 6–9). При таком подходе неверие тоже именуется «фарисейской ересью» (ἡ φαρισαϊκὴ αἵρεσις — Отв. 34. С. 25 / Ер. 34. 7). Лишь иногда в «Ответях» преподобных





В. В. и Иоанна предлагается богословский разбор неправильного учения, напр. доказывається, что из выражения «Бог дал диаволу начальство и силу» (ср.: 1 Кор 15. 24) не следует то, что «Бог — виновник зла» (Отв. 62. С. 49, 50 / Ер. 127. 12).

Влияние на последующую аскетическую традицию. Продолжателем преподобных В. В. и Иоанна стал их младший современник, ученик и собеседник, один из христ. аскетических писателей прп. авва Дорофей, дважды поименно упоминавший их в «Поучениях» (1-м и 4-м). В свою очередь преподобные Дорофей и В. В. не могли не оказать влияния на прп. Феодора Студита, известного своими преобразованиями монашеской жизни в пользу строгой киневии. Также прп. Иоанн Лествичник, особенно в учении о «безопасности» (ἀμερμνία), несомненно учитывал «Ответы» преподобных В. В. и Иоанна, напр., «предварительное дело безмолвия есть отложение попечения о всех благословных и непозволительных вещах» (ἔργον ἡσυχίαν προηγουμένου ἀμερμνία πάντων πραγμάτων εὐλόγων καὶ ἀλόγων — *Ioan. Climacus*. 27. 46; см. также: 27. 51–52). Большое число «Ответов» было включено в аскетический сб. «Евергетинос», составленный в XI в. прп. Павлом *Евергетидским* (напр., 13 вопросов-ответов об испытании помыслов: *Εὐεργετινός Α', ΚΑ', Ε' // Εὐεργετινός Ἀθήναι*, 1993. Σ. 295–299). Их читали и цитировали прп. *Симеон Новый Богослов*, *Каллист* и *Игнатий Ксанфопулы* (*Callist. et Ign. Xanth. Meth. et reg.* 37, 52 // PG. 147. Col. 708BC, 733D–736A), так же как позднее исихасты-паламиты, особенно прп. *Григорий Синаит* (ср.: PG. 150. Col. 1317B) и автор трактата «Метод священной молитвы и внимания». Наконец, издание в Венеции, предпринятое прп. *Никодимом Святогорцем*, способствовало их распространению в Греции и благодаря слав. и рус. переводам — в слав. странах. Венецианское издание, подаренное игуменом мон-ря Пантократор свт. *Филарету (Дроздову)*, хранится в б-ке МДА. Благодаря свт. *Феофану Затворнику* часть «Ответов» была включена в рус. «Добротолюбие». «Ответы» пользуются большим авторитетом в совр. Греции, напр., на их основе с 70-х гг. XX в. проводит свои духовные беседы греч. духовник архим. *Симеон*

(*Караяннопулос*). Сборник «Ответов» преподобных В. В. и Иоанна был, по всей видимости, совершенно неизвестен в средневек. Зап. Европе, и только в новейшее время, благодаря ряду изданий и переводов, стал доступен не только патрологам, но и более широкому кругу читателей. На правосл. Востоке авторитет «Ответов» на протяжении истории был очень высок как важнейшее руководство для вступающих на путь аскетической жизни.

Ист.: *ActaSS. Apr.* T. 2. P. 22–26; *Fevr.* T. 3. P. 387–390; *Evagr. Hist. eccl.* IV 23; *Niceph. Callist. Hist. eccl.* XVII 22 // PG. 145. Col. 1100–1332.

Соч.: PG. 86/1. Col. 892–901 [ответы об учении Оригена, Евагрия и Дидима]; PG. 88. Col. 1812–1820 [ответы прп. Иоанна на вопросы аввы Дорофея]; Βίβλος ψυχαφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις διαφόρων ὑποθέσεων ἀνηκούσας συγγραφεῖσα μὲν παρὰ τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, ἐπιμελῶς δὲ διορθωθείσα, καὶ τῆ τῶν ὁσίων φιλογραφία, καὶ πλατυτάτω πίνακι πλουτισθείσα παρὰ τοῦ ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου Νικοδήμου Ἀγιορείτου... *Venetis*, 1816¹; Βόλος, 1960² [уточненное переизд. под ред. С. Схинаса]; Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου ἐρωταποκρίσεις / Κείμενο, μετάφρ., σχόλια Σ. Ζαχαριάδου. Т. А: (ἀρ. 1–229); Т. В: (ἀρ. 230–522); Т. Γ: (ἀρ. 523–841). Θεσσαλονίκη, 1988, 1988, 1989. (Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν, 10); *Barsanuphius and John. Questions and Answers / Crit. ed. of the Greek Text with English transl.* by D. J. Chitty // PO. P., 1966. T. 31. Fasc. 3. (N 150). P. 449–616 (5–172) [гл. 1–124]; Переизд.: Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Κείμενα διακριτικὰ καὶ ἡσυχαστικὰ (ἐρωταποκρίσεις) / Ἐκδ. Ἐτοιμασία Ἱερῶς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου Προδρόμου Καρέα. Ἀθήναι, 1997. Т. А–В; *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Introd., texte crit., notes par F. Neyt, P. de Angelis-Noah, trad. par L. Regnault. P., 1997. I: Aux solitaires. T. 1: Lettres 1–71. (SC; 426); P., 1998. T. 2: Lettres 72–223. (SC; 427). P., 2000. II: Aux cénobites. T. 1: Lettres 224–398. (SC; 450); P., 2001. T. 2: Lettres 399–616. (SC; 451). P., 2002. III: Aux laïcs et aux évêques. Lettres 617–848. (SC; 468); *Garitte G. Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai. Louvain, 1917. P. 116–117. (CSCO; 165. Subs. 9) [о груз. версиях]; **переводы:** *Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance: recueil complet / Trad. du grec [par Regnault L. et Lemaire P.] et du géorgien [par Outtier B.] par les moines de Solesmes. Solesmes, 1972. Sablé-sur-Sarthe, 1993²; *Regnault* в изд. SC (см. выше); *Diezt M. Von Reichum des Schweigens: Ein Zeugnis der Ostkirche, Geistliche Antwortbriefe der Schweigemönche Barsanuphe und seines Schülers Johannes (6. Jh.), ausgew. und zum ersten Male ins Deutsche übers. Zürich etc., 1963; Seraphim Rose, Fr. Saints Barsanuphius and John: Guidance toward Spiritual Life: Answers to the Questions of Disciples / St. Herman of Alaska Brotherhood. Platina (Calif.), 1990; *Lovato T. M. F., Mortari L. Barsanufio e Giovanni di Gaza. Epistolario. R., 1991. (Collana di Testi Patristici; 93); Ава Варсануфије и Јован Пророк. Духовно руковођење. Манастир Хиландар, 1996; *Ζαχαριάδου* (см. выше); **русские переводы:*******

Средневек. лат. житие: [*Исидор, митр.*] Краткое сведение о св. Варсануфии // ХЧ. 1827. Ч. 25. С. 249–252 [пересказ]; *Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников / Пер. иером. Дорофея под ред. прп. Паисия Величковского; Изд. Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 1852 [пер. на церковнослав. яз., записан рус. буквами]. Вопросы-ответы: *Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников / Пер. [МДА] с греч., предисл. прп. Никодима Святогорца. М., 1855 [алф. указ. наставлений], 1883², 1892³, СПб., 1905⁴. М., 1993, 1995, 2001 [репринты и переизд. 4-го изд.]; отрывки: 1) в пер. иером. Пахомия (1815), опубли.: Учение о мнениях Оригена, Дидима и Евагрия // ХЧ. 1827. Ч. 25. С. 257–270; Душеспасительные наставления // Там же. 1834. Ч. 1. С. 158–175; Ч. 3. С. 244; Там же. 1835. Ч. 2. С. 262–276; Там же. 1836. Ч. 4. С. 41–54; 2) в пер. свт. Феофана, еп. Вышенского: Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 559–598; 3) Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу. М., 1889. С. 384–439 [по изд.: М., 1883]; 4) Избр. места из руководства к духовной жизни преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна / Собр. Вел. кнг. Милицей Николаевны. СПб., 1908; 5) Уроки духовной мудрости преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна. Серг. П., 1912. (Троицкий цветок; 82). Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. Учение. Ч. 3. С. 126–130; Варсонофий Великий // ПБЭ. Т. 3. С. 107; *Покровский А.* Ответы преподобных Варсануфия и Иоанна: Опыт ист. и нравственно-психол. исслед.: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 1894. Ркп.; *Vailhé P.* Les Lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe // EO. 1904. Т. 7. P. 268–276; *idem.* Saint Barsanuphe // *Ibid.* T. 8. P. 14–25; *idem.* Jean le Prophète et Séridos // *Ibid.* P. 154–160; *Тихомиров К.* Руководство к духовной жизни преподобных Варсануфия и Иоанна: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 1914. Ркп.; *Варнава (Белая), иером.* Св. Варсануфий Великий: Его жизнь и учение: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 1915. Ркп. (рец.: *Феодор (Поздеевский)*), en. // БВ. 1916. Т. 25. Ч. 3. С. 166–168; *Флоренский П., свящ.* // Там же. 1916. Т. 25. Ч. 3. С. 168–189); *Hausherr Ir.* Barsanuphe, St. // DSAMDH. 1937. T. 1. Col. 1255–1262; *Βεσέλινοβιτς Ἀμβ.* Βαρσανουφίος ὁ Μέγας, Ἰωάννης ὁ προφήτης καὶ Δορόθεος ὁ ἄββας: Ἐναίσχυος ἐπὶ διδασκαλία διὰ τριῶν. Ἀθήναι, 1939; *Regnault L.* Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee // Théologie de la vie monastique. P., 1961. P. 315–322; *Neyt. F.* Les Lettres à Dorothee dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza: Diss. Louvain, 1969; *idem.* Citations 'Isaïennes' chez Barsanuphe et de Jean de Gaza // Le Muséon. 1971. N 89. P. 65–92; *idem.* Jean de Gaza // DSAMDH. 1974. T. 8. P. 536–538; *idem.* Un type d'autorité charismatique // Byz. 1974. T. 44/2. P. 343–361; *idem.* Précisions sur le vocabulaire de Barsanuphe et Jean de Gaza // StPatr. 1975. Vol. 12. P. 247–253; *Иннокентий (Самылкин), иерод.* Учение св. Варсануфия Великого о духовном совершенствовании: Канд. дис. / МДА. Заргорск, 1974. Ркп.; *Stead J.* Brother Andrew's Problems: A Sick Soul of the 6th Cent. // Monastic Studies. 1975. Vol. 11. P. 173–180; *Supane C.* Il «Kosikos Pina» di Giovanni di Gaza: Una proposta di ricostruzione // JOB. 1979. Bd. 28. P. 195–207; *Voulgarakis I.* Missionsangaben in





den Briefen der Asketen Barsanuphius und Johannes // Philoxenia. В. Kötting gewidmet. Münster, 1980. S. 281–308; *Noah P.* La méditation de Barsanuphe sur la lettre êta // *Byz.* 1983. T. 53/2. P. 494–506; *Perrone L.* Le lettere a Giovanni de Beerscheva nella Corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza // *Mémorial Dom J. Gribomont. R.*, 1988. P. 463–486; *Кутриан (Цибульский), иером.* Духовное руководство по кн. преподобных Варсануфия Великого и Иоанна Пророка: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1990. Ркп.; *Cameron A. D. E.* On the Date of John of Gaza // *Classical Quarterly*. 1993. Vol. 43. N 1. P. 348–351; *Агафангел (Легач), мон.* Духовное делание по «Руководству преподобных Варсануфия Великого и Иоанна Пророка»: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 1998. Ркп.; *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введ. в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1. С. 172–174.

Библиогр.: СРГ, N 7350.

Иером. Дионисий (Шлёнов)

ВАРСОНОФИЙ ЗОГРАФСКИЙ (Афонский) († 1276/1280) прмч. (пам. болг. 10 окт.; рус. — 2-я Неделя по Пятидесятнице, Собор Афонских святых) — см. ст. *Зографские преподобномученики*.

ВАРСОНОФИТЫ [варсануфиты], одна из неск. групп егип. монофизитов, к-рых из-за отказа общения со своим патриархом прозвали *акефалами*. Название В. происходит от имени их лидера, некоего Варсонофия (Варсануфия), к-рый претендовал на епископский сан. Его не следует путать с *Варсонофием Великим*. О В. или их лидере упоминают Патриарх Иерусалимский Софроний (РГ. 87/3. Col. 3192–3193), прп. *Анастасий Синаит* (РГ. 89. Col. 108В; РГ. 89. Col. 112С, 769D), прп. *Феодор Студит* (РГ. 99. Col. 1816В). В. отделились от яковитов при визант. имп. *Зиноне*. При копт. патр. Александре II (705–730) В. в местности Эль-Муна были присоединены к Коптской Церкви. В нач. IX в. копт. патриарх Марк II (799–819) крестил в ц. св. Мины в Марьоте 2 лидеров В., Георгия и его сына Авраама. Вслед за своими лидерами В. вернулись в общение с Коптской Церковью.

Лит.: *Neale J. M.* A History of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Alexandria. L., 1847. Vol. 2. P. 22, 137; *Stewart R.* Barsanuphians // *CoptE.* Vol. 2. P. 347–348.

А. А. Войтенко

ВАРСОНОФИЯ, СВЯТИТЕЛЯ, ЕПИСКОПА ТВЕРСКОГО, ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Саранской и Мордовской епархии), в с. По-

кровские Селищи Zubovo-Polyanskogo р-на, Мордовия. Основан указом Свящ. Синода РПЦ от 21 февр. 1996 г. при храме во имя свт. Варсонофия в с. Покровские Селищи. Закрытая в 20-х гг. XX в. Варсонофиевская ц. была возрождена в 1991 г. трудами иером. (впосл. игум.) Алексия (Дегаева), местных жителей и прихожан, к-рые положили начало монашеской общине. Отец Алексий стал духовником обители, настоятельницей — монахиня (впосл. игум.) Варсонофия (Кузьмичёва). К июню 2003 г. в В. м. жили 20 монахинь и 25 послушниц.

В В. м. помимо Варсонофиевского храма освящены домовые церкви в честь Покрова Божией Матери и во имя свт. Николая Чудотворца (храмы с таким посвящением существовали во 2-й пол. XVIII–XIX в. в окрестностях с. Покровские Селищи, были разрушены в XX в.), построе-



Келейные корпуса с домовыми церквями в честь Покрова Божией Матери и во имя свт. Николая Мирликийского

ны игуменский корпус, 2 корпуса для насельниц, трапезная, просфорная, швейная мастерская, гостиница для паломников, дом престарелых. Мон-рь имеет большое хозяйство: 250 га земельных угодий, коровник, овцеферму, насельницы разводят рыбу, занимаются пчеловодством и птицеводством. Подворьем мон-ря является Рождественская ц. в с. Покассы Zubovo-Polyanskogo р-на.

В 1998 г. близ В. м. восстановлен существовавший в XIX в. источник в честь Донской иконы Божией Матери, в праздники Преполовления Пятидесятницы и Донской иконы Божией Матери туда совершается крестный ход. Чтимой святыней обители является переданная Казанским архиеп. *Анастасием (Меткинским)* частица мощей свт. Варсонофия Тверского.

Арх.: Архив ЦНИ.

Лит.: Св.-Варсонофиевский жен. мон-рь // Саранские Ев. 1999. № 6. С. 12–14; *Бахмутов С.* Мон-ри Мордовии. Саранск, 2000. С. 934.

ВАРСУМА (Варсома) Обнаженный, мч. (28 авг.) — см. *Барсум аль-Эриан*.

ВАРТАНЭС, мч. — см. ст. *Григория Проветителя сыновья и внуки*.

ВАРТИМЕЙ [греч. Βαρτιμαῖος], имя слепого, исцеленного Христом во время Его последнего путешествия в Иерусалим (Мк 10. 46–52). Точная этимология имени В. остается предметом споров, но, по всей вероятности, его можно перевести с араб. как «сын Тимея». Когда В., сидевший у дороги в Иерихон и просящий милостыню, услышал, что приближается Иисус с учениками, он воскликнул: «Иисус, Сын Давидов, помилуй меня». По вере в Христа В. был исцелен. Обращение к Иисусу «Сын Давидов» отражает веру в Него как в национального *Мессию* Израиля, ожидаемого царя

из рода Давида — освободителя народа от иноплеменного владычества (Ps Sol 17. 21;

Келейные корпуса с домовыми церквями в честь Покрова Божией Матери и во имя свт. Николая Мирликийского

Иез 34. 23–24). Таковыми же словами иудеи встречают Иисуса в рассказе евангелистов о *Входе Господнем в Иерусалим* (Мк 11. 10; Мф 9).

Неск. отличающиеся описания исцеления слепого (или слепых) встречаются также в Мф 20. 29–34 и Лк 18. 35–43. Согласно Евангелиям от Матфея и Марка, чудо исцеления произошло после того, как Иисус выходил из *Иерихона*, евангелист Лука указывает, что оно произошло, когда Иисус приближался к городу. Матфей сообщает, что Христос исцелил 2 слепых, Марк и Лука говорят только об одном. В традиции гармонизации неск. отличающихся параллельных евангельских рассказов обычно принято считать, что у синоптиков речь идет об одном и том же историческом событии, только каждый евангелист в своем рассказе ставит разные акценты.

В толковании евангельской истории на протяжении мн. столетий существовало устойчивое аллегорическое понимание события исцеления слепых. Иерихон, этимологи-





чески связываемый с евр. словом «луна» (евр. פָּרַח *yārēah*), является прототипом земного мира. Слепой на пути Спасителя представляет неискупленное человечество. В., сидящий (Лк 18. 35) перед Иерихоном, является аллегорией Израиля, а 2 слепых, к-рые ждут Иисуса на пути из Иерихона (Мф 20. 29), — аллегория языческого мира. Люди, не допускающие кричащих слепых к Иисусу, — это противящиеся христианству силы, к-рые стремятся отвлечь человека соблюдением иудейского закона или языческой философии. Иисус исцеляет слепоту неверия в Евангелие и ведет исцеленных в Иерусалим, в мир небесный (*Beda*. In Marc. Exp. III 10 // PL. 92. Col. 236–237; *Theophyl.* In Marc. Exp. // PG. 123. Col. 609).

Лит.: *Robbins V. K.* The Healing of Blind Bartimaeus (10 : 46–52) in the Markan Theology // JBL. 1973. Vol. 92. P. 224–243; *Steinhauser M. G.* The Form of the Bartimaeus Narrative (Mark 10, 46–52) // NTS. 1986. Vol. 32. P. 583–595; *Olekamma I. U.* The Healing of Blind Bartimaeus (Mk 10, 46–52) in the Markan Context: Two Ways of Asking. Fr./M.; W., 1999.

Ю. Г. В.

ВАРУ́Л ОТРОК, мч. Антиохийский (пам. 18 нояб.) — см. ст. *Роман диакон и Варул отрок*, мученики Антиохийские.

ВА́РУНА [санскр. *Váruṇa*], древнеинд. бог, один из главнейших и древнейших в ведийском пантеоне. Несмотря на то что образ В. привлекал внимание мн. исследователей, он остается неясным, противоречивым и трудным для понимания. В *Ведах* к В. обращены 10 гимнов и еще множество — к В. совместно с др. богами. Часто в них В. называется царем, вседержителем, самодержцем (напр., РВ II.28). На основании того, что в нек-рых гимнах Ригvedы В. предстает как изначально верховный бог, но затем оттесненный *Иन्द्रой* (IV. 42; X. 124), высказывались предположения о его автохтонном, доарийском происхождении (*Shendge, Dandekar*), но большинство исследователей считает, что образ В. имеет индоевроп. корни и родственен таким персонажам, как греч. бог неба *Уран*, хеттское морское божество *Аруна*.

В. тесно связан с *Митрой*, древним божеством договора. Союз Митры и В. (при том что В. часто называется асуром) может быть со-

поставлен с парой благих божеств древнеиран. *Авесты* — Митрой и *Ахура Маздой*. В ведийских текстах Митра и В. нередко объединяются в парное божество Митра—Варуна, являя собой единство противоположностей по принципу бинарных оппозиций: они противопоставляются друг другу как свет и день (Митра) — тьме и ночи (В.), свое, близкое — чужому, далекому, солнце и огонь — луне и воде и т. д. По теории Ж. Дюмезиля о трехчастном разделении социальных функций в пантеоне, пара Митра—Варуна воплощает магико-юридическую функцию в ведийской религии: они являются установителями и охранителями нравственных законов и миропорядка (*pṛita*), причем Митра здесь олицетворяет милосердный аспект права, а В. — карающий. Из всех богов ведийского пантеона именно В. в первую очередь связан с такими моральными категориями, как грех и воздаяние.

Др. черты образа В. — его связь с магией (*майя*), с небесной сферой, с царством смерти и с водной стихией. В. управляет водами космическими (мировой океан древнеинд. космогонии), небесными (дожди), земными (реки, моря) и подземными. На своих врагов и нарушителей обетов В. насыляет водянку. В послеведийской мифологии В. выступает в качестве супруга (или брата) речных богинь; его обитель помещается в глубинах зап. океана.

В. почти не имеет антропоморфных черт, олицетворяет небесный свод: солнце и звезды — его глаза, бдительно следящие за поведением людей; ночь и день — его одежда. Главные атрибуты В. — петля (служит для уловления грешников и врагов), лотос, морская раковина и драгоценная чаша; его ездовое животное (вахана) — морское чудовище Макара.

В послеведийские времена В. упоминается во мн. мифологических сюжетах, но играет в них второстепенные роли. В XIII кн. *Махабхараты* рассказывается о том, как В. похищает Бхадру, супругу мудреца Утатхьи, за что последний силой своего подвигничества осушает океан, обитель В., и вынуждает его вернуть Бхадру. В древнем сказании о Шунахшепе, воспроизводимом в *Рамаяне* и *пуранах*, В. дарует бездетному царю Харишчандре сына с условием, что тот принесет его в

жертву; царь не выполняет обета, и В. насыляет на него водянку; сына царя должен заменить Шунахшепа, сын нищего брахмана, но он, взмолившись богам, в последний момент спасается. В Махабхарате (III кн.) В. дарует оружие (петлю) и боевую колесницу герою Арджуне; в Маркандея-пуране В. участвует в сотворении Великой Богини (*Девы*, Дурга, Кали) и снабжает своей боевой петлей. Как и мн. др. боги ведийского пантеона, утратившие в индуизме свое значение, В. входит в группу локапал (божеств—хранителей мира) и покровительствует Западу. Лит.: *Dumézil G.* Ouranos-Varuna: Étude de mythologie comparée indo-européenne. P., 1934; *idem.* Mitra-Varuna, Indra, les Nasatyas comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales // Studia Linguistica. Oxf., 1947. Vol. 1; *Lommel H.* Das Varuna und Fluch-Geächt. Atharva-veda 4, 16 // ZDMG. 1938. Bd. 92. S. 462–463; *Renou L.* Varuna dans l'Atharvaveda // Festgabe für H. Lommel. Wiesbaden, 1960. S. 122–128; *Thieme P.* Patanjali über Varuna und die sieben Strome // Indo-Iranica: Mélanges présentés à G. Morgenstierne. Wiesbaden, 1964. P. 168–178; *idem.* King Varuna // German Scholars on India. Varanasi, 1973. P. 333–349; *Елизаренкова Т. Я.* Еще раз о ведийском божестве Варуне // Тр. по востоковедению. Тарту, 1968. Т. 1. С. 113–122; *Gonda J.* The Dual Deities in the Religion of the Veda. Amst., 1973; *Shendge M. J.* The Civilized Demons: The Harappans in Rigveda. New Delhi, 1977; *Kuiper F. B.* Varuna and Viduśaka. Amst. e. a., 1979; *Dandekar R. N.* Vedic Mythological Tracts // *idem.* Selected Writings. Delhi, 1979. Vol. 1; *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986; *Топоров В. Н.* Варуна // Мифы народов мира. М., 1991². Т. 1. С. 217–218.

ВАРУ́НИН Павел Григорьевич (род. 12.06.1961, г. Тарту, Эстония), председатель Союза старообрядческих приходов Эстонии, Об-ва культуры и развития староверов Эстонии. Из потомственной старообрядческой семьи *поморского согласия*. Окончил народный Университет искусств в Москве, получил специальности ювелира, гравера, краснодеревщика, резчика по дереву. В 1995 г. стал попечителем общины поморского согласия в г. Калласте, сменив на этом посту своего дядю П. П. Варунина. В 1998 г. назначен председателем созданного при его активном участии Об-ва культуры и развития староверов Эстонии, в том же году избран председателем Союза старообрядческих приходов Эстонии (создан в 1992). Деятельность В. способствует оживлению приходской жизни эст. старообрядцев-поморцев и сохранению традиц. рус. культуры в Эстонии: во многом



благодаря усилиям В. начали проводиться общенат. праздники старообрядцев — на Рождество Богородицы (в Калласте, 1998), в день св. апостолов Петра и Павла (на о. Пийриссаар, 1999), возобновлено обучение в сельских школах церковнослав. языку, крюковому пению. Важными сторонами деятельности В. являются ремонт старообрядческих моленных и реставрация икон. При активном участии В. Союз старообрядческих приходов Эстонии совместно с Тартуским ун-том провел конференцию «Русские староверы за рубежом». В. поддерживает контакты со старообрядцами Латвии, Аляски (США), правосл. духовенством Эстонии.

Соч.: Староверы Эстонии как пример интеграции // Старообрядец. 2002. Окт. № 26. Лит.: Праздник в Калласте // Эстония. 1998. 5 сент. № 169; Староверы. Жизнь продолжается // Там же. 1998. 3 дек. № 233; Преемники былого // Там же. 1998. 9 дек. № 237; Съезд староверов Эстонии // Меч духовный. 2000. Дек. № 2; Меньшинство в меньшинстве // День за днем. 2001. № 14. 13 апр.; Vilja koler vanausulised lasevad teadlastel heita pilgu oma variatud ellu // Tartupostimes. 2003. 15 apr. С. 3; Пономарёва Г. Русские староверы Эстонии. Б. м., б. г. С. 30–32.

Е. А. Агеева

ВАРУХ [евр. בָּרוּךְ, *bārûk* — благословенный; греч. Βαρουχ], ветхозаветный пророк, сын Нирии из колена Иуды, живший в Иерусалиме накануне его падения в 587 г. до Р. Х. (нам. 28 сент.). О В. сообщается, что он был писцом и близок к прор. Иеремии (Иер 36. 26, 32). Предположение о том, что В. мог быть царским писцом (Muilenburg. 1970. P. 231), получило подтверждение после находки в царском архиве оттиска печати с надписью «принадлежит Берехии, сыну Нерии, писцу» (Avigad. 1978; «Берехия» (евр. בִּרְכִיָּה) является полной формой имени Варух). На то, что В., по-видимому, происходил из знатного иерусалимского рода (возможно, писцов — Gevaryahu. 1973. P. 209), указывает его родословная в Иер 32. 12, к-рая прослеживается до его деда, она же повторяется и при упоминании его брата Сераии (Иер 51. 59), «главного постельничего» при иудейском царе Седекии. Согласно Иер 36, В. имел доступ к покоям писца Гемарии «на верхнем дворе, у входа в новые ворота дома Господня». Оставаясь в стороне вопрос, говорится ли здесь об упомянутой в Иер 36. 12 «комнате царского писца», где соби-

рался совет царских вельмож (*Begrich. 1964. S. 16*), или о личных покаях знатного писца (ср.: Иер 35. 4; *Wanke. 1971. S. 64*), можно с уверенностью предположить, что в них был вхож не всякий. Кроме того, на особое положение В., возможно, указывает почтительное обхождение с ним вельмож, когда В. читал им пророчества Иеремии (Иер 36. 15).

В Библии говорится об общении и совместной деятельности В. и прор. Иеремии в 4 и 5-м годах правления иудейского царя *Иоакима* (Иер 36. 1, 9; 45. 1), т. е. в 605–604 гг.



как народ Иудеи обречен (Иер 45). Во время осады Иерусалима В. выступал в качестве свидетеля при покупке пророком, находящимся под арестом, части наследственной земли, — символическом действии, имевшем целью показать буд. возрождение страны (Иер 32, особенно ст. 15). В. пережил падение Иерусалима и, подобно Иеремии, видимо, был освобожден вавилонянами, к-рые позволили ему остаться на родине. Общение В. и Иеремии продолжалось и после падения Иерусалима, это следует из рассказа об обвинении В. в том, что именно он убедил Иеремию отговорить иудеев от бегства в Египет после убийства Годолии, назначенного вавило-

Пророки Илия и Варух.
Икона из пророческого чина
собора Рождества
Богородицы Ферапонтова
мон-ря. Кон. XV в. (КБМ)

нянами правителем Иудеи. Иеремия и В. ушли в Египет и посе-

дились вместе с др. бежавшими в Тафнисе (Иер 43. 1–7). Мн. ученые считают, что В. был биографом Иеремии и ответствен за достоверные сведения книги пророка; нек-рые даже приписывают ему основную часть прозаического материала книги (Muilenburg. 1970. P. 237; Н. Gevaryahu, J. R. Lundbom). Иер 36. 1–8 и гл. 45, к-рые, возможно, выполняют функцию колофонов (свидетельствующих о завершении повествования), показывают, что В. мог написать достаточно большую часть текста книги Иеремии. В LXX последний колофон стоит в 51. 31–35, почти завершая книгу. По мнению Ландбома, этот отрывок служил колофоном к «первому изданию» Книги пророка Иеремии, т. е. к главам 1–20. В LXX содержится более короткий и в основном ранний текст книги, возникший в Египте (см. *Иеремия*, книга), где согласно библейской традиции было последнее местопребывание В. и Иеремии.

Иосиф Флавий сообщает о егип. походе вавилонян в 23-й год правления Навуходоносора, в результате к-рого все находившиеся там иудеи были уведены в Вавилон (*Ios. Flav. Antiq. X 181*); евр. хроника II–III вв. по Р. Х. «Седер Олам Рабба» (26. 1) говорит, что Иеремия и В.

Иосиф Флавий сообщает о егип. походе вавилонян в 23-й год правления Навуходоносора, в результате к-рого все находившиеся там иудеи были уведены в Вавилон (*Ios. Flav. Antiq. X 181*); евр. хроника II–III вв. по Р. Х. «Седер Олам Рабба» (26. 1) говорит, что Иеремия и В.

Иосиф Флавий сообщает о егип. походе вавилонян в 23-й год правления Навуходоносора, в результате к-рого все находившиеся там иудеи были уведены в Вавилон (*Ios. Flav. Antiq. X 181*); евр. хроника II–III вв. по Р. Х. «Седер Олам Рабба» (26. 1) говорит, что Иеремия и В.



попали в Вавилон именно таким образом. Однако, согласно легенде, приведенной блж. *Иеронимом*, Иеремия и В. умерли незадолго до этого похода (*Hieron. In Is. 30. 7*). В кумран. общине и в раввинистическом иудаизме отношения Иеремии и В. рассматриваются как пример отношений между учителем и учеником (CD 8. 20). Раввинистическая лит-ра содержит сообщение, что Ездрав в Вавилоне был учеником В. (Вавилонский Талмуд, Мегилла. 16b). В средневек. паломнических итнерариях упоминается могила В. (*Gruenhut L. Die Rundreise des R. Petachjah aus Regensburg. Jerusalem; Fr./M., 1904. S. 5a–5b*).

Книга пророка Варуха (неканоническая; Вар) сохранилась только на греч. языке и не была включена иудеями в канон Библии. Вопрос о принадлежности Книги пророка Варуха к Свящ. Писанию тесно связан с вопросом о языке, на к-ром написан оригинал. Возможность усвоения книге статуса канонической была предметом обсуждения в рус. богословской лит-ре кон. XIX — нач. XX в., при этом были представлены противоположные мнения (*Антонин (Грановский). 1902. С. 85–86*) (см. ст. *Канон библейский*).

Самые ранние тексты Книги пророка Варуха — греч. рукописи Септуагинты (Александрийский и Ватиканский кодексы), во мн. рукописях она располагается между Книгой пророка Иеремии и Книгой Плач Иеремии. Более поздние сир., араб., эфиоп. и др. переводы книги основаны на греч. версии. Предметом дискуссий остается вопрос, является ли семитизированный греч. оригинальным языком Книги пророка Варуха или необходимо допустить существование евр. оригинала, следы к-рого сохранили древнейшие сир. рукописи этой книги. Евр. текст не был доступен уже во времена *Оригена* (III в.). Ни один из небольших кумран. фрагментов пока не может быть с уверенностью отнесен к Книге пророка Варуха. Со времени работы И. Кнойкера (1879) господствует т. зр., что оригинальным языком Вар 1. 1 — 3. 8 был евр., что касается Вар 3. 9 — 5. 9, то предлагались как евр., так и греч. оригиналы.

Книга состоит из 5 глав. Во мн. греч. рукописях (а также в Вульгате) Послание Иеремии примыкает к Книге пророка Варуха, образуя ее 6-ю главу.

Содержание и жанр. Книга делится на 4 части, относящиеся к разным лит. жанрам, но связанные общим мотивом: грех, ставший причиной изгнания иудеев в Вавилон, и надежда на возвращение в Землю обетованную. I. В историческом введении (1. 1–15) описывается ситуация, в к-рой возникла книга; назван ее автор — «Варух, сын Нирии, сына Маасея, сына Седекии, сына Асадия, сына Хелкии»; указаны дата и место ее написания: Вавилон, в 5-й год, в 7-й день месяца, когда халдеи захватили и сожгли Иерусалим (т. е. 582–581 гг. до Р. Х.). В этот день В. прочел свою книгу Иехонии, сыну иудейского царя Иоакима, и всем уведенным в плен, собравшимся у реки Суд (Σουδ) в Вавилоне. Иудеи послали в Иерусалим первосвященнику Иоакиму собранные деньги, а также новые серебряные сосуды для храма, к-рые приказал сделать Седекия (1. 1–9). В своем послании евреи Вавилона просят живущих в Иерусалиме вознести «на жертвенник Господа Бога» жертву, купленную на присланное ими серебро; молиться о царе вавилонском *Навуходоносоре II* и его сыне *Валтасаре*, «чтобы дни их были, как дни неба, на земле», а также об уведенных в Вавилон евреях, ибо они согрешили пред Господом, «и гнев Его до сего дня». В заключение они просят читать присланную ими книгу всенародно в храме во время праздника и в дни особых торжеств (1. 10–14).

II. Покаянная молитва Вар 1. 15–3. 8 — сложный по внутренней организации текст, сквозной темой к-рого является раскаяние евреев в грехах, в преступлении закона Моисея, следствием чего стали страдания изгнания. В Вар 1. 15–2. 10 каются «всякий Иудей и живущие в Иерусалиме» в том, что преступали закон и не слушали Слово Божие, с того дня как Бог вывел их из Египта. Поэтому их постигли кары, предсказанные прор. *Моисеем* перед вступлением евреев в Землю обетованную (Втор 28–32). Они не слушали пророков и поклонялись чужим богам, поэтому Господь исполнил наказания, обещанные судьям, царям и всему народу Израиля и Иудеи, к-рый был рассеян среди др. народов. Слова Вар 2. 6–30 произносятся, вероятно, уже от лица евреев вавилонской диаспоры (ср. 2. 13–14, 30), кающихся в грехах и отступ-

лении от закона. Молитва исполнена надежды, что Бог спасет Своих людей, упоминаются слова Божии, данные через пророков (ср.: Иер 25. 8–11; 27. 11–12 и т. д.). Бог повелевал Своему народу служить вавилонскому царю, но Израиль пренебрег словом Бога, поэтому он наказан рассеянием, а Иерусалимский храм разрушен. В этой молитве выражается вера в то, что Бог возвратит покаявшихся в Землю обетованную, вновь поставит с ними завет вечный и больше не изгонит народ Израиля с этой земли (2. 34–35). В Вар 3. 1–8 приводятся слова новой молитвы изгнанников, к-рые обращены к милосердному «вечно пребывающему» Богу с обещанием прославлять Его имя и в вавилонском пленении.

Язык и идеи Вар 1. 15–3. 8 близки к Дан 9. 4–19. Обе молитвы покаянные и имеют ряд сходств с текстами, использовавшимися в богослужении кумран. общины (напр., 4QDibHam). В то время как автор молитвы Дан 9. 4–19 видит перед собой прежде всего опустошенный храм и покинутый город, Вар 1. 15–3. 8 подчеркивает, что евреи не послушали повеления Божия служить вавилонскому царю, и выделяет упование их на прощение и возвращение в землю отцов (2. 30–35). Вопрос о лит. зависимости этих текстов остается предметом споров. Возможно, существовало 2 версии распространенной молитвы, одна — в диаспоре (Вар 1. 15–3. 8), др. — в Палестине (Дан 9. 4–19).

III. Похвала премудрости. В 3. 9 — 4. 4 говорится, что несчастья постигли Израиль, потому что народ оставил «источник премудрости» и не ходит «путьем Божиим» (3. 13; ср.: Притч 2. 4; Иов 28. 12–28; Сир 24). Автор призывает: «Познай, где находится мудрость, где сила, где знание, чтобы вместе с тем узнать, где находится долгоденствие и жизнь, где находится свет очей и мир» (3. 14–15). В Вар 3. 16–23 описываются группы людей, к-рые имеют власть и, по распространенному мнению, могут обладать мудростью, на самом деле ни они, ни их потомки не достигли мудрости («князья народов», богатые, жители Ханаана и Фемана). Не достигли мудрости и «исполины... искусные в войне», они погибли из-за «неразумия своего» (3. 26, 28). Единственный, Кто владеет премудростью, — Бог, Творец



все: «Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на земле и обращался между людьми» (3. 37–38). Премудрость — это закон (Тора), к-рый дает жизнь (ср.: Втор 30. 15–19) и счастье: «Счастливы мы, Израиль, потому что мы знаем, что благоугодно Богу» (4. 4; ср.: Втор 33. 29).

В отличие от Сир 24, где рассматривается та же тема, В. применяет более общий подход к определению местопребывания премудрости (такой подход также в Книге Иова и в Книге Притчей Соломоновых). Автор отождествляет премудрость с законом (ср.: Втор 30. 11–13) и подчеркивает, что она обитает среди людей Израиля, тогда как Иисус, сын Сирахов, подчеркивает связь премудрости прежде всего с Иерусалимом и землей Израиля.

IV. В заключительной части книги (4. 5–5. 9) — «псалме утешения» — плач о страданиях в изгнании из-за прошлых грехов сменяется выражением надежды на чаемое возвращение в землю отцов. Люди Израиля рассеяны, Иерусалим опустошен, и его враги торжествуют. Но все изменится: изгнанные вернуться в Иерусалим, к-рый обретет прежнее величие и станет городом, имя к-рому «мир правды и слава благочестия» (5. 4). Врагов Сиона ожидает поражение, а «Бог будет с радостью предводить Израиля светом славы Своей, с милостью и правдою Своею» (5. 9). Эта часть книги содержит мысли, характерные для т. н. Второисаии (Ис 40–55; см. ст. *Исаия*, книга) и *Второзакония*. Книга Плач Иеремии, возможно, повлияла на завершающую часть Вар. Если в 4. 9–29 Сион оплакивает беды, постигшие его жителей, то в 4. 30 — 5. 9 молитвенное восклицание выражает надежду на спасение и возвращение. Вар 5. 1–9 имеет сходство с Пс 11.

Единство книги. Мн. исследователи подвергают сомнению целостность книги. Ее приписывали 2 (1. 1 — 3. 8; 3. 9 — 5. 9), 3 (1. 1 — 3. 8; 3. 9 — 4. 4; 4. 5 — 5. 9) и даже 4 авторам (1. 1–3, 3. 9 — 4. 4; 1. 4–14; 1. 15 — 3. 8; 4. 5 — 5. 9). Иногда считается, что В. был окончательным редактором этого сборника и, возможно, автором одной из его частей. Не исключается вероятность и более позднего редактирования. Преоблада-

ющая в совр. научной лит-ре т. зр. — Вар представляет собой тексты различных жанров, собранные из разных источников. В 1. 1 — 3. 8 заметна зависимость от материала Книги пророка Иеремии и Второзакония, 3. 9 — 4. 4 находится под влиянием лит-ры премудрости, 4. 5 — 5. 9 повторяет идеи и образы Второисаии, Второзакония и отчасти Книги Плач Иеремии. Между частями обнаруживается также ряд тематических отличий (напр., отношение к вавилонянам в 1. 1 — 3. 8 положительное, совсем иное в 4. 5 — 5. 9, а в «Похвале Премудрости» отношение к завоевателям совершенно равнодушное; различное словоупотребление при обращении к Богу: если во 2-й части используется слово θεός, в 2 др. частях — или κύριος (1. 1 — 3. 8), или ὁ κύριος (4. 5 — 5. 9); и т. п.). Аргументы против господствующего в науке мнения о ступенчатом возникновении книги привел нем. библеист В. О. Штек. Он рассматривает книгу как целостную, построенную на основании продуманного плана; неровности окончательного греч. текста, по его мнению, есть не следствие деятельности неск. редакторов, придавших книге окончательный вид, но результат воплощения замысла автора, к-рый стремился не выходить за пределы терминологии и представлений, уже известных в рамках сложившегося канона. Т. о., каждой идее Книги пророка Варуха, к-рая должна была быть прочитана во время богослужения в Иерусалиме, находится соответствие в др., уже ставших каноническими, книгах.

В научной лит-ре господствует возникшая еще во 2-й пол. XIX в. т. зр., что Книга пророка Варуха — сочинение псевдоэпиграфического характера и его не мог создать В., сын Нирии (ср.: *Розанов*. 1909. С. 173, 180).

О датировке книги в лит-ре нет единого мнения. Предлагаются варианты от VI в. до Р. Х. до 70–135 гг. по Р. Х. Нек-рые исследователи считают упомянутые в книге имена вавилонских царей символическими указаниями на сир. царя *Антиоха IV* и его сына (II в. до Р. Х.) или даже на рим. императоров *Веспасиана* и *Тита* (I в. по Р. Х.). Моменты сходства Книги пророка Варуха с 1 Езд 1. 7–11 (возвращение свящ. сосудов) и Неем 12. 10, 26 (имя первосвященника Иоакима) не означают,

что Книгу пророка Варуха надо датировать более поздним, чем книги Ездры и Неемии, временем (V в. до Р. Х.). Констатация сходства Вар 1. 15 — 3. 8 и Дан 9. 4–14 также не способствует установлению точного времени создания книги, т. к. Дан 9 могла быть более поздней вставкой в Дан 7–11, а обе молитвы — происходить из единого источника и не иметь лит. зависимости. То же касается и сходства между Вар 5. 1–9 и Пс 11 (последний, возможно, написан после 67 г. до Р. Х.). Ученые склоняются к мнению, что соответствующие стихи Пс 11 вторичны по отношению к Вар 5 (В. Пеш). Ясно, что автор, стремившийся следовать стилю и идеям др. библейских книг, мог делать это в период от возвращения из плена в кон. VI в. до Р. Х. и до 135 г. по Р. Х. и даже позже. Согласно Вар 1. 10–14 (но не 2. 26), богослужение в храме еще совершается. Иер 41. 5 и Плач 1. 4 тоже говорят, что службы в сожженном храме (4 Цар 25. 9) продолжались и после 587 г. до Р. Х. Вопрос о том, использовал ли автор книги В. эти сведения, чтобы указать на ситуацию своего времени, остается открытым.

В экзегезе ранней Церкви материал книги В. использовался при обсуждении различных вопросов христ. учения об Откровении, Воплощении, эсхатологии, христ. гнозисе, святости брака и др. Книга пророка Варуха часто не отделяется отцами Церкви от Книги пророка Иеремии. Блж. *Феодорит*, еп. Кирский (V в. по Р. Х.), в своем комментарии на Книгу пророка Иеремии приводит также толкования на текст Книги пророка Варуха (PG. 81. Col. 760–780). В VI в. отдельный комментарий на Книгу пророка Варуха составил *Олимпиодор Александрийский* (PG. 93. Col. 761–773). Уже во II в. сщмч. *Ириней*, еп. Лионский, толкует обращение к Иерусалиму в Вар 4. 36–37 и 5. 1–9 как предвосхищение пророчества Иеремии о восстановлении эсхатологического Иерусалима (Adv. haer. V 35. 1–2). В словах Вар 3. 38 о явлении Бога на земле и общении с людьми Ириней видит пророчество о воплощении Логоса (Adv. haer. IV 20. 4, 8). *Тертуллиан* ссылается на это же место, говоря об откровении Сына Божия в Свящ. истории (Adv. Prae. 16. 3). Согласно *Клименту Александрийскому*, слова Вар 3. 13 «если бы



ты ходил путем Божиим, то жил бы в мире веками» учат о благе, к-рое дается знанием (Paed. I 10). На святость христ. брака и необходимость хранить его от осквернения указывают, по Клименту, слова Вар 3. 10 об осквернении Израиля в чужой стране. В IV в. Вар 3. 38 понимается как предсказание о Воплощении Сына Божия и Его жизни среди людей (*Ambros. Mediol. De fide V. 18*). Нек-рые места книги используются в полемике с *арианством* при формулировании правосл. тринитарного вероучения. Свт. *Афанасий Великий* основывает свою аргументацию, в частности, на словах Иер 2. 13; 17. 12 и Вар 3. 12: если Отец есть «источник премудрости», то говорить, что было время, когда Сына не было, значит утверждать, что «было, когда Источник был сух, без жизни и без премудрости» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 19*). Более того, Вар 4. 20, 22, где сказано о вечности Бога, свт. Афанасий использует в доказательстве о вечности Сына: Тот, Кто открывает вечного Отца (ср.: Мф 11. 27; Ин 14. 8–9; Евр 1. 3), и Сам должен быть вечным (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 12*). *Иларий*, еп. Пиктавийский, цитирует Вар 3. 36–38, чтобы показать Божественность Сына и различие между Лицами Св. Троицы, против ариан, к-рые также использовали этот текст как ветхозаветное свидетельство о существовании Бога в одном Лице. Иларий подчеркивает, что слово «Бог» в Вар 3. 36–38 прилагается к Сыну, но не к Отцу, т. к. об Отце не может быть сказано, что Он жил на земле и общался с людьми (*De Trinit. IV 42*) (см.: *Антоний Грановский*). 1902. С. 72–77).

В богослужении. О высоком авторитете Книги пророка Варуха в древней Церкви свидетельствует ее богослужебное употребление. В послеиконоборческой к-польской (т. н. визант.) лекционарной системе, к-рая ныне повсеместно принята в правосл. Церкви, пророчество Вар 3. 36–4. 4 (под наименованием пророчества Иереми) составляет одну из *паремий* на Рождество Христово (на 3-м часе и на вечерне), поскольку в этих стихах говорится о даровании закона и о последующем явлении Бога среди людей. По груз. переводу иерусалимского *Лекционария VII в.*, стихи Вар 4. 36–5. 9 (под наименованием пророчества Иереми) были 3-м чтением литургии на

Вход Господень в Иерусалим. В рим. лекционарной системе Вар 3. 9–15, 32 – 4. 4 традиционно входит в состав чтений за пасхальным бдением вечером в Великую субботу (в древних рукописях также под наименованием пророчества Иереми), а Вар 5. 1–9 – во 2-е воскресенье Адвента (согласно совр. реформированному Лекционарию католич. Церкви, в каждый третий год (в т. н. год С)); аналогично употребление Вар и в англикан. Церкви. В амвросианском обряде Вар 4. 36 – 5. 9 является одним из чтений 2-го воскресенья Адвента, Вар 5. 1–6 – Обрезания Господня, Вар 4. 21–29; 2. 9b – 15a; 3. 24–37 – 1, 2 и 3-го воскресенья окт. соответственно; отдельные стихи из Вар употребляются в качестве изменяемых песнопений мессы на нек-рые праздники.

Апокрифы, связанные с именем В. В последующей евр. лит-ре и традиции В. представлен более значительной фигурой, чем был в жизни (*Muilenburg. 1970. P. 237–238*). Ему приписываются неск. апокрифических апокалипсисов.

Сирийский апокалипсис Варуха (2 Вар). Известная под этим именем книга, засвидетельствованная в основном сир. традицией, относится к жанру евр. апокалипсисов (см. ст. *Апокалиптика*). В науке есть мнение, что автором книги могли быть раввин *Акива* (Ф. Розенталь), или же кто-либо из его учеников в *Иамнии* (Б. Виоле), или раввин *Иошуа бен Ханания* (ок. 40–125 по Р. Х.) (П. М. Богер).

I. Рукописи. Текст книги засвидетельствован в следующих рукописях: сир. рукопись VI–VII вв. (Милан. *Ambros. MS B. 21 Inf. Fols. 257a–265b*), в нек-рых частях текст поврежден, книга расположена после 1–2 Пар и 4 Езд и перед 1–4 Макк; араб. рукопись X–XI вв. (мон-рь в мц. Екатерины. *Arab. MS N. 589*), основана на позднем сир. тексте; 2 греч. фрагмента IV–V вв., сохранившихся в оксиринских папирусах (*Oxyrhynchus Papyri 111, 403*); 3 поздних отрывка в яковитских Лекционариях (*Lond. Brit. Lib. Add. MS 14686, XIII в.; Add. MS 14687, XIII в.; Kerala. India. A. Kopath Libr. MS 77 (4), XVI в.*).

II. Датировка и место создания. В самой книге содержатся нек-рые указания на время ее возникновения. В 30. 2–4 автор, очевидно, исходит из того, что 2 разрушения хра-

ма уже произошли, следов., он жил после разрушения Второго храма в 70 г. по Р. Х. Раннехрист. автор (II в.) *Варнавы апостола Послания* уже знал 2 Вар (ср.: 2 Вар 61. 7 и Варн 11. 9), однако точная датировка Послания Варнавы также остается предметом споров. В любом случае все данные указывают на время после 70 г., хотя автор, видимо, использовал более ранние источники. В этой связи важна близость 2 Вар и 4 Езд. Если 2 Вар зависит от 4 Езд, то ее вероятная датировка – 100 г. по Р. Х. Однако более распространенная гипотеза – зависимость обоих произведений от общего источника. 2 Вар, вероятно, позднее 4 Езд, т. к. обнаруживает более развитое богословие и возникла скорее всего в 1-м или 2-м десятилетии II в. по Р. Х.

Книга, по всей вероятности, написана в Палестине. На это указывают возможный евр. язык оригинала, близкое знакомство автора с евр. раввинистической лит-рой и то, что автор видит себя среди живущих в Палестине, к-рые особенно в завершающем послании пытаются поддержать и ободрить евреев в раскаянии.

III. Язык оригинала и единство книги. Хотя в лит-ре господствует т. зр., что текст 2 Вар скорее всего был написан в Палестине, вопрос о языке оригинала остается предметом споров: в качестве возможных допускаются греч. (Богер), евр. или араб. (А. М. Дени), евр. (Р. Х. Чарлз; А. Ф. Й. Клейн). В нач. XX в. преобладала т. зр., что текст 2 Вар составлен из различных источников (напр., Чарлз выделил 6). В наст. время большинство ученых рассматривают книгу как целостное произведение (Богер, Г. Сейлер, Ф. Мёрфи).

IV. Структура. Обычно книга делится на 7 частей: 1) в гл. 1–12 рассказывается о времени до разрушения Иерусалима и изгнания в Вавилон. Суд над народом производится ангелами, к-рые спасают священные сосуды из храма перед его разрушением, поэтому враги не могут гордиться победой; 2) гл. 13–20 содержат пророчества о предстоящем суде и наставления о необходимости исполнения закона; 3) в гл. 21–34 – молитва В., видения о предстоящем воздаянии, приходе Мессии, воскресении праведных и гибели грешных; 4) в гл. 35–46 входят плач





В. и видение лозы и кедра; В. завещает старейшинам повиноваться закону; 5) гл. 47–52 посвящены пророчествам о последнем Суде и описанию воскресения мертвых, царства усопших и рая; 6) гл. 53–76 содержат видение В. облаков, попеременно источающих темные и светлые воды, с последующим историческим истолкованием, видения о суде и вечном блаженстве; 7) в гл. 77–87 В. оставляет народ, пишет 2 послания для плененных в Вавилоне, при этом приводится текст только первого письма. Одни ученые полагают, что письмо было добавлено к основному тексту уже позже (Сейлер), др. (Богер, Клейн) считают его частью оригинала, третьи — что оно выполняет функцию эпилога (Дж. Коллинз).

V. В видениях В. обнаруживаются особенности представлений о мессианской эре. Мессия явится после эсхатологических наказаний, к-рые обрушатся на землю (29. 3), и предстанет как судия, карающий земных правителей (39. 7 — 40. 2), уничтожающий одни народы (39. 7–8; 40. 1 — 72. 2) и милующий др. (70. 9 — 72. 2). В 1-м и 3-м видениях выражается надежда на время великого изобилия, к-рое наступит после явления Мессии (29. 4–7; 73. 2 — 74. 4).

Бог в 2 Вар есть Творец (14. 17; 21. 4–5; 54. 13), не оставляющий пощения о своем творении (21. 5; 54. 2–4), и его буд. Судия (5. 2–3; 48. 27; 83. 7; 85. 9). Божественное водительство не всегда очевидно, ибо Бог непостижим (14. 8; 21. 9–10; 44. 6). Он уже определил день Своего суда (21. 8; 48. 2; 54. 1) и знает число людей, живущих на земле (21. 10; 23. 4; 48. 6). Он исполняет все прошлые обетования (44. 13; 83. 5; 84. 6), карает врагов Израиля (82. 2, 4–9), но милостив по отношению к праведникам (24. 2; 75. 1; 78. 13; 85. 8).

Израиль — возлюбленный (5. 1; 21. 21) и избранный Богом народ (42. 5; 48. 20; 77. 5), он — семья Авраамово (78. 4) и не смешивается с др. народами (48. 23). Ему принадлежат Божественные обетования (78. 7), знание (14. 5) и закон (48. 24; 77. 3). Израиль не совершает таких грехов, как др. народы (14. 5), хотя и преступил нек-рые заповеди (1. 2; 77. 8–10). Поэтому его постигнет наказание (4. 1; 6. 9; 78. 3) — разрушение храма и рассеяние среди др. народов (1. 4). Но Бог не отвергает Своего народа, и посланные несчастья по-

нимаются как искупление грехов. После разрушения Иерусалима у Израиля остались только Бог и данный Им закон (85. 3), к-рый пребудет вовеки (77. 5). Нек-рые из израильян отделились и смешались с языческими народами (42. 4) — такие будут отвергнуты. Но живущие согласно закону будут причастны воскресению мертвых и жизни на обновленной земле (30. 1–2). Автор стремится выразить идею о необходимости исполнения евреями закона Моисея (см. в ст. 44. 5–7; 51. 3; *Collins*. 1984; ср.: *Murphy*. 1985).

Закон есть светильник, данный Богом (17. 4). Он просвещает (38. 1–2), дает знание о том, что есть жизнь, а что — смерть (46. 3). Тьма есть следствие грехопадения Адама (18. 2), но всякий свободен выбирать между светом и тьмой (54. 15, 19) и тот, кто выбирает жизнь согласно закону, получит вечную жизнь (38. 1; 48. 22) и познает истину (44. 14). Мудрость и знание даны, чтобы углубляться в закон Божий (44. 14; 46. 5), понимать Его деяния и особенно события последних времен (54. 5).

Языческие народы отвергли благого Бога (13. 12) и хвалятся перед собственными богами (5. 1; 7. 2). Врагам Израиля было позволено войти в Иерусалим только после того, как священные сосуды были спасены и ангелы разрушили стены (7. 1–8. 5), поэтому у язычников нет повода для бахвальства (7. 1). Разрушая Иерусалим, они на самом деле служили Богу Израиля (5. 3; 7. 2–3), наказывавшему Свой народ за преслушание. Они рассеяли Израиль, но это обернется пользой и для Израиля, и для них (1. 4; 41. 4). Лишь нек-рые язычники присоединились к Израилю (41. 4; 42. 5), но вполсл. все народы покорятся ему (72. 5).

Мир был создан для людей (14. 8), для праведников (15. 7), но смерть получила власть в мире из-за грехопадения Адама (17. 3; 19. 8; 23. 4). Автор 2 Вар видит причину зла в свободе воли человека: «Адам является причиной только для него самого, но каждый из нас становится для себя Адамом» (54. 19). Творение подлежит разрушению, т. к. оно подвержено искажению (21. 9; 40. 3; 42. 2; 74. 2), но затем будет обновлено (32. 6; 44. 12). До наступления времени Суда исполнится число людей, к-рым должно родиться на земле

(23. 4). Разрушение Иерусалима — лишь одно из событий последних времен (20. 2), страдания обрушатся на всю землю (25. 3; 32. 1; 48. 30), и тогда станет ясно, что конец близок (23. 7; 82. 2). В день суда откроются книги (24. 1). Усопшие праведники восстанут из праха (21. 23; 31. 1–2) и больше не подвергнутся тлению (40. 3; 85. 5). Их внешний облик изменится (50. 51), они станут подобными ангелам (51. 10) и даже прекраснее их (51. 12). Грешники же будут ввергнуты в огонь (30. 4–5; 44. 15).

Греческий апокалипсис Варуха (3 Вар). I. Рукописи. 3 Вар сохранился в греч. и слав. версиях. Греч. рукописи: Lond. Brit. Lib. MS Add. 10073, кон. XV — нач. XVI в. (описана М. Р. Джеймсом (*Apostrophe Anecdota*)); Андрос, мон-рь Живоносного Источника (Агиа), MS 46, нач. XV в. (Ж. Пикар). По мнению Пикара, обе рукописи являются списками с одного, ныне утерянного оригинала (*Picard*. 1966. P. 69). Слав. перевод восходит к греч. и в ряде случаев позволяет уточнить чтения последнего. Выполнен не позднее XI в. в Болгарии и дошел в значительном числе кириллических (болг., рус., серб.) и глаголических хорват. рукописей XIII–XVII вв., существенно разнящихся в текстологическом отношении. Старшие кириллические списки (болг. в составе *Синайского сборника* — РНБ. Греч. 70 + Синай. Слав. 32/О; серб. в составе *Сборника попа Драголя* — Белград. НБС. 651) датируются 2-й пол. XIII в., глаголические — в составе Петрисова сборника 1468 г. Рус. списки — с XV в.

II. Датировка. Вопрос о точной дате создания книги остается открытым. Ясно, что книга написана после 70 г. по Р. Х., т. к. автор знает о разрушении Иерусалима римлянами, и вероятно, до 231 г. по Р. Х., т. к. на нее, возможно, ссылается Ориген (*Orig. De princip. II 3. 6*). 3 Вар тесно связана с апокрифической лит-рой, особенно с 2 Вар и 4 Вар, написанными, вероятно, в нач. II в. по Р. Х., поэтому текст 3 Вар можно датировать либо временем после этих произведений, либо почти одновременно с ними (*Argyle*. 1984. P. 898). Диес Мачо сделал вывод, что 3 Вар была написана в кон. I в. по Р. Х. в Египте (*Diez Macho*. 1984. P. 295). Непалестинское происхождение книги рассматривается в науке





как вполне вероятное. Вопрос о среде, в к-рой книга возникла, также остается предметом научных споров. Представленные в лит-ре мнения сводятся к 2: 3 Вар изначально была либо христ. произведением, в к-ром использовались евр. традиции, либо евр. текстом, вполн. отредактированным христианами. В последнем случае наиболее вероятная датировка первоначального произведения — I–II вв. по Р. Х. (Л. Гинцберг, Пикар), в первом дату установить очень сложно; Джеймс считает 3 Вар христ. апокалипсисом II в.

III. Язык оригинала. По всей видимости, оригинальным языком апокалипсиса был греч.; т. зр. о возможном семит. оригинале не получила распространения, т. к. особенности греч. языка, на основании к-рых делалось такое допущение, могут получить объяснение и в рамках греч. койнэ (Gaylord. 1984. P. 655).

IV. Содержание. В. оплакивает разрушение Иерусалима и поругание храма язычниками, и Бог посылает ему в утешение ангела, к-рый восхищает В. на небо и показывает тайны Божии. На 1-м и 2-м небе В. видит равнины, где обитают превращенные в чудовищ строители *Вавилонской башни* (гл. 2) и те, кто принуждал других к ее строительству (гл. 3). На 3-м находятся равнина и дракон, вечно пьющий из моря, что предотвращает затопление земли водами рек, а также *ад*, солнце с птицей *фениксом* и луна (гл. 4–9). На 4-м находится равнина с озером, где живут птицы «всех родов»; сюда собираются души праведных (гл. 10). На 5-м ангелы приносят добродетели людей архистратигу *Михаилу*, к-рый полагает их на алтарь Небесного храма. Врата 5-го неба закрыты, В. их не проходит. В слав. версии В. позволяется возносить молитвы за страдающих грешников (гл. 11–16). После путешествия по небу В. возвращается на землю и восхваляет Бога (гл. 17).

V. В большинстве описаний восхищений и путешествий праведников по небу в апокрифической и мистической евр. лит-ре (см. ст. *Меркава*) центральным эпизодом является предстояние перед престолом Божиим. Хотя престол упомянут в 3 Вар (6. 8 [слав.]; 9. 4 [слав.]), В. его не видит, т. к. врата 5-го неба остаются для него закрытыми.

Ангелы выполняют волю Бога — влечут по небу колесницы солнца и

луны; сообщают арх. Михаилу о деяниях людей; раздают награды и наказания людям. В книге упоминаются 2 ангела-посланника: Фамаил описывается как архангел (10. 1 [греч.]), «ангел сил» (ἄγγελος τῶν δυνάμεων — 2. 6 [греч.]; 10. 1 [слав.]), и истолкователь откровений (11. 7 [греч.]); Сарасил приносит откровение *Ною* (4.15). Во главе ангелов в 3 Вар — Михаил, архистратиг, «хранитель ключей от Царства Небесного» (11. 2), совершающий богослужение в Небесном храме. В главах 11–16 он показан как единственный посредник между Богом и ангелами, к-рые следят за людьми. В слав. версии поименно названы 5 ангелов: Михаил, Гавриил, Уриил, Рафаил и Сатанаил (во мн. рукописях вместо Уриила назван Фануил). Имя «Сатанаил» меняется на имя «сатана», когда он теряет свое положение (4. 7). Однако не исключено, что имя «Сатанаил» вторично по отношению к имени «Саммаил» греч. версии; «Саммаил» — начальник злых ангелов, часто встречается в раввинистической лит-ре и нек-рых апокрифических произведениях.

Через непослушание Адам был лишен «славы Божией» (4. 16 [греч.]). Награда за праведность — елей, возможно являющийся знаком славы Божией, к-рую ангел, сопровождающий В., не раз обещает ему показать (6. 12; 7. 2; 11. 2; 16. 3 [слав.]). Ангел описывает место упокоения праведников как место славы (16. 4 [слав.]), но В. оно не показано.

История о птице феникс, известная в классической, евр. и христ. древности, тоже присутствует в 3 Вар. В раннем христианстве эта история использовалась как символическое описание Воскресения Христа, но в 3 Вар феникс защищает мир от испепеляющих лучей солнца, к-рые иначе уничтожили бы людей за несправедные дела.

В главах 11–16 говорится об участии людей, но о Судном дне нет речи. Ангелы ежедневно следят за действиями людей и выполняют указания, данные арх. Михаилом относительно них: те, кто жил праведно, получают награду, а грешники наказываются (не раз приводятся списки грехов в главах 4, 8, 13).

Центральным для В. является вопрос о возможности отношений между человеком и Богом в ситуации, когда прекращено жертвоприношение в храме. В том, что увидел

В., дается ответ: елей милости и слава Божия еще доступны, потому что существует Небесный храм, в к-ром арх. Михаил возносит Богу человеческие добродетели. На 5-м небе В. видит «архистратига Михаила держащим великую чашу: глубина ее — сколько есть расстояния от неба до земли, ширина ее — сколько от севера и до юга. И сказал я (Варух): «Господин, что это держит Михаил архангел?» И сказал он мне: «Это — чаша, куда приходят добродетели праведников и все благие поступки, совершаемые ими, которые затем доставляются пред лицом Бога Небесного»» (11. 8–9).

Паралипомены Иеремии (4 Вар) (греч. τὰ παραλήπομενα Ἱερεμίου — Оставшееся из Книги Иеремии). В эфиоп. версии приписывается В.

I. Рукописи. В христ. традиции 4 Вар. сохранилась на греч. (2 версии, краткая и пространная), арм. (3 версии), слав. (2 перевода), румын. и эфиоп. языках. В эфиоп. рукописи 4 Вар имеет полное название «Остальное повествование Варуха, не ставшее сокрытым во времена Вавилонского пленения». Греч. текст 4 Вар засвидетельствован рукописями: Ambros. Breg. AF IX 31, XV в.; Paris. BNF. 1534, XI в.; Иерусалим, Taphos 34, XI в.; Иерусалим, Taphos 6, X в.

II. Датировка. На основании упоминания в тексте книги Воскресения Иисуса Христа и имени царя Агриппы заключительную редакцию 4 Вар относят ко времени после сер. I в. по Р. Х. *Ирод Агриппа I* вступил в управление Иудеей не ранее 41 г. по Р. Х. Мн. ученые считают, что описываемые в ней волнения, связанные с разрушением города и храма, отражают период после разрушения Иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х. и перед восстанием *Бар Кохбы*. Это позволяет отнести составление 4 Вар к 1-й трети II в., верхний рубеж — 136 г. по Р. Х. — получается посредством прибавления 66 лет сна Авимелеха (время, к-рое, по мнению автора, должно пройти до начала периода возрождения) к дате разрушения Иерусалима в 70 г. Упомянутые в тексте реалии дают возможность предположить, что книга была написана в Палестине или даже в Иерусалиме.

В тексте 4 Вар выявляются 3 редакции: 2 евр. и 1 христ. В самой ранней части текста (гл. 1–4) центральной фигурой является прор.





Иеремия; В. играет второстепенную роль или вообще отсутствует — это согласуется с текстом Книги пророка Иеремии, 1-й и 2-й Маккавейскими книгами и «Жизнеописаниями пророков» (*Vitae prophetarum*). Более поздний евр. редактор сделал главной фигуру В. (гл. 7 и 8), что вполне соответствует историческому развитию иудаизма во II в. до Р. Х. Христ. редактор сделал неск. вставок и добавил пророчество о Христе в гл. 9.

III. Язык оригинала. Считается, что языком оригинала был греч. Лингвистические данные нек-рых переводов позволяют, однако, допустить, что оригинал, лежащий в основе этих версий семит. происхождения, возможно, был написан на евр. языке (*Robinson*. P. 414). Копт. Паралипомены Иеремии и их араб. перевод «История Вавилонского пленения Израиля» являются совершенно др. произведениями, к Книге пророка Варуха отношения не имеющими.

IV. Содержание. В этом апокрифе речь идет о событиях, связанных с завоеванием Иерусалима и разрушением храма вавилонянами в 586 г. до Р. Х.: в ночь перед падением Иерусалима Бог открыл прор. Иеремии, что из-за грехов людей св. город будет поражен ангелами и затем отдан в руки халдеев. Иеремии приказано передать храмовые сосуды на хранение земле, а ключи от святилища — солнцу. Господь повелевает Иеремии сопровождать изгнанников в Вавилон, а В. — остаться в Иерусалиме. Иеремия испрашивает у Бога пощадить своего слугу Авимелеха, к-рый рано утром был послан за город собирать смоквы в имение царя Агриппы. Здесь Авимелех засыпает под деревом и спит 66 лет. Пробудившись от сна, он находит смоквы в корзине свежими, однако не может узнать город и окружающую местность. Наконец, один старик рассказывает ему о разрушении города и последующих событиях. Когда Авимелех приходит к В., тот рассматривает его пробуждение как знак скорого возвращения евреев из плена, а свежие смоквы как символ личного и национально-возрождения. В. посылает письмо Иеремии вместе с неск. смоквами, показывая пророку, что он должен подготовить изгнанников к возвращению. Прор. Иеремия возвращается вместе с изгнанниками в

Иудею, но во время перехода через р. Иордан часть иудеев вместе со своими женами-вавилонянками возвращаются назад. Со временем они поселятся в *Самарии* и станут, согласно 4 Вар, предками самарян. В Иерусалиме прор. Иеремия получает др. чудесное видение, содержащее откровение о Божественных тайнах. Следуя этому откровению, прор. Иеремия начинает проповедовать о буд. Пришествии Сына Божия — Иисуса Христа, за что его до смерти побивают камнями.

V. Автор 4 Вар утверждает, что свящ. сосуды из храма были чудом спасены от уничтожения вавилонянами (римлянами), и евреи вновь обретут их, когда Бог возвратит Свой народ из пленения (3. 8–11, 18–19; 4. 4–5). Иерусалим, по мнению автора, никогда не был бы разрушен, если бы Бог не покинул его из-за грехов евреев (4. 7–8). Здесь выражается надежда на восстановление богослужения в храме и политической независимости евреев, к-рые не были бы утрачены, если бы народ был покорен воле Бога.

Чудесное спасение Авимелеха и сохранение смокв автор расценивает как подтверждение веры в возможность воскресения (6. 6–10). Связь между учениями о личном воскресении и возрождении Израиля утверждается в 4 Вар 7. 18, где орел возносит умершего, чтобы люди поверили, что Бог возродит народ. В интересе к вопросу о личном воскресении видна связь 4 Вар с христианством (ср. 9. 12–14).

Э. П. С.

Эфиопский апокалипсис Варуха (5 Вар) следует отличать от сир. (2 Вар) и от греч., также известного и в слав. версии (3 Вар). Эфиоп. «Откровение Варуха» было написано и сохранилось только на эфиоп. языке. Оно не имеет аналогов в др. лит-рах христ. Востока. Существует 2 редакции этого произведения (одна создана эфиоп. христианами, др. — эфиоп. иудеями — фалашами), к-рые различаются только своими вероисповедными формулами-зачалами. Христ. редакция остается неизданной, однако, судя по всему, именно она была воспринята эфиоп. иудеями, попытавшимися очистить ее от христ. элементов. Впрочем, мн. христ. элементы оставлены.

«Откровение» состоит из 2 неравных частей. 1-я повествует о том,

как В. был восхищен на небо во время падения Иерусалима и ему было показано воздаяние праведным в раю и наказание грешных в аду. 2-я часть повествует о буд. праведных царях, приходе *антихриста*, конце света и воскресении мертвых. Имеются параллели с др. апокрифами, распространенными в эфиоп. лит-ре (Книга Еноха, Откровение Ездры), но самое близкое сходство прослеживается (в 1-й части) с «Откровением Марии» (или «Откровением Девы»), сочинением IX в., переведенным на эфиоп. язык с араб. в XIV в., являющимся переработкой «Откровения Павла» (ок. 400), к-рое, в свою очередь, основывается на «Откровении Петра» (II в.) и «Откровении Фомы». Эсхатологическая часть «Откровения Варуха» является сокращенной редакцией эфиоп. версии «Откровения Петра». Не исключено, что при более тщательном исследовании источники «Откровения Варуха» могут оказаться более многочисленными. Считается, что время появления «Откровения Варуха» — XIV–XV вв.

С. А. Французов

Лит. Варух: *Duhm B.* Das Buch Jeremia. Tüb., 1901; *Begrich J.* Gesamm. Studien zum Alten Testament / Hrsg. W. Zimmerli. Münch., 1964; *Wanke G.* Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift. B., 1971. (BZAW; 122); *Müllenburg J.* Baruch the Scribe // Proclamation and Presence / Ed. J. I. Durham, J. R. Porter. Richmond, 1970. P. 215–238; *Gevaryahu H.* Baruch ben Neriah the Scribe // Zer Ligevurot. Jerusalem, 1973. P. 191–243 (на иврите); *Avigad N.* Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son // IEJ. 1978. Vol. 28. P. 52–56; *Lundbom J. R.* Baruch, Seraiah, and Expanded Colophons in the Book of Jeremiah // JSOT. 1986. Vol. 36. P. 89–114.

Вар.: *Елеонский Н.* Следует ли считать книгу Варуха канонической или ее должно отнести к разряду неканонических? // ЧОЛДП. 1877. № 6. С. 314–318; *Kneucker J. J.* Das Buch Baruch. Lpz., 1879; *Сестреницевич А.* Книга прор. Варуха: Крит.-исагогич. исслед. // ЧОЛДП. 1899. № 2; *Антонин (Грановский), архим.* Книга прор. Варуха. СПб., 1902; *Ginzberg L.* Apocalypse of Baruch (Syriac) // Jewish Encyclopedia / Ed. I. Singer. N. Y., 1902. Col. 551–556; *Thackeray H. St. J.* The Greek Translations of Jeremiah // JThSt. 1902–1903. Vol. 4. P. 245–266; *Розанов Н.* Книга прор. Варуха // *Лопухин А. П.* Толкования Библия. СПб., 1909. Т. 6. С. 175–188; *Pesch W.* Die Abhängigkeit des 11. salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruch // ZAW. 1955. Bd. 67. S. 251–263; *Wambacq B. N.* Les prières de Baruch (i 15–ii 19) et de Danel (ix 5–19) // Biblica. 1959. Vol. 40. P. 463–475; *Harnisch W.* Verhängnis und Verheissung der Geschichte: Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse. Gött., 1969. (FRLANT; 97); *Klijn A. F. J.* The Sources and the Redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch // JSS. 1970. Vol. 1. P. 65–



76; Moore C. A. Toward the Dating of the Book of Baruch // CBQ. 1974. Vol. 36. P. 312–320; Tov E. The Book of Baruch Also Called 1 Baruch (Greek and Hebrew). Missoula, 1975; *idem*. The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. Missoula, 1976; Burke D. G. The Poetry of Baruch. Chico (Calif.), 1982; Goldstein J. The Apocryphal Book of 1 Baruch // American Academy of Jewish Research Jubilee Volume / Ed. S. W. Baron, I. E. Barzilay. N. Y., 1980. P. 179–199; Nickelsburg G. W. E. Baruch // Jewish Writings of the Second Temple Period / Ed. M. E. Stone. Phil., 1984. P. 140–146; Steck O. H. Das apokryphe Baruchbuch: Stud. zu Rezeption und Konzentration «kanonischer» Überlieferung. Gött., 1993. (FRLANT; 160).

2 Вар.: Rosenthal F. Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's. Lpz., 1885; Charles R. H. The Apocalypse of Baruch. L., 1896, 1917, 1929; Violet B. Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt. Lpz., 1924; Bogaert P.-M. L'Apocalypse de Baruch: Introd., trad. du syriaque et commentaire. P., 1969. (SC; 144, 145); Denis A.-M. Apocalypsis Syriaca Baruch: Fragm. Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca. Leiden, 1970; Dederling S. Apocalypse of Baruch // The Old Testament in Syriac. Leiden, 1973. Pt. 4. 3. P. 1–IV, 1–50; Charlesworth J. H. The Pseudepigraph and Modern Research with a Suppl. Chico, 1981; Collins J. J. The Apocalyptic Imagination: An Introd. to the Jewish Matrix of Christianity. N. Y., 1984; Brockington L. H. The Syriac Apocalypse of Baruch // The Apocryphal Old Testament / Ed. H. F. D. Sparks. Oxf., 1984. P. 835–895; Saylor G. B. Have the Promises Failed?: A Literary Analysis of 2 Baruch. Chico, 1984; Murphy F. J. The Structure and Meaning of Second Baruch. Atlanta, 1985; Leemhuis F., Klijn A. F. J., Gelder G. J. H., van. The Arabic Text of the Apocalypse of Baruch. Leiden, 1986; Hadot J. Apocalypse Syriaca de Baruch // La Bible: Écrits intertestamentaires / Éd. A. Dupont-Sommer, M. Philonenko. P., 1987. P. 1471–1557.

3 Вар. Изд.: *Греческая версия*. James M. R. The Apocalypse of Baruch // Апокрыфы. Анecdota II: Texts and Studies 5.1. Camb., 1897. P. LI–LXXI, 84–102 (рус. пер. в кн.: Витковская М., Витковский В. Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2000. С. 141–155); Picard J.-C. Apocalypsis Baruchi Graece. Leiden, 1966; Denis A.-M., Janssens Y. Concordance de l'Apocalypse grecque de Baruch. Louvain, 1970; Argyle A. W. The Greek Apocalypse of Baruch // The Apocryphal Old Testament. Oxf., 1984. P. 897–914; Diez Macho A. Apocalypsis Griego de Baruch // Apocryfos del Antiguo Testamento. Madrid, 1984. Vol. 1. P. 292–295; Riaud J. Apocalypse Grecque de Baruch // La Bible: Écrits Intertestamentaires / Éd. A. Dupont-Sommer, M. Philonenko. P., 1987. P. 1141–1164; *славянская версия*: Тихомиров Н. Апокрифические сказания // СБОРЯС. 1894. Т. 58. С. 48–51; Лавров П. А. Апокрифические тексты // Там же. 1899. Т. 67. С. 149–151; Соколов М. И. Апокрифическое откровение Варуха // Древности: Тр. МАУ. М., 1907. Т. 4. Вып. 2. С. 201–258; Иванов Й. Бъгомилски книги и легенди. София, 1931. 1970²; Hercigonja E. «Videnje Varuhovo» u Petrisovu zborniku iz 1468. Godine // 36. за филол. и лингв. Нови Сад. 1963. Т. 7. С. 63–93; Gaylord H. E. The Slavic Version of III Baruch: Synoptic Ed. Groningen, 1984; СтБЛ. С. 304–305. [Библиогр.].

4 Вар.: Dellling G. Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralepomena Jeremiae. B., 1967; Kraft R. A., Purinton A.-E. Paraleipomena

Jeremiou. Missoula, 1972; Robinson S. E. 4 Baruch // Old Testament Pseudepigrapha. N. Y., 1985. Vol. 2. P. 413–425.

ВАРУХ [греч. Βαρούχ], прп. (пам. греч. 21 окт. и 15 нояб.), время и обстоятельства жизни неизвестны, скончался в мире. Память указывается под 15 нояб. в *Титиконе Великой ц.* X в. (Mateos. Турисон. Т. 1. P. 102) и др. греч. календарях, а также под 21 окт. в ряде визант. синаксарей (напр., ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. (Владимир (Филантропов). Описание. С. 522)).

Ист.: Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 326, 355; SynCP. Col. 225.

Лит.: Σωκράτης (Εὐστροπάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 72.

ВАРФОЛОМЕЕВСКАЯ НОЧЬ [франц. La nuit de la Saint Barthélemy], название, к-рое получили события в Париже в ночь с 23 на 24 авг. (т. е. перед днем памяти ап. Варфоломея) 1572 г., «избиение» гугенотов, собравшихся на свадьбу



особое влияние приобрел адмирал Гаспар де Колиньи, фактический руководитель франц. гугенотов. Мир должен был скрепить брак сестры короля Маргариты Валуа и вождя гугенотов Генриха Бурбона.

18 авг. 1572 г. состоялась свадьба. На церемонии съехались наиболее видные представители гугенотского дворянства. В Париже, большинство населения к-рого оставалось католич., широко распространились слухи о гугенотском заговоре, целью к-рого называли в т. ч. и убийство короля. 22 авг. Колиньи был ранен выстрелом из аркебуза в руку. Стрелявший успел скрыться, но, как выяснило следствие, стреляли из дома человека, связанного с семейством Гизов. Гугеноты потребовали от короля наказать герц. Генриха Гиза, виновного, по их мнению, в покушении. В пятницу и в субботу заседали своеобразный «кризисный комитет»: король, Екатерина Медичи, брат короля герц. Анжуйский, маршал Таван, канцлер Бираг и еще неск. вельмож,—

Резня в Варфоломеевскую ночь в Париже. XVI в. Худож. Фр. Дюбуа Амьенский (Музей Арло. Лозанна)

был принят план нанесения превентивного удара гугенотам, уничтожения собравшихся

франц. принц. Маргариты Валуа и Генриха Бурбона, кор. Наварры (буд. франц. кор. Генриха IV). Один из самых кровавых эпизодов религ. войн между католиками и гугенотами во Франции; до наст. времени В. н. воспринимается как символ религ. фанатизма.

Правительство кор. Карла IX и его матери Екатерины Медичи, не сумев предотвратить гражданские войны, начавшиеся в 1562 г., старалось лавировать между «партиями» гугенотов и католиков. Неоднократно предпринимались попытки заморозить страну путем установления сосуществования этих конфессий. В 1570 г. был подписан Сен-Жерменский мир, к-рым правительство, опасавшееся чрезмерного усиления ультракатолич. партии, возглавляемой лотарингскими герцогами Гизами, предоставило гугенотам уступки. Представители гугенотов были включены в Королевский совет, где

в Париже представителей кальвинист. аристократии. Примерно в 2 ч. ночи к дому Колиньи явились люди Гиза, к к-рым примкнули солдаты из королевской охраны. Они убили адмирала и выкинули тело на улицу. Ворота города были закрыты, и началось массовое избиение гугенотов.

Утром разнеслась весть, что расцвел сухой боярышник на кладбище Невинноубиенных, это было интерпретировано как чудо: якобы Бог показывал, что католики начали «святое дело». Резня продолжалась еще неделю, перекинувшись из Парижа в нек-рые провинциальные города (Бордо, Тулузу, Орлеан, Лион). Полагают, что в Париже погибли ок. 2 тыс. чел.— гугенотская знать и члены их семей, парижане, подозреваемые в кальвинизме. Общее число погибших по всей Франции в погромах кон. авг.— нач. сент. составляло не менее 5 тыс. чел. Жизнь Генриху



Бурбону и его кузену, младшему принцу Конде, сохранили, заставив их под угрозой смерти принять католичество.

Утром 24 авг. король отдал приказ о немедленном прекращении беспорядков, выступив с заявлением, что все случилось по его воле. Но он не аннулировал прежний Сен-Жерменский мир, а, напротив, подтвердил его статьи о религ. свободе на специальном заседании Парижского парламента, отменив лишь право гугенотов иметь собственные крепости и войска. В письмах, разосланных протестант. государям, правительство и близкие к нему публицисты утверждали, что король не покушался на религ. свободу подданных. Речь якобы шла о ликвидации гугенотского заговора против короля, но вмешательство парижской черни привело к излишнему кровопролитию. Папе Римскому Григорию XIII и испан. кор. Филиппу II Екатерина Медичи писала, что случившееся есть осуществление давнего ее плана восстановить католич. единение в стране. Известия о В. н. были с радостью встречены в Риме и Мадриде и вызвали озабоченность в Англии, Германии и Польше. Царь Иоанн IV Грозный осудил избиение мирных подданных (Лурье Я. Вопросы внешней и внутренней политики в посланиях Ивана IV // Послания Ивана Грозного / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951).

Существует неск. концепций о событиях В. н. Первая, «классическая», возлагает ответственность на правительство, гл. обр. на Екатерину Медичи. В своем крайнем виде эта версия была высказана еще в гугенотских памфлетах. В той или иной степени она воспроизведена в романах О. де Бальзака, А. Дюма, П. Мериме, Г. Манна, в исторических экранизациях и популярных изданиях. В наст. время эта т. зр. существует в более смягченной форме, снимающей вину с Екатерины Медичи, поскольку разжигание религ. фанатизма никак не вяжется с предшествующей политикой королевы, и до и после В. н. делавшей все возможное, чтобы установить мир в стране (И. В. Лучицкий, Ж. Гаррисон). «Ревизионистская» концепция была предложена франц. исследователем Ж. Л. Буржоном, к-рый возлагает ответственность не на короля и правительство, а на заинтересованных в устранении Колиньи Ги-

зов, кор. Испании Филиппа II и папу Римского. По мнению Буржона, 23–24 авг. 1572 г. в Париже вспыхнул городской мятеж, где оголтелая жестокость толпы соседствовала с продуманным планом действий его закулисных руководителей, использовавших недовольство парижан растущими налогами и наступлением короля на старые городские вольности. Представители 3-го направления стремятся объяснить события, рассматривая их глазами участников. По мнению Б. Дифендорфа, антигугенотская спонтанная реакция была вызвана не происками иностранной агентуры и не случайным стечением обстоятельств, но вытекала из стремления католиков предотвратить распад общества в результате религ. раскола. Для Р. Дессимона события 1572 г., как и вся история религ. войн, укоренены в глобальных социальных изменениях. В. н. была вызвана сопротивлением традиц. городской системы новой логике абсолютизма, менявшей само существо связи индивида и общества. Для Д. Крузе, чьи исследования основаны на анализе большого числа различного рода памфлетов, «летучих листков», дневников и мемуаров, политических трактатов, памятников худ. лит-ры и живописи, В. н. была порождена конфликтом 3 идей: 1) ренессансной гуманистической монархии, основанной на неоплатонической идее всеобщей любви и единения; мистический акт свадьбы призван был покончить с распрями и войнами и установить «золотой век»; 2) тиранической традиции, согласно к-рой король только тогда король, когда он справедлив и правит по воле народа, а если он становится тираном или руководим тиранами, то бороться с ним можно любыми средствами, на первых порах такие настроения были в большей степени свойственны гугенотам; 3) представления о государе как главе «общины верных», ответственного перед Церковью и Богом за спасение душ своих подданных. Гугеноты были страшны католикам не только сами по себе, но еще и тем, что вызывают неминуемый гнев Божий и приближают конец света. «Христианнейший король» должен выполнить волю Божию и дать приказ истребить еретиков; в противном случае он сам может быть заподозрен в пособничестве диаволу.

В. н. не принесла выгод королевской власти: война вспыхнула с новой силой, кальвинист. дворянство и города оказали ожесточенное сопротивление католикам. В ходе последующих войн правительство вынуждено было идти им на уступки. Но гугеноты взяли курс на создание практически независимого гос-ва на юге и юго-западе Франции. Однако, безусловно, В. н. явилась своеобразным шоком для французов. Гугеноты ждали ее повторения, католики боялись реванша — «Варфоломеевской ночи для католиков». Но несмотря на то что ожесточенные сражения религ. войн продолжались еще четверть века, ничего подобного во Франции больше не повторилось. В. н. явилась своеобразной точкой отсчета в начавшемся процессе эволюции франц. католицизма в сторону большего внимания к внутренней религиозности человека.

Лит.: Лучицкий И. В. Гугенотская аристократия и буржуазия на юге после Варфоломеевской ночи (до Булонского мира). СПб., 1870; Garrisson J. La S. Barthélemy. Brux., 1987; *idem*. Le massacre de la S. Barthélemy: Qui est responsable? // L'histoire. 1989. Vol. 126. P. 50–55; Bourgeon J.-L. Charles IX et la S. Barthélemy. Gen., 1995; *idem*. L'assassinat de Coligny. Gen., 1992; Diefendorf B. Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in 16th Century. P.; N. Y.; Oxf., 1991; Crouzet D. La nuit de la S. Barthélemy: Un rêve perdu de la Renaissance. P., 1995; Варфоломеевская ночь: События и споры: (Мат-лы «круглого стола», май 1997 г.) / Под ред. П. Ю. Уварова. М., 2001; Дессимон Р. Варфоломеевская ночь и парижская «ритуальная революция» // Там же. С. 138–189; Эрланже Ф. Резня в ночь на св. Варфоломея: Пер. с франц. СПб., 2002.

П. Ю. Уваров

ВАРФОЛОМЕЙ [арам. בר תלמי; греч. Βαρθολομαῖος], ап. от 12 (см. ст. Апостолы) (пам. 11 июня, 25 авг.). В Новом Завете В. упоминается только в 4 списках 12 учеников Иисуса Христа (Мф 10. 3; Мк 3. 18; Лк 6. 14; Деян 1. 13). «Варфоломей», вероятно, является распространенным арам. патронимическим именем (отчеством) *bar talmi* — «сын Фалмая» (ср. LXX Нав 15. 14), или «сын Толмея» (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* XX 5. 2).

Ставшее традиц. отождествление В. с ап. Нафанаилом (Ин. 1. 45–51) аргументируют *болландисты* (ActaSS. Aug. T. 5. P. 7–108), ссылаясь на отцов и учителей Церкви, хотя, напр., блж. Августин выступил против их отождествления (Aug. In Ps. 65. 4).

В. и ап. Нафанаила отождествляют, основываясь на том, что имя В.



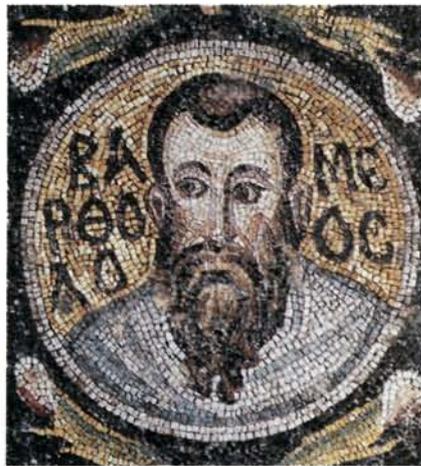


приводится в списках апостолов синоптических Евангелий, тогда как евангелист Иоанн относит к апостолам Нафанаила, о к-ром синоптические Евангелия не упоминают. В евангельских списках апостолов, где имена приводятся попарно, В. стоит рядом с ап. *Филиппом*, что позволяет сделать предположение о связи этих апостолов (ср.: Ин 1. 43–48). У евангелиста Иоанна именно Филипп сообщает Нафанаилу об Иисусе; апостольский статус Нафанаила очевиден в рассказе о чудесном улове рыбы на Тивериадском оз., т. к. и все др. ученики, свидетели этого чуда, — апостолы (Ин 21. 1–14). Наконец, поскольку В. — патронимическое имя апостола, допустимо, что он мог иметь и др. имя, Нафанаил (арам. נחמאל, Натанаэл), тогда полное арам. имя В. — Натанаэл бар Толами (נחמאל בר תלמי).

Визант. агиографическая традиция или рассматривала ап. Нафанаила (пам. 22 апр.) как отдельное лицо (Минологий Василия II кон. X в. — PG. 117. Col. 418–420, 516), или отождествляла его с ап. *Симоном Зилотом* (Синаксарь К-польской ц. X в. — SynCP. Col. 781). Визант. традиция, отождествляющая ап. Нафанаила с ап. Симоном, отражена в богослужебных книгах Греческих Церквей (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 260). В новейших трудах греч. агиографы либо склоняются к идентификации апостолов В. и Нафанаила (ΘNE. Т. 3. Σ. 616), либо приводят обе версии: отождествление Нафанаила с В. и с Симоном Зилотом (*Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. 'Αγιολόγιον. Σ. 344). РПЦ в XIX в. еще безусловно следовала греч. традиции (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 118), но уже при издании «Житий святых, изложенных по руководству Четых Миней свт. Димитрия Ростовского...» (М., 1903–1911) их комментатор видит в Нафанаиле одно лицо с В., хотя упоминает и др. мнения (идентификация Нафанаила с Симоном Зилотом или с одним из 70 апостолов) (ЖСВ. Июн. С. 211).

О жизни В. Свящ. Писание не сообщает ничего определенного. О Нафанаиле же (В. — с т. зр., их отождествляющей) известно со слов евангелиста, что он был родом из *Каны Галилейской* (Ин 21. 2). Филипп сообщил Нафанаилу, что они (Филипп, Андрей и Петр) нашли Мессию — Иисуса, «Того, о Котором пи-

сали Моисей в законе и пророки» (Ин 1. 45–46). Нафанаил, однако, сначала выразил нек-рое недоверие этому сообщению: «...из Назарета может ли быть что доброе?» Его неверие, вероятно, объясняется бытовавшим среди иудеев представлением, согласно к-рому Мессия не может прийти из Галилеи (Ин 7. 40–44). Нафанаил, видимо, хорошо знал Писание, это подтверждает и сообщение евангелиста, что он сидел под смоковницей, когда его позвал Филипп: в равнинистической лит-ре место под смоковницей часто представлялось как наиболее



Ап. Варфоломей. Мозаика кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае. VI в.

удобное для бесед раввинов о смысле Писания (*Billerbeck*. Bd. 2. S. 371). Истинный израильтянин, «в котором нет лукавства», Нафанаил в результате исповедовал мессианство Иисуса: «Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев». Иисус в ответ на эти слова обещал, что он увидит еще большие свидетельства тому — «небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1. 51).

Проповедь. Согласно апокрифическим «Деяниям ап. Фомы», В. был среди 11 апостолов, бросивших жребий и получивших каждый свою часть ойкумены для миссионерской проповеди (Acta Thomae 1. 4). Он проповедовал в М. Азии (вместе с ап. Филиппом — во Фригии и Ликаонии), Месопотамии, Парфии (Персии) и Индии («Мученичество ап. Варфоломея»), под к-рой одни авторы подразумевали Эфиопию (Руфин Аквилейский, Сократ Схоластик), а др. — Аравию Счастливую (*Pseudo-Hieron. De vitis Apostolorum*// PL. 23. Col. 722). Однако в сочине-

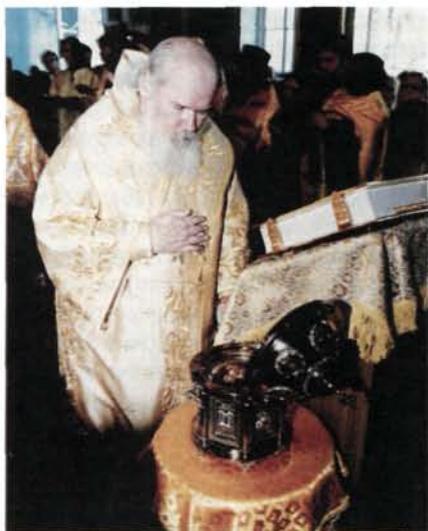
ниях *Евсевия Кесарийского* (*Euseb. Hist. eccl. V 10. 3*) и блж. Иеронима (*Hieron. De vir. illustr. 36*) речь идет именно об Индии, где В. оставил Евангелие от Матфея на евр. языке (или переведенное на инд. язык — *Eph. Index apost. [Sp.] 6*), найденное христ. философом Пантенном, преподавателем Александрийской огласительной школы.

В «Деяниях ап. Андрея» рассказывается о миссионерском путешествии В. вдоль Черноморского побережья. Из «Индии» В. отправился в Парфию, затем в Вел. Армению. На Арташатском холме он встретился с апостолом от 70 Иудой Фаддеем (ср.: *Euseb. Hist. eccl. I 13*; Армянская Церковь почитает его как первого просветителя Армении). В. обратил в христианство сестру арм. царя Вогухи и мн. вельмож; по приказу царя Санатрука (Астиага) его распяли вниз головой, заживо содрали кожу и обезглавили.

Почитание. Относительно местонахождения г. Альбана (Албанополь, Урбанополь) — места кончины и погребения В. — существуют разногласия. Традиционно этот город отождествляют с городом, существовавшим на территории совр. Баку. Азерб. археологи в ходе раскопок около Девичьей башни обнаружили остатки древнего храма, к-рый был отождествлен с базиликой, построенной на месте гибели В. В апр. 2003 г. К-польский Патриарх *Варфоломей I* посетил в Баку место предполагаемого погребения апостола. По др. версии, В. захоронен в пров. Зап. Азербайджан (ныне Иран), на этом месте в XIV в. был построен мон-рь Сурб Барфоломеос. По мнению М. ван Эсбрука, под Албанополем подразумевается г. Никополь (пров. Понт).

Из Альбаны мощи В. были перенесены ок. 410 г. еп. Маруфой в Мартирополь, ок. 507 г. имп. *Анастасием* в г. Дара (Месопотамия) (*Theod. Lect. Eccl. hist. II 57*). В 574 г. Дара был взят персами, гроб с мощами апостола, по сообщению *Григория Турского*, был брошен в море и чудесным образом, проплыв огромное расстояние, приплыл к о-ву Липари, расположенному между Италией и Сицилией (*Greg. Turon. Glog. conf. 1 34*). Ок. 838 г. мощи апостола были перенесены в Беневент, где хранятся до наст. времени. С X в. часть мощей В. находится в Риме в ц. св. Варфоломея, на о-ве Тиберина.





Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II прикладывается к мощам ап. Варфоломея в церкви в честь Рождества Пресв. Богородицы в Баку. 26 мая 2001 г.

В сер. VIII в. часть мощей В. была перенесена из Липари в К-поль. Распространение в Византии почитания В. связано с агиографической и гимнографической деятельностью прп. *Иосифа Песнописца*. Он получил в дар от одного добродетельного мужа частицу мощей В., принес ее в свою обитель в Фессалонике и построил в честь апостола храм. В. явился Иосифу во сне и обещал ему дар песнопения (PG. 105. Col. 964).

В. особо почитается *Армянской Апостольской Церковью*, основывающей свое апостольское преемство деятельностью на территории Армении апостола от 12.

«Мученичество» В. (ВНГ, N 227) приписывается Псевдо-Авдию, еп. Вавилонскому (ActaAA. Т. 2/1. P. 128–150, 243–260). Сохранились также «Сказание о перенесении мощей Варфоломея» (ВНГ, N 229) и «Похвальные слова», принадлежащие прп. *Феодору Студиту* (ВНГ, N 230), Никите Пафлагону (ВНГ, N 231), прп. Иосифу Песнописцу (ВНГ, N 232, 232b) и др.

Под 11 июня в визант. и зап. календарях отмечается день мученической кончины В., 25 (или 24) авг. — перенесение его мощей на о-в Липари. В арм. календарях память указывается 8 дек. и 25 февр., в копт. и эфиоп. — 18 июня и 20 нояб.

Апокрифы. С именем ап. В. связан ряд апокрифических произведений. «*Евангелие апостола Варфоломея*» (или «Вопросы Варфоломея»). Оригинал написан по-гречески и датируется III в. по Р. Х. (Изд.:

Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina. M., 1893. Pars. 1. P. 10–22). Сохранилось фрагментарно в греч. (ВНГ, N 228), лат. и слав. версиях. Упоминается блж. Иеронимом в предисловии к толкованию на Евангелие от Матфея (Evangelium iuxta Bartholomeum — PL. 26. Col. 17f.), в «Ареопагитиках» ((*Areop.* МТ I 3), в Каталоге папы *Геласия I* (Decretum Gelasianum, 494), а также у Епифания Монаха (PG. 120. Col. 213). В 1-й части В. задает воскресшему Христу вопросы об искуплении. 2-я часть содержит вопросы к Богородице о воплощении Сына Божия. В 3-й части В. беседует с диаволом об аде, падших ангелах, грехопадении Адама и Евы, необходимости искупительной жертвы Христа за род человеческий и сошествии Спасителя во ад.

Апокриф сохранился в 2 рус. списках XIV и XVII вв. и в южнослав. рукописи XVI в. (Изд.: *Мочульский В.* Следы народной Библии в слав. и древнерус. письменности. Од., 1893. С. 231–247, 276–281).

«*Евангелие Варфоломея*» (или «Книга о Воскресении Иисуса Христа апостола Варфоломея») на копт. языке. Является гомелитической обработкой «Вопросов Варфоломея». Сохранившиеся списки (древнейшие датируются V–VII вв.) отражают различные редакции (Изд.: РО. 1904. Т. 2. Fasc. 2. P. 185–194; *Lacau P.* Fragments d'apocryphes coptes de la bibliothèque nationale. Cairo, 1904. P. 39–77; *Budge E. A.* Coptic apocrypha. L., 1913. P. 1–48).

«*Деяния апостолов Андрея и Варфоломея в городе парфян*» на копт., араб., эфиоп. (ВНО, N 55–57) и греч. (ВНГ, N 2056) языках. По мнению Р. А. Липсиуса, сочинение возникло в Египте; является вторичным по отношению к «Деяниям апостолов Андрея и Матфия в стране антропофагов» (см. ст. *Андрея и Матфия Деяния*). Копт. списки датируются IX в. Видимо, во 2-й пол. XIII в. на основании копт. версии был создан араб. перевод, текст к-рого опубликован А. Смит-Льюис (*Smith Lewis A.* Noxae Semiticae. L., 1904. Т. 3/4. P. 11–23). Эфиоп. версия восходит к араб. источникам. Известны также 2 неизданных греч. списка XV в.

«*Деяния апостола Варфоломея*». Копт. памятник, повествующий о миссионерской деятельности ап. В. в егип. оазисе и о путешествии В. в сопровождении ап. Андрея в Парфию,

где он принял мученическую кончину (его поместили в мешок с песком и бросили в море) (ВНО, N 152–155, 157–158). Полный текст сохранился в араб. и эфиоп. версиях, зависящих от копт. Автор, по всей вероятности, использовал более древние «Деяния апостола Фомы».

«*Мученичество апостола Варфоломея*». Сохранились лат. и арм. памятники с этим названием. Лат. «Мученичество» приписывается Псевдо-Авдию (греч. редакция основывается на лат. оригинале). В нем описана миссионерская деятельность В. в Индии и его казнь по приказу царя Астиага (ActaAA. Т. 2/1. P. 128–150). Арм. «Мученичества» (ВНО, N 156–159) основаны на местных преданиях, а также на греч. или сир. источниках (напр., связь В. с ап. Иудой-Фаддеем).

«*Апокалипсис апостола Варфоломея*» («Откровения Варфоломея») наименее изучен; видимо, является поздней компиляцией.

Лит.: *Budge E. A. W.* The Contendings of the Apostles. L., 1901; *Schermann T.* Prophetarum vitae fabulosae indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphano, Hippolyto aliisque vindicate. Lpz., 1907. S. 110; *Quasten.* Patrology. Vol. 1. P. 127; *Brownrigg R.* The Twelve Apostles. N. Y., 1974; *Leidig E.* Natanael, ein Sohn des Tholomäus // Theologische Zeitschrift. 1980. Bd. 36. S. 374–375; *Esbrock M., van.* The Rise of St. Bartholomew's Cult on Armenia // Medieval Armenian Culture. Chico (Calif.). 1984. P. 161–178; *Dolbeau F.* Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee // AnBoll. 1990. Т. 108. Fasc. 1–2. P. 51–70; NТаро. Тиб., 1991–1992⁶. Bd. 1. S. 424–440; Bd. 2. S. 404–408.

Э. П. С., Э. П. А.

Гимнография. Служба 11 июня. В Типиконе Великой ц. IX–X вв. память В. дана вместе с памятью ап. Варнавы, выписана служба на литургии (общая апостолам, Евангельское чтение — Лк 9. 1–10. 1. 16–21, причащен Пс 32.1). Согласно рукописи Hieros S. Crucis gr. 40, X в., на Пс 50 поется тропарь 3-го гласа «Ἀπόστολοι ἐνδοξοί, προσευξάσατε τῷ ἐλεήμονι Θεῷ ἵνα πταισμάτων ἄφεσιν παράσχη ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν» (Явил славнии, молити милостиваго Бга, да прегрѣшѣнни вставлѣние подаетъ дшамъ нашимъ) (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 80; *Mateos.* Турисон. Т. 1. P. 310, 312).

По всем редакциям Студийского устава в день памяти В. и Варнавы совершается праздничная служба с «Бог Господь». В *Студийско-Алексиском Типиконе* 1034 г. (ГИМ. Син. 330. Л. 169 об.—170) память апостолов отмечается отдыхом от трудов. По *Евергетидскому Типикону* кон. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 459–460) и *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz.* Турисон. P. 157–

158) отменяется вечерняя кафизма, кроме того, по Мессинскому Типикону кафизмы на утрене заменяются на особые праздничные антифоны.

В богослужении по Иерусалимскому уставу происходило постепенное увеличение степени праздничности последования апостолам. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. указано совершать шестеричную службу (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); в Типиконе 1633 г. нет знака, служба описана кратко. По Чиновнику московского Успенского собора 1633 г. также не совершалась праздничная служба: «Вечер и утро благовест в лебед, звон в два колокола, поют по уставу» (*Голубцов А. П. Чиновники московского Успенского собора и выходы патр. Никона. М., 1908. С. 56*). В Типиконе 1695 г. служба с великим славословием, стихиры на стиховне и седальны апостолов. В совр. греч. Минее последование практически то же (только седальны после кафизм на утрени Октоиха). Согласно указу Свящ. Синода от 20 сент 1722 г., каждому апостолу от 12 должна совершаться полиелейная служба (*Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993. [Т. 1.] С. 242*), что было закреплено в последующих изданиях Типикона, включая использующиеся ныне в РПЦ.

Только основа (тропарь, канон и некоторые стихиры) совр. корпуса песнопений В. восходит к богослужебным книгам периода действия Студийского устава; в них не встречались песнопения, посвященные обоим апостолам, такие песнопения, как правило, были включены в последования не ранее XVII в. Тропарь общий 3-го гласа «*Ἄψαν στίλν, μοιῆτε μιλῶστίβαго вѣа*»; кондак 4-го гласа, подобен «*Явился еси*»: «*Ἰβνίλса εἰσὶ βεанкоε солнце вселѣннѣи*»; канон 2-го гласа, творение Феофана (согласно греч. Минее и Евергетидскому Типикону), ирмос: «*Εὐβυθῶ κατέστρωσε ποτὲ*» (*Во глѣбннѣ постла иногдѣ*), нач.: «*Ὁ προγνώστης πάντων καὶ Θεός, τὸ τῆς διανοίας σου, θεοειδὲς καθωρῶν ἐξελέξατο*» (*Провѣдецъ всѣхъ и вѣа, ѣма твоегѣ вѣговннѣн зрѣ извѣра*); канон В. связан с каноном ап. Варнаве; у них одинаковые ирмосы, в греч. Минее Богородичны есть только у канона Варнавы (как в рус. Минее под 4 дек.), в студийских Минеех каноны помещаются раздельно, Богородичны в песнях 6, 8 и 9 совпадают (напр., в Минее РНБ. Ф. п. I. 36, XI в.); самогласны В. нет, только 1 самогласен, в к-ром прославляются оба апостола (др. самогласны в службе — Варнавы); В. посвящена одна группа из 3 подобнов, в др. 2 группах стихир прославляются оба апостола. Седальны взяты из Общей Минее. В греч. Минее есть иные 2 самогласна, посвященные апостолам В. и Варнаве.

По рукописям известен также канон В. 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, тво-

рение Иосифа, с акростихом: «*Υμνὸν γεγηθῶς τὸν καλὸν μοι προστάτην. Ἰωσήφ*» (Пою с радостию доброго моего предстателя. Иосиф), ирмос: «*Υγρῶν διοδευῶσας ὡσεὶ ξηρῶν*» (*Водѣ проиѣдѣ ѣакъ сѣишѣ*), нач.: «*Υπέρφωτος ἥλιος γεγωνῶς ἐνώσει τοῦ Λόγου*» (Пресветлое солнце, рожденное союзом Слова) (*Таμεῖον. Σ. 214*). Акростих этого канона почти совпадает с акростихом канона В. на 25 авг.

Апостольское чтение на литургии — Деян 11. 19–26, 29–30 (выбрано в связи с упоминанием ап. Варнавы); Евангельское чтение — общее. В греч. Минее указано др. апостольское чтение — 1 Кор 4. 9–16 (общее чтение апостолам).

Служба 25 августа. В Типиконе Великой ц. IX–X вв. отмечена память В. вместе с памятью ап. Тита, богослужебные указания относятся к др. памятям этого дня (*Mateos. Турисон. Т. 1. Р. 382–383*). В студийских Типиконах предписана служба с «Бог Господь», но в отличие от Типикона Великой ц. в Студийско-Алексиевском (*Пентковский. Типикон. С. 365*), Евергетидском (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 494*) и Мессинском (*Arranz. Турисон. Р. 182*) Типиконах, а также в студийских Минеех (*Горский, Невоструев. Описание. Т. 6. С. 76*) памяти В. и Тита разделены: 25 авг. — память ап. Тита, а 24 авг. — перенесения мощей В. В Типиконе Георгия Мтацминдели XI в. (*Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 271*) память перенесения мощей В. приходится на 25 авг. в соединении со службой ап. Тита.

В древнейших иерусалимских Типиконах (напр., *Sinait. gr. 1096, XI в. — Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 55*) память В. отмечается тоже 24 авг. (25 авг. — ап. Тита). В посл. памяти В. и Тита начинают отмечаться в один день — 25 авг. Согласно описанию службы 25 авг. по первым печатным греч. и слав. Типиконам, последования апостолам почти не содержали общих песнопений, как и последования В. и Варнаве 11 июня. Общими были только тропарь и светилен. Таким же образом последования святых излагаются и в совр. рус. Минее. Служба не имеет праздничного знака. В греч. практике статус этого дня со временем изменился, так что в совр. греч. Минее положена славословная служба. Т. о., служба 25 авг. почти полностью уподоблена службе 11 июня; отличие только в том, что 25 авг. на вечерней стиховне поются стихиры Октоиха. Хотя в службе и не появились общие песнопения апостолам, как 11 июня, но на хвалитях в рамках одной группы стихир попеременно прославляются оба апостола.

Тропарь общий: «*Ἄψαν στίλν, μοιῆτε μιλῶστίβαго вѣа*»; кондак В. тот же, что и 11 июня, с нек-рыми текстовыми отличиями: «*Ἰβνίλса εἰσὶ βεἰτε солнце цѣкви*»; канон 4-го гласа, творение Иосифа, с акростихом: «*Υμνοῖς γεραίρω τὸν καλὸν μου προστάτην*» (*Пѣсньми почитѣю добраго*

моего предстателя), ирмос: «*Ἀνοίξω τὸ στόμα μου*» (*Ἐβέρξω ἰστὰ μοῶ*), нач.: «*Υπέρτιμον λίθον σε. ζωῆς ἡ πέτρα ἀνέδειξεν*» (*Пречѣстна камена тѣ, живота камень показѣ*); 1 самогласен и 3 подобна. В греч. Минее самогласен, седален и светилены, также есть стихиры на хвалитях обоим апостолам.

По рукописям на 25 авг. известен иной канон В. — 4-го гласа, со 2-й песнью, творение Иосифа, акростих: «*Τοῦς σοὺς ὑφαίνω, Βαρθολομαίε, κρότους. Ἰωσήφ*» (Для тебя замышляю, Варфоломее, рукоплекскания. Иосиф), ирмос: «*Ὁ πατάξας Αἴγυπτον*» (*Поразивый ѣгипта*), нач.: «*Τὴν τοῦ λόγου σάλπιγγα, τὸν οὐρανὸν τὸν ἐμψυχον*» (Слова трубу, небо одушевленное) (*Таμεῖον. Σ. 272–273*).

Служба на литургии в основном общая апостолов, кроме апостольского чтения — Тит 1. 1–4, 2. 15–3, 3, 12–13, 15 (выбрано из послания того апостола, память к-рого празднуется); Евангельское чтение — Мф 5. 14–19.

А. А. Лукашевич

Иконография. Обычно В. изображался в античных одеждах, со свитком в руках; черные короткие волосы, небольшая, иногда раздвоенная борода подчеркивали средний возраст, сближавший В. с др. апостолами, напр. с Иаковом Старшим или Варнавой. Редко В. могли изображать с короткими светлыми (седыми?) волосами и такой же бородой по подобию ап. Петра (купол баптистерия православных, сер. V в., Равенна). Изображения В. известны в композициях, представляющих апостолов по обе стороны Христа как учеников. В мозаиках Архиепископской капеллы (между 494 и 519 гг., Равенна), на зап. подпрудной арке В. представлен, как и др. апостолы, в медальоне, погрудно, что свидетельствует об использовании иконографии рим. имп. портретов. Изображение В. в рост среди др. апостолов представлено

Апостолы Варфоломей и Симон. Перегородчатая эмаль. Фрагмент Хахульского триптиха. X в. (Гос. музей искусств Грузии. Тбилиси)



в купольных мозаиках баптистерия православных и баптистерия ариан (ок. 500 г.) в Равенне.

Размещение фигур апостолов, в т. ч. и В., традиционно было связано с украшением алтаря, свода, главного нефа, напр. мозаики в базилике Сант-Аполлинаре Нуово (30-е гг. VI в., Равенна). Среди памятников средневек. искусства христ. Кавказа В. представлен на литургическом сосуде 999 г. из церкви в Бедиа, к-рый был вложен абхаз. царем Баграмом III и его матерью, царицей Гурандухт (ныне Гос. музей искусств Грузии). На сосуде, украшенном чеканкой, стоящая фигура В. представлена в арке, со свернутым свитком в руках, в числе др. апостолов по сторонам Христа на троне и Богородицы с Младенцем на престоле. Образ В. встречается на окладах икон и богослужебных книг, как напр. медальон в технике перегородчатой эмали на окладе Евангелия (кон. X — нач. XI в., Marc. ms. Lat. Cl. 1, 100) или на реликвариях, напр. из слоновой кости с изображением Деисуса, архангелов и 12 апостолов (2-я пол. X в., Метрополитен-музей, Нью-Йорк), или на серебряной ставропечке с чеканными полуфигурами апостолов в медальонах на полях (кон. XI — нач. XII в., ГЭ), как единоличная фигура — на реликвариях с частью его мощей, напр. на серебряном чеканном окладе мощевика X в. из г. Ван (Музей Эчмиадзинского кафедрального собора).

Изображения В. в средневизант. эпоху известны в декорации алтарей, напр. в нижнем ярусе мозаик в апсиде собора в Чефалу (1148, о-в Сицилия); визант. бронзовых дверей в храмах Италии, напр. ворота в соборе мон-ря Монте-Кассино (1066), врата св. Климента (дата неизв.) и главные врата собора Сан-Марко (1112–1138, Венеция); в миниатюрах, напр. под 11 июня, вместе с ап. Варнавой в Евангелии с минологием на весь год (Vat. gr. 1156. Fol. 312v, XI в.; греко-груз. ркп. РНБ О. I. 58. Л. 117, кон. XV в.) и под 24 авг. как портретная фигура (Минейя за авг., XI в., Сгурт. Δ' а XII, fol. 18г, кон. XI в.; греко-груз. ркп. Л. 125 об.).

В. изображали в композициях, представляющих евангельские события, где образы апостолов не сопровождаются подписями с именами, напр.: Омывание ног (икона из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, 1-я пол. X в.; миниатюра Трапезундского Евангелия, РНБ. Греч. 21. Л. 6 об., 2-я пол. X в.; мозаика в сев. конхе нартекса кафедрального мон-ря Осиеос Лукас, Фокида, 1-я пол. XI в.); Причастие апостолов (мозаики в апсидах киевских соборов, Св. Софии, 1045–1053, и Михайловского Златоверхого мон-ря, ок. 1113; миниатюра из Евангелия — Paris. BNF. gr. 74. Л. 156 об., 3-я четв. XI в.); Вознесение Господне (мозаика в куполе ц. Св. Софии в Фессалонике, ок.



Ап. Варфоломей.
Миниатюра из греко-груз. рукописи.
XV в. (РНБ. О. I. 58. Л. 125 об.)

сер. IX в.; фреска на своде алтаря ц. Св. Софии в Охриде, ок. 1040); Успение Богородицы (миниатюра из Евангелия ркп. Dionys. Cod. 587. Fol. 163 v., 3-я четв. XI в.; фрески на зап. стене в ц. Св. Троицы мон-ря Сопочани, ок. 1265 г., Сербия; икона из Десятичного мон-ря в Вел. Новгороде, нач. XIII в., ГТГ; мозаика в ц. мон-ря Хора (Кахрие-джами), 1315–1320); Страшный Суд (миниатюра из Евангелия — Paris. BNF. gr. 74. Fol. 51v., 3-я четв. XI в.; фрески на своде под хорами собора св. Димитрия во Владимире, кон. XII в.).

Двенадцать апостолов. Икона. XIV в.
(ГМИИ)



Изображение нек-рых сцен житийного цикла, прежде всего мученичества В., встречается в рукописях, напр., в синаксаре на март-авг. из 6-ки Иерусалимского Патриархата (Hieros. Sab. 208. Fol. 91 v., XII в.) или в сборнике на нояб. из 6-ки мон-ря вмц. Екатерины на Синае (Sinait. 500. Fol. 275 v.). Гибель В. представлена как распятие на миниатюре в Словах Григория Богослова (Paris. Gr. 510; *Мижовић*. С. 234) или как сдирание кожи, напр. в мозаиках нач. XIII в. на своде под куполом Вознесения в базилике Сан-Марко (Венеция).

В поздневизант. время образ В. вошел в состав избранных святых на полях, напр. на иконе «Деисус со святыми на полях» (4-я четв. XIV в., ГТГ), или композиций, представляющих апостолов без Христа, напр. на иконе «Двенадцать апостолов» (1-я четв. XIV в., ГМИИ) к-польской школы, связанной с росписью ц. мон-ря Хора, — В. изображен во 2-м ряду за евангелистами.

В. представлен также в циклах минейных изображений в росписях ц. св. Георгия в Старо-Нагоричино (1316–1318, Македония), в нартексе ц. Св. Троицы мон-ря Козия (1386–1390, Румыния), в ц. свт. Николая в Пелинове (1717–1718, Черногория), сцены перенесения его мощей присутствуют в росписях Козия и Пелинова. Изображение мученичества В. получило распространение в поздне-средневеков. искусстве правосл. стран: в росписях 1561 г. нартекса Печской Патриархии он изображен распятым на кресте, рядом — избиение ап. Варнавы; в одном из клейм иконы «Праздники со страстями и мучениями апостолов» (1713, ГТГ), созданной в Ярославле, представлено распятие В. на дереве вниз головой. В рус. искусстве позднего средневековья известны и единоличные изображения В. в деисусном чине в ряду апостолов, напр. в иконостасе ц. Рождества Богородицы в Голутвине (ок. 1691, работы Т. Филатьева и др., ГТГ), а также образы деяний В. и его сподвижника, ап. Филиппа, напр. хождения и мученичества В. на иконе «Ап. Филипп и сщмч. Ипатий с житием», написанной в 1670 г. для Ипатьевского мон-ря в Костроме (ГТГ). В поздних изводах композиции «Рождество Христово» присутствовало изображение В. под смоковницей, связанное с текстом Евангелия от Иоанна.

На Западе использовали разные изводы иконографии В., как правило, отличные от принятых в правосл. мире, напр. изображение со снятой кожей, накинута на плечи, и ножом, орудием мученичества, в руке на картине «Апостол Варфоломей» Маттео ди Джованни (ок. 1480, Музей изобразительных искусств, Будапешт); на фреске «Страшный Суд» работы Микеланджело (1535–1541, Сикстинская капелла, Ватикан) В. представлен в числе ближайших ко Христу Судье фигур протягивающим нож.



Лит.: Réau. Iconographie. Vol. 3/1. P. 180–184; Антонова, Мневa. Каталог. Т. 1. № 335; Т. 2. № 934, 983; Lechner M. Bartholomäus // LCI. Bd. 5. Sp. 320–334; Мижовић. Менолог. С. 195, 201–203, 234, 280, 359–361, 373, 388, 391; Stichel R. Nathanael unter dem Feigenbaum: die Geschichte eines biblischen Erzählstoffs in Literatur u. Kunst der byzantinischen Welt. Stuttg., 1985; Святая Земля в русском искусстве. М., 2001. № 33. С. 88–91.

М. А. Маханько

ВАРФОЛОМЕЙ (мирское имя — Иоанн; ок. 981 г., Россано, Калабрия — ок. 1050), прп. (пам. греч. 11 нояб.), игум. мон-ря Гроттаферрата (Криптоферратского). Видимо, по национальности был греком. Родители с детства решили посвятить его на служение Богородице Ахиропнитос (Нерукотворной), к-рая особо чтилась жителями Россано и в честь к-рой был построен кафедральный собор. Они отдали В. на воспитание в мон-рь св. Иоанна Калливы близ Россано. Уже в отроческие годы он строго постился; часто отказываясь от пищи, к-рую предлагали ему монахи, не брал пищу, приготовленную его родителями, ссылаясь на то, что уже поел в мон-ре. В это время распространилась молва о св. Ниле († 1004), В. оставил Калабрию, пришел к преподобному и стал одним из верных его учеников, часто беседуя с ним наедине о Свящ. Писании. Прп. Нил основал в Кампании василианский (см. ст. *Василиане*) мон-рь Гроттаферрата, где собралось ок. 60 монахов. После смерти прп. Нила и 2 его преемников В. стал игуменом этого мон-ря, несмотря на молодой возраст. Благодаря ревностному исполнению В. своих обязанностей мон-рь процветал, и число иноков с каждым годом увеличивалось. Он основал величественную церковь с мраморными колоннами и мозаиками, посвященную Богородице, приобрел для нее церковную утварь.

При жизни В. прославился мн. чудесами и пользовался большим авторитетом. В то время Папский престол занимал *Бенедикт IX*, молодой человек, предававшийся различным удовольствиям. Однажды, мучаясь угрызениями совести, он исповедался В. Святой, не испугавшись папского гнева, запретил ему далее осуществлять его служение. И тогда папа отрекся от престола и возвратился к мирской жизни. Благодаря заступничеству В. князь Салернский выпустил из заточения правителя Гаэты.

В. отличался милосердием и утешал мн. страждущих. Во время голода он открыл для бедняков житницы мон-ря. Он изнурял себя постами, бодрствованием и тяжелым физическим трудом. Как и его учитель, был превосходным каллиграфом. Автор жития В. пишет, что в этом искусстве он был непревзойден, и его предпочитали всем др. каллиграфам. Многие из написанных им рукописей сохранились до наших дней, нек-рые находятся в б-ке мон-ря Гроттаферрата. В житии описано посмертное явление В., к-рый, представ сидящим на троне в чудесном дворце, завещал инокам мон-ря строго придерживаться оставленных им правил.

В. известен как гимнограф, написавший ок. 30 канонов, 17 кондаков, стихиры в честь Христа, Богородицы и святых (*Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 608; Follieri. Initia hymnorum. Vol. 5. 1. P. 256*). Его именем надписана служба прп. Нилу. Видимо, он является автором жития своего учителя (ВНГ, N 1370).

Житие В. было написано Лукой, 7-м аббатом мон-ря Гроттаферрата, умершим на 20 лет позже него. Оно мало изучено и представляет интерес как исторический источник. Греч. текст жития был впервые опубликован в 1684 г. франц. иезуитом Петром Поссином в его «*Thesaurus Asceticus*», в 1851 г. А. Маи, не знавшим о первом его издании. Перевод жития В. на итал. язык был опубликован в 1728 г. Иаковом Шоммаром, монахом мон-ря Гроттаферрата, вместе со своими комментариями, он подверг текст значительному редактированию. Сохранились синаксарное житие В. и похвальное слово, написанное Иоанном Россанским (ВНГ, N 233b, 233 e).

Икона с изображением святого (XIII–XIV вв.) находится в музее мон-ря Гроттаферрата.

Ист.: ВНГ, N 233–233b, 233e; PG. 127. Col. 476–500; *Possinus P. Thesaurus Asceticus. Tolosae, 1684. P. 429–455; Mai A. Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus collecta. R., 1831. T. 6/2. P. 513–530; idem. Nova Patrum bibliotheca. R., 1851. T. 6. P. 958–970; Giovanelli G. Encomio di S. Bartolomeo il Giovane // BollGrott. 1950. T. 4. P. 147–176, 208–234.*

Лит.: *Giovanelli G. Gli inni sacri di S. Bartholomaios, confondatore e IV egumeno di Grottaferrata. Grottaferrata, 1956; Costa-Louillet G. de. Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VII^e, IX^e et X^e siècles // Byz. 1960. T. 29/30. P. 89–173; Guillou A. Art et religion dans l'Italie grec méridionale // idem. Culture et société en Italie byzantine (VI^e–XI^e siècles). L., 1978. P. 749;*

Szövérfy. Hymnography. Vol. 2. P. 59; Guerrini P. Il Bessarione a Grottaferrata: un'ipotesi sulla donazione dell'icona // Studi medievali. Ser. 3. Spoleto, 1991. T. 32. P. 807–814.

М. А. Курьшева

ВАРФОЛОМЕЙ († 1442; Старый Симонов мон-рь в Москве), прп. (пам. в воскресенье перед 26 авг. — в Соборе Московских святых), келарь и строитель *Симонова Старого в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря* в Москве. Сведения о В. сохранились в духовной грамоте (Пространной редакции Устава) прп. *Иосифа Волоцкого* († 1515), к-рый узнал о В. от его младшего современника игум. Спиридона, настоятеля Троице-Сергиева мон-ря (1467–1474). Из духовной грамоты прп. Иосифа рассказ о В. был вставлен в житие митр. св. *Ионы* (сер. XVI в.), позднее — в «Сказание отчасти жития» (2-я редакция жития свт. Ионы), помещенное в 14-й степени *Степенной книги* царского родословия (1560–1563).

Названные источники рассказывают о времени, когда В. являлся келарем и строителем Старого Симонова мон-ря (с 10-х или 20-х гг. XV в.) — одной из самых влиятельных обителей Великого княжества Московского, ктиторами к-рой были члены великокняжеской семьи. В., «о монастырском благочинии и о подвиге иноческом великое попечение имея с прочими тогда подвижными иноки обители», стремился к восстановлению строгих норм иноческой жизни в мон-ре. (Необходимость исправления монашеской жизни, возможно, была вызвана изменением имущественного положения Симонова мон-ря: в кон. XIV — 1-й пол. XV в. он приобрел много сел, деревень и угодий, рыболовные ловли на Волге; среди его вкладчиков и иноков были представители московской знати, — все это могло негативно отразиться на внутренней жизни обители.) Среди сподвижников В. были свт. Иона, вполс. митр. Киевский и всея Руси, Иоанн Златый и прп. *Игнатий* Иконописец. Вместе они «не дадуще никакову бесчинию, ни мятежу бывати в монастыри», в т. ч. «самоу архимариту не попушаху о неисправлении благозакония». Деятельность подвижников натолкнулась на сопротивление остальной братии, подвижники «многу скорбь и опечаление приимаху от архимаритов обители тоя» (возможно, от





архимандритов Ионы и Иоанна). Однако ревнители благочестия во главе с В. «о сих не стужаху си и сего ради от Бога прославлены быша». В. и его сторонники получили поддержку со стороны главного ктитора обители — вел. князя (Н. П. Барсуков и А. А. Зимин полагали, что им был *Василий I*, Л. И. Ивина считает, что *Василий II*). Преподобный был погребен в Старом Симонове мон-ре. Степенная книга рассказывает о чуде, бывшем после кончины В.: «Блаженнаго Варфоломия и по мнозех летех преставления его показа Бог стояща в церкви на месте, идеже в животе еще обычай име молитися».

Местное почитание В., по-видимому, началось сразу после его кончины, имя преподобного внесено в «Описание о российских святых» (списки XVIII в.).

Ист.: ЛЗАК. Т. 2. Отд. 2. С. 83–84; ВМЧ. СПб., 1868. Стб. 551–552 (Сент. 9); ПСРЛ. Т. 21. 2-я пол. Ч. 2. СПб., 1913. С. 505.

Лит.: Строев. Списки иерархов. № 4. С. 149; Барсуков. Источники агнографии. Стб. 86–88; Леонид (Кавелин). Святая Русь. № 534. С. 136; Описание о российских святых. № 186. С. 72; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 3. С. 553. Прил. 3; АСЭИ. М., 1958. Т. 3. С. 596 (Коммент.); Ивина Л. И. Крупная вотчина Сев.-Вост. Руси конца XIV — 1-й пол. XVI в. Л., 1979. С. 40–41, 50–51.

А. В. Кузьмин

ВАРФОЛОМЕЙ (Ратных; 1894, с. Матрѣнки Киевской губ.— 10.02.1938, Симферополь), прмч. (память 28 янв., 19 нояб.— в Соборе Крымских новомучеников и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), иером. Из крестьянской семьи, окончил церковноприходскую школу. В 1913 г. поступил в один из мон-рей Киевской епархии, через 2 года был призван в действующую армию, воевал рядовым на Румынском фронте. После демобилизации в 1918 г. снова поступил послушником в мон-рь близ Киева, где вскоре был пострижен в мантию с именем Варфоломей и рукоположен во иеромонаха. В 1927–1934 гг. служил при Варваринской общине в г. Переяславе. В 1936 г. содержался под стражей как «религиозник», весной того же года нек-рое время находился в Лубнах. В авг. переехал в г. Феодосию Крымской АССР, жил замкнуто, вел переписку со своими духовными детьми, в письмах призывал к терпению в скорбях и испытаниях, надежде на Бога. В июле 1937 г. В. был арестован, на основа-

нии частного письма обвинен в «контрреволюционной клеветнической агитации, направленной против советской власти». В. виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки НКВД по Крымской АССР от 10 дек. 1937 г. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив СБУ по Крыму. № 014771. Д. № 9360.

Лит.: Доненко Н., прот. Претерпевшие до конца. Симферополь, 1997. С. 23–25.

Прот. Николай Доненко

ВАРФОЛОМЕЙ [груз. ვარფლომეი], Католикос Мцхетский (Картли), занимавший кафедру в сер. 90-х гг. VI в. и, возможно, вторично в 20-х гг. VII в. Время его первого предстоятельства приходится на годы правления эрисмтавара Степаноса, сына Гуарама (Обращение Картли. С. 322), второго — совпадает с драматическими событиями вторжения в Грузию войска визант. имп. Ираклия во 2-й пол. 20-х гг. VII в. (Джуаншер, летописец V–VI вв., исправляя сообщение выше упомянутого источника, относит первое предстоятельство ко времени правления визант. имп. Маврикия (582–602)).

Ист.: მოქცევის ქართლისა / შავბერდის კრებულის X საუკუნისა / ბ. ვიკონიშვილისა ე. ვიკონიშვილის რედაქციით. თბილისი, 1979. С. 322. *Джуаншер Джуаншершани*. Жизнь Вахтанга Горгасала / Пер., введ. и примеч. Г. В. Цулая. Тбилиси, 1986. С. 99.

З. Абашидзе

ВАРФОЛОМЕЙ (Ващук Виктор Владимирович; род. 1.03.1953, с. Городно Любомльского р-на Волынской обл. Украинской ССР), архиеп. Ровенский и Острожский. Из крестьянской семьи. В 1971–1973 гг. служил в Советской Армии, затем работал слесарем в Ковельском вагонном депо. В 1975 г. поступил в Одесскую ДС, в 1979 г. в МДА, к-рую окончил в 1983 г. со степенью канд. богословия за дис. «Нямецкий монастырь в истории Русской и Румынской Церквей». 16 окт. 1983 г. рукоположен во диакона, 18 окт. Волынским и Ровенским архиеп. *Дамианом (Марчуком)* — во священника к Преображенскому храму пос. Ст. Выжевка Волынской обл., с 25 окт. настоятель храма. 10 марта 1989 г. Волынским и Ровенским архиеп. *Варлаамом (Ильющенко)* назначен секретарем Волынско-Ровенского епархиального управления и определен в клир Троицкого ка-



Варфоломей (Ващук), архиеп. Ровенский. Фотография. 2002 г.

федерального собора Луцка, 15 апр. возведен в сан протоиерея, 30 авг. назначен настоятелем Троицкого собора. 22 дек. 1989 г. пострижен в монашество с наречением имени в честь ап. Варфоломея, 18 янв. следующего года возведен в сан архимандрита.

Постановлением Патриарха *Пимена (Извекова)* и Свящ. Синода РПЦ от 19–20 февр. 1990 г. В. определено быть епископом Волынским и Ровенским, хиротония состоялась 24 февр. во Владимирском кафедральном соборе Киева. После выделения из Волынско-Ровенской епархии Ровенско-Острожской епархии В. носил титул епископа Волынского и Луцкого (с 10 апр. 1990). С 16 окт. 1990 г. являлся ректором действующего в Луцке Волынского ДУ (с 1991 ДС).

1–3 нояб. 1991 г. В. участвовал в Соборе УПЦ, принявшем определение в поддержку автокефалии, после Собора укр. епископы обратились к Патриарху *Алексию II* и епископату РПЦ с просьбой даровать Украинской Церкви полную автокефалию и способствовать учреждению Киевского Патриархата. 22 янв. 1992 г. в Киеве состоялось совещание укр. епископов, на к-ром под нажимом митр. Филарета (см. *Денисенко М. А.*) и гос. власти было принято обращение, содержавшее ультимативное требование к Патриарху и Свящ. Синоду РПЦ предоставить автокефалию Украинской Церкви. 29 янв. 1992 г. архиереями, наиболее решительно поддерживавшими автокефалистский курс: Одесским архиеп. *Лазарем (Швецом)*, В. и Львовским еп. *Андреем (Гораком)*, обращение было доставлено в Мос-





кву. Автокефалистская позиция В. проявилась и на *Архиерейском Соборе РПЦ 31 марта – 5 апр. 1992 г.*, к-рый рассмотрел церковную ситуацию на Украине и проблему статуса УПЦ. Митр. Филарет на Соборе продолжал отстаивать линию на достижение полной независимости. Однако в ходе дискуссии, проведенной в условиях, к-рые исключали давление укр. властей, большинство укр. епископов высказались против предоставления автокефалии Украинской Церкви, дезавуировав свои подписи под обращением с просьбой о даровании автокефалии. Был также поднят вопрос об отставке Филарета с поста предстоятеля УПЦ. В. оказался в числе немногочисленных сторонников автокефалии, попытавшихся не допустить смещения митр. Филарета.

Однако после того как митр. Филарет не повиновался определениям Патриарха и Свящ. Синода РПЦ и учинил раскол, В. отказался примкнуть к раскольникам. Во время Харьковского Собора УПЦ 1992 г., к-рый решительно осудил раскольнические действия бывш. митр. Филарета, В. находился с визитом в Польше, откуда телеграммой сообщил, что согласен с решением большинства архиереев. Перемены, происшедшие во взглядах В. на автокефалию и деятельность митр. Филарета, стали причиной крайне враждебных действий раскольников против Волынского архиерея и его епархии. 11 авг. 1992 г. Волынская обл. госадминистрация приняла решение о передаче луцкого Троицкого кафедрального собора, а также зданий епархиального управления и Волынской ДС раскольнической *Украинской православной церкви Киевского патриархата* (УПЦ КП). На следующий день националисты, возглавляемые депутатом Верховного совета Украины А. Гудимой, а также раскольническим «епископом» Спиридоном Бабским, захватили кафедральный собор, епархиальное управление, здание ДС. По свидетельству Вышгородского еп. Павла (*Лебедя*), бывшего в то время клириком Волынской епархии, В. в ходе этих событий подвергся оскорблениям. Правосл. верующие смогли отстоять в Луцке лишь один Покровский храм, при к-ром с этого времени разместились епархиальное управление и ДС. Тяжело пережив разгром Волынской епархии, В.

направил в Свящ. Синод УПЦ прошение о переводе на др. кафедру. 25 авг. 1992 г. он был назначен епископом Николаевским и Вознесенским, с 23 июня 1993 г. В. — епископ Сумской и Ахтырский, с 27 июля 1995 г. епископ Ровенский и Острожский, 23 нояб. возведен в сан архиепископа.

Возглавляемая В. Ровенская епархия в наст. время является одной из крупнейших в УПЦ. В епархии возрождены 2 муж. и 4 жен. монаш. в т. ч. *Дерманский во имя Св. Троицы* и *Межиричский во имя Св. Живоначальной Троицы*. Открыты Корецкое регентско-катехизаторское уч-ще и Городокское уч-ще регентов-псаломщиков, ректором к-рого является архиерей. Действуют 97 воскресных школ и 2 братства, издаются 2 газеты. Положение епархии осложняется непрекращающимися попытками захватов храмов и др. враждебными действиями со стороны раскольников (на территории епархии действуют 217 общин УПЦ КП, 17 общин *Украинской автокефальной православной церкви* и др.). В. ведет затяжную борьбу за возвращение епархии Воскресенского кафедрального собора в г. Ровно; в наст. время в качестве кафедрального собора используется подвальное помещение нижнего храма Воскресенского собора, крайне тесное и неудобное для совершения богослужений.

В. награжден орденами РПЦ св. Владимира 3-й степени (2000), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2003), орденами УПЦ преподобных Антония и Феодосия Печерских 2-й степени (2003), «Рождество Христово — 2000» 1-й степени (2001), орденом Польской Православной Церкви св. равноап. Марии Магдалины 2-й степени (1997), а также гос. орденом Украины «За заслуги» 3-й степени (2001).

Лит.: Наречение и хиротония архим. Варфоломея (Ващука) во еп. Волынского и Ровенского // ЖМП. 1990. № 8. С. 26–29; Архиерейский собор РПЦ, 31 марта — 1 апр. 1992 г. Мат-лы // Там же. 1992. № 6. С. VI, IX, XIII, XVI; Архиерейский Собор РПЦ, 11 июня 1992 г. Мат-лы // Там же. 1992. № 8. С. II, VII–XII; *Петрушко В. И.* Автокефалистские расколы на Украине в постсоветский период. 1989–1997. М., 1998.

В. И. Петрушко

ВАРФОЛОМЕЙ (Гондаровский Николай Николаевич; 27.10.1927, с. Нечаевка (ныне Белгородской обл.) — 21.03.1988, Орёл), архиеп.

Орловский и Брянский. После службы в Советской Армии поступил в Московскую ДС, затем в МДА, к-рую окончил в 1959 г. со степенью канд. богословия. Во время учебы в семинарии в 1954 г. пострижен в монашество, в том же году рукоположен во иеродиакона, затем во иеромонаха. В 1959–1960 гг. преподаватель церковного устава в Московской ДС. В 1960 г. возведен в сан игумена и назначен зам. начальника рус. духовной миссии в Иерусалиме, в 1961 г. — начальником миссии с возведением в сан архимандрита.

26 мая 1963 г. в Феодоровском кафедральном соборе Ярославля хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии. 29 мая того же года был назначен епископом Саратовским и Волгоградским, 22 дек. следующего года — епископом Венским и Австрийским, 7 июля 1966 г. — епископом Тульским и Белёвским, 20 марта 1969 г. — епископом Кишинёвским и Молдавским, 11 окт. 1972 г. — епископом Ташкентским и Среднеазиатским, в 1973 г. возведен в сан архиепископа, в 1987 г. переведен на Орловскую кафедру. В епархиях, где совершал свое архипастырское служение, В. заботился о благолепии храмов, духовных нуждах паствы, часто посещал приходы епархии. Похоронен на центральном Крестительском кладбище Орла в одной ограде с могилой митр. Орловского и Брянского *Палладия (Шерстенникова)*.

Лит.: *Савсай Н., прот.* Архиеп. Орловский и Брянский Варфоломей: Некролог // ЖМП. 1988. № 10. С. 31–32.

В. Б. Заславский

ВАРФОЛОМЕЙ (Городцов Сергей Дмитриевич; 5.07.1866, с. Позднее Михайловского у. Рязанской губ. — 1.06.1956, Новосибирск), митр. Новосибирский и Барнаульский. Из семьи священника. Окончил Скопинское ДУ (1880), Рязанскую ДС (1886), СПбДА (1890), в академии учился вместе с *Сергием (Страгородским)*; вполс. Патриарх Московский и всея Руси), с к-рым сохранил дружбу на всю жизнь. Удостоен степени канд. богословия за соч. «Отношение книги Притчей Соломоновых к книге Иова со стороны содержания», получившее награду в числе лучших сочинений выпускников года. С авг. 1890 г. помощник инспектора Могилёвской ДС, в 1892 г.





Варфоломей (Городцов),
митр. Новосибирский.
Фотография. Нач. 50-х гг. XX в.

получил назначение в Тифлис (ныне Тбилиси). После вступления в брак 11 дек. 1892 г. Экзархом Грузии архиеп. сщмч. *Владимиром (Богоявленским)* был рукоположен во диакона, 13 дек. — во иерея, служил 2-м священником в Александроневской ц. в Тифлисе, одновременно с 1 янв. 1893 г. являлся настоятелем тифлисской Казанской миссионерской ц., при к-рой усилиями свящ. Сергия была создана б-ка, построен зал для лекций и духовных концертов. Из-за притока прихожан вместо небольшой деревянной миссионерской церкви в сент. 1894 г. был возведен каменный храм в честь Казанской иконы Божией Матери, «Духовный вестник Грузинского Экзархата» отмечал, что «по числу прихожан миссионерская церковь в честь Казанской иконы Божией Матери может быть названа одной из первых в Тифлисе». К нач. 1904 г. о. Сергий был возведен в сан протоиерея. Являлся постоянным наблюдателем городских школ, председателем совета Миссионерского братства, председателем епархиального Грузинского училищного совета, благочинным рус. церквей, законоучителем школы слепых, законоучителем и инспектором классов Иоанникийевского епархиального жен. уч-ща в Тифлисе (до 28 дек. 1905) и др. Во время русско-япон. войны заботился о раненых, собирал одежду для отправки на фронт. 27 дек. 1906 г. был ранен в Тифлисе националистом. В 1914 г. получил степень магистра богословия, защитив дис. «Книга пророка Иова: Опыт библейско-психологического обозрения содержания книги». В по-

следние годы служения в Тифлисе являлся настоятелем ц. во имя блгв. кн. Михаила Тверского, построенной его попечением. Награжден орденами св. Анны 3-й степени и св. Владимира 4-й и 3-й степени. Будучи бездетными, супруги Городцовы взяли на воспитание детей, один из их воспитанников, Николай Вольяников, сопровождал В. на всех местах его служения, принял постриг с именем Никандр, в 1949 г. был хиротонисан во епископа Бийского, викария Новосибирской епархии, вполс. еп. Омский и Тюменский.

С сент. 1918 по 30 июня 1920 г. прот. Сергей преподавал Закон Божий в муж. гимназии в г. Елизаветполе (ныне Гянджа, Азербайджан), в 1920 г. назначен настоятелем Александроневского собора в Баку, затем служил во Флотской ц. В кон. авг. — нач. сент. 1923 г. был арестован, по постановлению Бакинского ОГПУ выслан в Уфу на 5 лет. После пересмотра дела в Москве 5 окт. 1924 г. отправлен в СЛОН на 2 года, оvdовел, 7 окт. 1926 г. выслан в Сибирь, в Остяцкий сельсовет (деревни Ургуль и Львовка), 1 янв. 1930 г. — в г. Богучар Воронежской обл., где находился до кон. 1933 г., когда получил право на свободное проживание в СССР, в Богучаре служил в местной церкви. В нач. февр. 1935 г. получил место священника в дер. Воловниково Клинского р-на Московской обл. В дек. 1940 г. прот. Сергию был выдан паспорт, по к-рому ему запрещалось проживание в большинстве крупных городов СССР и в стокилометровых зонах вокруг них. В 1941 — апр. 1942 г. жил в дер. Рабочий Посёлок Завидовского р-на Калининской обл. После оккупации района немцами убеждал жителей верить в приход Красной Армии и освобождение.

17 апр. 1942 г. указом Патриаршего Местоблюстителя Московского митр. Сергия (Страгородского) прот. Сергию определено быть после принятия монашества епископом Можайским, викарием Московского митрополита (с пребыванием в г. Ульяновске, где в эвакуации находился Патриарший Местоблюститель). 29 мая 1942 г. в Казанском соборе Ульяновска митр. Сергий совершил постриг прот. Сергия в монашество с наречением имени в честь ап. Варфоломея, 31 мая состоялась архиерейская хиротония В., на следующий день он был возведен

в сан архиепископа. В авг. 1942 г., несмотря на военное время, В. совершил поездку из Ульяновска в Можайск, служил в храмах Москвы. В нояб. 1942 г. назначен архиепископом Ульяновским, в годы Великой Отечественной войны был одним из ближайших помощников главы РПЦ митр. Сергия. Личные духовные связи В. с Грузинской Церковью способствовали восстановлению канонического общения между Русской и Грузинской Церквями в 1943 г.

26 июля 1943 г. В. был назначен в Новосибирскую и Барнаульскую епархию, куда входила в то время территория Зап. Сибири; ему временно было поручено управление также всеми сибир. епархиями, не имевшими архиереев. В. прибыл в Новосибирск 24 авг., кафедральным храмом поначалу являлась кладбищенская Успенская ц.; в 1944 г. по ходатайству архиерея Церкви был возвращен Вознесенский храм, после реставрации и расширения ставший кафедральным (освящен В. в 1947). В 1947 г. В. было поручено временное управление сначала Владивостокской (с 10 июля), затем также Красноярской (с 4 авг.) епархиями; с кон. 1950 по 1951 г. он управлял также Семипалатинской епархией. В сент. 1943 г. В. участвовал в Архиерейском Соборе, избравшем митр. Сергия Патриархом, в июне 1948 г. — в Совещании глав и представителей Поместных Православных Церквей. 24 апр. 1949 г. возведен в сан митрополита.

С первых же дней служения на Новосибирской кафедре В. заботился о возрождении церковной жизни в Сибири, где к тому времени оставались считанные храмы и давно уже не было ни духовных школ, ни мон-рей. Несмотря на трудности военных и послевоенных лет, В. совершал частые поездки по региону (в 1944–1948 — ок. 30 поездок), служил в храмах Иркутска, Омска, Тюмени, Ишима, Тобольска, неоднократно посещал Барнаул, Красноярск, Бийск, освящал храмы, рукополагал священников, организовывал сбор пожертвований для нужд Советской Армии. Был сторонником строго уставного богослужения, не допускал его сокращения, проповедовал за каждой службой, стремился привлечь в храмы молодежь, в воскресные вечера проводил внебогослужбные беседы в храме, ча-

сто устраивал крестные ходы. С именем В. связано восстановление широкого почитания Сибирских святых, в т. ч. свт. Иоанна, митр. Тобольского, св. мощи к-рого по ходатайству В. в 1947 г. были перенесены из музея в Покровский собор Тобольска, где находятся и сейчас. В. составил службу свт. Иоанну; одобренная Патриархом Алексием I, она была издана Новосибирским епархиальным управлением и разослана для употребления по храмам сибир. епархий.

Верующие и духовенство почитали В. как ревностного пастыря, инока подвижнической жизни. За время служения в Сибири В. ни разу не брал отпуска, считая невозможным оставить паству даже на короткий срок. Несмотря на запреты властей, архиерей старался поддержать священнослужителей, репрессированных в 20–30-х гг. XX в., был не любим бывш. обновленцами за консерватизм, требование к священнослужителям не носить светской одежды. Уполномоченный по делам РПЦ по Новосибирской обл. характеризовал В. как «фанатично религиозного человека с глубоко консервативными взглядами, большого приверженца русской старины... стремящегося всеми силами и средствами расширить влияние церкви, упрочить ее положение, уберечь духовенство и верующих от всякого прогрессивного влияния извне. В этих вопросах он неутомим, несмотря на свой возраст... Он много читает церковных книг, богословских трудов и книг по истории России... Всякое ходатайство об открытии церкви или молитвенного дома архиепископ Варфоломей поддерживает без всякого разбора вплоть до анонимных ходатайств». 8 дек. 1949 г. В. был избран почетным членом МДА, 24 июня 1951 г. за совокупность научных трудов удостоен степени д-ра богословия. Награжден гос. медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.». Уже будучи почти 90-летним старцем, В. продолжал совершать богослужения, предпринимал поездки по епархии, в марте 1956 г. совершил последнюю поездку в Алтайский край. В. погребен в приделе прп. Серафима Саровского в Вознесенском кафедральном соборе Новосибирска.

В. является автором большого числа статей, преимущественно на

темы пастырского богословия. Первые сочинения о пастырском служении, изданные в «Могилёвских ЕВ», были написаны В. под впечатлением от дневников и проповедей прав. Иоанна Кронштадтского. В кон. 40-х — нач. 50-х гг. архиерей опубликовал в «ЖМП» ряд материалов, посвященных вопросам пастырского служения, проповеди слова Божия, Сибирским святым, Патриарху Сергию. Перу В. принадлежат акафисты свт. Филиппу, митр. Московскому, прав. Иову, св. первомученику ахидиак. Стефану (неизд.), также не опубликованы др. его работы: «О богословствовании Святейшего Патриарха Сергия», «Размышления о созидании в себе внутреннего человека», «Объяснение чуда исцеления Гадаринских бесноватых».

Соч.: Каков должен быть характер современно-церк. проповеди // ПО. 1891. Сент. С. 128–192; Пастырь-проповедник по св. Иоанну Златоусту // Могилёвские ЕВ. 1891. № 30–31. С. 343–372 (отд. изд.: Тифлис, 1903); Мысли о посте // Могилёвские ЕВ. 1892. № 8. С. 107–113; № 9. С. 123–128; Мысли о современной церк. проповеди // Там же. 1892. № 15. С. 163–166; № 16. С. 167–170; № 17. С. 171–175; Мысли о самоубийстве: Посвящ. учащейся молодежи // Радость христианина. 1895. Кн. 3 (отд. изд.: Тифлис, 1908); Вторая миссионерская церковь в Тифлисе // ДВГЭ. Приб. 1897. № 13. С. 8–18 (отд. изд.: Тифлис, 1897); Мысли пастыря о нек-рых изречениях св. ап. Павла, относящихся к пастырскому служению. Тифлис, 1903. Вып. 2, 3; Пастырское утешение безмерно скорбящим о воинах, павших на поле брани. Тифлис, 1914; Акафист св. ап. Варфоломею. Баку, 1917; Полгода со дня кончины Святейшего Патриарха Сергия // ЖМП. 1944. № 12. С. 25–30; Служба свт. Иоанну, митр. Тобольскому. Новосибир., 1947; Памяти Патриарха Сергия: По восп. его академического товарища // Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947. С. 206–210; Сибирские святители: Свт. Иннокентий, первый Иркутский епископ // ЖМП. 1948. № 2. С. 31–39; Свт. Софроний, еп. Иркутский // Там же. 1948. № 3. С. 26–30; Свт. Иоанн (Максимович), митр. Тобольский и всея Сибири // Там же. 1948. № 3. С. 30–33; Проф. Г. П. Георгиевский: Некролог // Там же. 1948. № 4. С. 48–50; О пастырководительном характере творений свт. Димитрия, митр. Ростовского // Там же. 1949. № 1. С. 54–58; О пастырском служении по св. ап. Павлу // Там же. 1950. № 1. С. 43–50; № 4. С. 54–59; № 5. С. 54–60; О пастырском благовествовании // Там же. 1950. № 6. С. 25–28; Первый шаг к миру // Там же. 1950. № 9. С. 6–7; Из духовного наследия митр. Новосибирского и Барнаульского Варфоломея: Дневник, ст., послания. Новосибир., 1996. Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 76. Л. 30, Д. 776. Л. 3, Д. 789. Л. 9, Д. 906. Л. 4; Оп. 2. Д. 611. Л. 4; Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 21. Лит.: Шаповалова А. Варфоломей, архиеп. Новосибирский и Барнаульский // ЖМП. 1947. № 7. С. 68–75; Миловидов С., прот. 60-летие священнослужения митр. Варфоло-

мея // Там же. 1953. № 2. С. 6–8; Пашутов В., свящ. Митр. Новосибирский и Барнаульский Варфоломей: Некролог // Там же. 1956. № 7. С. 18–22; Пивоваров Б., прот. Пастырские труды Высокопреосв. Варфоломея, митр. Новосибирского и Барнаульского (1866–1956) // Там же. 1981. № 12. С. 16–23; он же. Митр. Новосибирский и Барнаульский Варфоломей: К 40-летию со дня кончины // Из духовного наследия. С. 5–46; «По характеру человек прямой...»: [Характеристика уполномоч. Совета по делам РПЦ] / Публ. В. Бочкарева // ЖМП. 1999. № 6. С. 47–53; Библиогр. тр. архиеп. Варфоломея // Там же. С. 53, также см.: Из духовного наследия. С. 323–326.

О. В. Косик, прот. Борис Пивоваров

ВАРФОЛОМЕЙ (Любарский Владимир (Василий) Павлович; 15.07.1699, посад Мена Черниговской губ. — 4(5).06.1774, Вятка), архиеп. Вятский и Великопермский. Из семьи священника, близкий родственник митр. Платона (Любарского), составившего его биографию. Учился в Черниговской духовной школе (коллегиуме), где был учеником Антония (Сахновского), потом в КДА. По приглашению архиеп. Гедео́на (Вишне́вского) в 1729–1744 гг. был последовательно преподавателем всех классов, префектом, ректором в Смоленской славяно-латинской школе (семинарии). 25 апр. 1729 г. Гедео́ном (Вишне́вским) пострижен в монашество. В 1738 г. В. назначен игуменом *Авраамиева смоленского в честь Положения ризы Богородицы во Влахерне монастыря* и членом Смоленской консистории. В 1739 г. (по др. данным, в 1738) В. по оговору иером. Кирилла (Ярошевича), позже казненного в Смоленске, провел 2 месяца в заключении

Варфоломей (Любарский), еп. Вятский.
Портрет. XVIII в. (РГИА)



в Тайной канцелярии, но был оправдан. С 29 июля 1745 г. архимандрит Пафнутиева боровского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря и присутствующий в Московской следственной комиссии о раскольниках. По приглашению архиеп. Арсения (Мацеевича) с 1747 г. (по др. данным, с кон. 1745) архимандрит Спасского ярославского мон-ря. Был создателем и фактическим руководителем Ярославской ДС.

9 мая 1758 г. назначен архиеп. Вятским и Великопермским, 19 июня (по др. данным, 19 июля) хиротонисан в Петропавловском соборе С.-Петербурга. 15 окт. 1758 г. прибыл в Вятку. В епархии столкнулся с беспорядками и разорением, оставшимися от архиеп. Антония (Илляшевича). Привел в порядок финансы, решил в пользу архиерейского дома дела о спорных землях, организовал строительство нового кафедрального собора. Восстановил ДС, открытую еп. Лаврентием (Горкой) и переставшую существовать при Антонии (Илляшевиче), пожертвовал в ее пользу собственную б-ку и приобрел для семинарии книги на 2500 р. Инспектором ДС назначил Платона (Любарского), к-рый характеризует В. как умелого и волевого хозяйственника, хорошего проповедника, любителя и знатока латыни и европ. лит-ры. Одним из последних действий В. было распространение воззвания «Краткое увещание» против Пугачева. Погребен в вятском Троицком кафедральном соборе. Собор и захоронение не сохранились.

Соч.: Краткое увещание преосв. еп. Вятского и Пермского Варфоломея к народу своей епархии // Платон (Любарский). Иерархии. С. 63–64.

Лит.: Платон (Любарский). Иерархии. С. 57–62; он же. Сб. древностей Казанской епархии и др. приснопамятных обстоятельств. Каз., 1868. С. 181–192; История Вятской ДС // Вятские Ев. 1868. № 1, 2, 4, 12.

Е. В. Лунаков

ВАРФОЛОМЕЙ (Ремов Николай Федорович; 3.10.1888, Москва — 26.06.1935, там же), архиеп. Сергиевский, вик. Московской епархии. Род. в семье священника Успенской ц. на М. Дмитровке в Москве. Окончив Заиконоспасское ДУ, поступил в Московскую ДС, в 1908 г. — в МДА, к-рую окончил в 1912 г. со степенью канд. богословия. 10 июня 1911 г. в Зосимовой в честь Смоленской иконы Пресв. Богородицы пуст. был по-

стрижен в мантию ректором академии Волоколамским еп. Феодором (Поздеевским), 23 июня рукоположен во иеродиакона, 18 февр. следующего года — во иеромонаха. После защиты магист. дис. «Книга пророка Аввакума: Введ. и толкование» (Серг. П., 1913) назначен доцентом кафедры Свящ. Писания ВЗ, в 1916 г. — экстраординарным профессором МДА. Неск. лет был благочинным храмов г. Сергиева (Сергиева Посада), с 1919 г. являлся настоятелем академического Покровского храма в Сергиевом, был возведен в сан архимандрита. 6 сент. 1920 г. арестован по обвинению в том, что в неделю Крестопоклонную (перед вскрытием мощей прп. Сергия Радонежского) произнес проповедь, имевшую «своим результатом крайнее возбуждение темных масс, к-рые



Архиеп. Варфоломей (Ремов). Фотография. 30-е гг. XX в. (Архив ПСТБИ)

устремилась к месту производства реставрационных работ в лавре и принудили мастеров, под угрозой избиения, данные работы приостановить», а также в том, что «он являлся активным членом «Союза защиты Троицкой лавры», имевшего своей конечной целью превращение лавры в национальный центр, откуда (по мысли основателей союза) должен раздаться клич о спасении разбитой большевиками «единой, неделимой православной Руси»». Усугубляющим вину обстоятельством обвинение посчитало назначение В. Патриархом св. Тихоном на должность директора Высшего Богословского ин-та. 28 февр. 1921 г. В. был освобожден по постановлению Президиума ВЧК «ввиду тяжкого состояния здоровья».

28 июля 1921 г. состоялась хиротония В. во епископа Сергиевского, викария Московской епархии, к-рую возглавил Патриарх Тихон. После закрытия Троице-Сергиевой лавры В. в 1923–1929 гг. являлся настоятелем Высокопетровского московского муж. мон-ря во имя апостолов Петра и Павла. Был почитаем в Москве как аскет, молитвенник и исповедник. Являясь духовным чадом старцев Смоленской Зосимовой пуст. преподобных схигом. Германа (Гомзина) и иеросхим. Алексия (Соловьёва), В. после закрытия пустыни принял многих из числа ее братии в Высокопетровский мон-рь.

В 1928 г. архиерей был арестован по обвинению в «укрывательстве шпиона», в тюрьме дал подписку о сотрудничестве с ОГПУ. В 1929–1935 гг. являлся настоятелем московского храма в честь Рождества Пресв. Богородицы в Путинках, к-рый после закрытия Высокопетровского мон-ря стал последним центром уже нелегальной иноческой жизни в Москве. 9 июня 1934 г. возведен в сан архиепископа. Начиная с 1929 г. В. критически относился к деятельности Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского), считая, что она «протекала в соответствии с органами гос. власти». Не желая на деле исполнять обязанность секретного сотрудника ОГПУ и ища выхода из создавшегося положения, В. сблизился с католиками. К 1928 г. отношения начали его отношений с апостольским администратором в Москве католич. еп. Пием Эженом Неве, с к-рым В. познакомился через А. А. Румянцева, увлекавшегося идеей соединения католич. и правосл. Церквей. В 1932 г. В. тайно перешел в католичество, в 1933 г. был утвержден Ватиканом в должности нелегального помощника Неве. В архивах Генеральной курии конгрегации ассумпционистов в Риме хранятся 2 грамоты папской комиссии «Pro Russia», возглавлявшейся еп. Мишелем д'Эрбиньи, от 25 февр. и 3 июля 1933 г.: акт об учреждении титулярной Сергиевской кафедры в юрисдикции Рима (кафедра считается уже существующей в правосл. Церкви) и акт о поставлении на титулярную Сергиевскую кафедру «уже облеченного епископским саном в восточном обряде... Его Преосвященства монсиньора Варфоломея (Николая Федоровича



Ремова)» и о назначении его викарием апостольского администратора в Москве (еп. Неве) для католиков вост. обряда. В планах д'Эрбиньи о новой унии В. отводилась роль рус. патриарха вост. обряда.

21 февр. 1935 г. В. был арестован в Высокопетровском мон-ре, заключен в Бутырскую тюрьму в Москве, обвинялся в измене и нарушении служебного долга по отношению к ОГПУ–НКВД (следователь говорил В.: «Вы имели прямое поручение разрабатывать Неве, на деле же Вы сотрудничали с Неве в борьбе с сов. властью»), поводом для обвинения явились тесные отношения В. с Неве и переписка с Римом. В. признал себя полностью виновным, дал информацию к обвинению мн. своих духовных чад. Расстрелян по приговору военной коллегии Верховного суда СССР.

Соч.: Пророк веры // БВ. 1914. № 1. С. 13; Какою должна быть обличительная проповедь? // Голос Церкви. 1914. Янв./февр.; Пророк последних дней первого Иерусалима // Юбил. сб. МДА. Серг. П., 1914. Ч. 2. С. 537–548; Поем Воскресшему из мертвых // Моск. Ев. 1915. № 12–13; Согрешил, Отче! // Моск. ЦВед. 1914. № 6; Об изучении Свящ. Писания // Христианин. 1914. № 1; Памяти великого святителя: [Филарет (Дроздов), митр. Московский] // БВ. 1918. № 1. С. 1–80; Письма и автобиография / Публ. А. Беглова // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 353–378; Из духовного наследия / Предисл. и публ. А. Беглова // Там же. 1998. № 4 (18). С. 119–133; Мы владеем всерадостной тайной / Публ. А. Беглова // Там же. 2000. № 1 (23). С. 87–108.

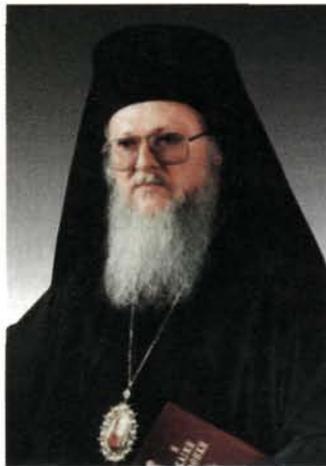
Арх.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р–28266; Д. Р–39843. Ист.: Именной список ректорам и инспекторам на 1917 г. С. 24.

Лит.: Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи. Куйбышев, 1966. Ч. 2. С. 71–75. Ркп.; Wenger A. Rome et Moscou, 1900–1905. Р., 1987; Юдин А. «Я готов на любые жертвы...» // Истина и жизнь. 1996. № 2. С. 33–39; За Христа пострадавшие. С. 219–220; Дубинский А. Ю. Московская ДС. М., 1998; Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воды слез...». М., 1998. С. 129–135; Голубцов С. Профессура МДА в нач. XX в. М., 1999. С. 21–22; Волков С. А. Возле монастырских стен: Мемуары, дневники, письма. М., 2000. С. 98–102; Беглов А. Архиеп. Варфоломей (Ремов): Argumentum advocati Dei // Церковь в истории России. М., 2001. Вып. 5.

Прот. Владимир Воробьев

ВАРФОЛОМЕЙ I [греч. Варфоломаῖος] (Димитриос Архондонис; род. 12.03.1940, с. Айи-Теодори, о-в Имброс (Гёкчеада), Турция), Патриарх К-польский (со 2 нояб. 1991). Род. в семье цирюльника и владельца кофейни Христоса Архондониса. В 1961 г. окончил Богословскую школу на о-ве Халки.

13 авг. 1961 г. принял монашеский постриг с именем Варфоломей и рукоположен в сан диакона в митрополичьем соборе Имброса своим духовником митр. Имбросским и Тенедосским Мелитоном (впосл. занял Илиупольскую и Халкидонскую кафедры). В 1961–1963 гг. находился на военной службе в тур. армии. В 1963–1968 гг. проходил обучение по стипендии К-польской Православной Церкви в Папском Восточном ин-те в Риме, в экуменическом ин-те Боссе (Швейцария) и Мюнхенском ун-те. В 1968 г. получил степень д-ра канонического права, защитив дис. «О кодификации священных канонов и канонических постановлений в Православной Церкви». В том же году назначен помощником декана Богословской школы на о-ве Халки; занимал эту должность



Варфоломей I, Патриарх Константинопольский. Фотография. Кон. XX в.

до закрытия школы тур. властями в 1971 г. В. был рукоположен во священника 19 окт. 1969 г., через 6 месяцев в 1970 г. Патриархом Афинагором возведен в сан архимандрита в патриаршей часовне св. Андрея.

В 1972 г. вновь избранный Патриарх Димитрий I назначил В. управляющим своей канцелярии. 25 дек. 1973 г. В. был рукоположен во епископа и наречен митрополитом Филладельфийским, оставшись во главе Патриаршей канцелярии. В 1974–1991 гг. В.— постоянный член Свящ. Синода К-польского Патриархата. Представлял К-польский Патриархат на мн. межправосл. и межхрист. совещаниях, постоянно сопровождал Патриарха Димитрия во всех его зарубежных поездках, в т. ч. в 1987 г. в СССР. С 1975 г. В.— член

комиссии ВЦС «Вера и порядок», 8 лет был вице-президентом этой орг-ции. В янв. 1991 г. возглавил правосл. делегацию на 7-й Генеральной ассамблее ВЦС в Канберре, где был избран членом центрального и исполнительного комитетов ВЦС и выступил с критикой в адрес ВЦС за отход от принципов древней Церкви. Тем не менее В. оставался приверженцем развития широких контактов правосл. мира с др. Церквями.

14 янв. 1990 г. В. переведен на Халкидонскую митрополицию кафедры, а после кончины Патриарха Димитрия I избран 22 окт. 1991 г. предстоятелем К-польской Православной Церкви. 2 нояб. 1991 г. состоялась интронизация Патриарха в соборе св. Георгия Победоносца в К-польском квартале Фанар.

Вскоре после вступления В. на Патриарший престол 15 марта 1992 г. в Стамбуле по его инициативе состоялась Свящ. ассамблея Предстоятелей Православных Церквей. В совместном заявлении Предстоятелей были затронуты основные проблемы и направления деятельности правосл. Церквей в совр. мире: необходимость укрепления единства Православия, преодоление духовного вакуума в совр. обществе, возникшего в результате бурного технического прогресса, не сопровождавшегося духовным возрастанием; защита окружающей среды. В качестве важных проблем, стоящих перед правосл. Церквями, назывались борьба с прозелитизмом (прежде всего со стороны Римско-католической Церкви), развитие диалога с дохалкидонскими правосл. Церквями.

10–19 июля 1993 г. В. по приглашению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II находился с офиц. визитом в Москве и С.-Петербурге.

27–30 июня 1995 г. В. совершил поездку к папе Иоанну Павлу II в Рим. Во время встречи было объявлено о решении Патриархата продолжать братское общение и сотрудничество с Римско-католической Церковью, была подписана совместная декларация Патриарха и Иоанна Павла II о перспективных задачах двустороннего диалога Церквей К-поля и Рима.

В сент. 1995 г. под председательством В. прошли торжества на о-ве Патмос (Греция) по случаю 1900-летия Откровения ап. Иоанна Богослова. В связи с этим были созданы:





Свящ. ассамблея Предстоятелей Православных Церквей, направившая окружное послание всему миру; Международный симпозиум по проблемам охраны океанов; Международная научная встреча, посвященная кн. Откровение св. Иоанна Богослова. Делегация РПЦ отказалась принять участие в ассамблее в связи с неразрешенными проблемами во взаимоотношениях РПЦ и К-польского Патриархата. В заявлении Свящ. Синода РПЦ по этому поводу констатировалось, что принятие К-польским Патриархатом в полное церковное общение раскольнических группировок на канонической территории РПЦ в Эстонии и на Украине нанесло серьезный ущерб перспективам взаимоотношений между Церквами. В то же время в заявлении подчеркивалось, что существующие двусторонние проблемы никак не могут влиять на неизменно дружественные связи РПЦ с др. Православными Церквами — участницами ассамблеи.

24 сент. 1997 г. В. как участник симпозиума по проблемам экологии Чёрного м. посетил Одессу, где в Свято-Успенском муж. мон-ре состоялась встреча Патриарха Московского и всея Руси Алексия II с Патриархом В., однако на ней не было достигнуто ожидаемого урегулирования взаимоотношений между Церквами.

В окт. 2000 г. В. находился с офиц. визитом в Эстонии, в июне 2003 г. снова посетил Эстонию как участник экологического симпозиума по проблемам Балтийского м. В апр. 2003 г. он посетил Азербайджан и передал еп. Бакинскому и Прикаспийскому Александру частицу мощей ап. Варфоломея.

В. владеет 7 языками (греч., тур., англ., итал., лат., франц., нем.). Он автор многочисленных научных публикаций, соучредитель Об-ва за справедливость для Восточных Церквей, в к-ром исполняет должность вице-президента. Является почетным д-ром богословия МДА, Афинского ун-та, Богословского колледжа Св. Креста в Бостоне (США), почетным д-ром философии Лондонского, Критского и Эгейского ун-тов.

Лит.: Избрание и интронизация Предстоятеля Константинопольской Церкви // ЖМП. 1992. № 2. С. 12–13; Встреча Предстоятелей Православных Церквей в Стамбуле // Там же. 1992. № 9. С. II–V; Коммюнике о визите

архиепископа Константинополя — Нового Рима Вселенского Патриарха Варфоломея I в Русскую Православную Церковь // Офиц. хроника. 1993. № 7/8. С. 1–23; Заявление Свящ. Синода РПЦ // ЖМП. 1995. № 9–10. С. 8–9; *Clement O. La verité vous rendra libre: Entretiens avec le Patriarche Œcuménique Bartholomée I^{er}*. P., 1996; К проблеме взаимоотношений с Константинопольским Патриархом // ЖМП. 1996. № 3. С. 8–11; Посещение Святейшим Патриархом Алексием Одесской епархии // Там же. 1997. № 11. С. 31–34; *Oi patriarxoi toü yévous. Vólос*, 1995. Σ. 148–155; <http://www.patriarchate.org/visit/html/biography.html> [Электр. ресурс]; <http://www.sedmitziva.ru> [Электр. ресурс]; <http://www.pravoslavie.ru> [Электр. ресурс].

ВАРФОЛОМЕЙ И НАУМ (2-я пол. XIV в.), прп. Радонежские (пам. 11 июня, 1 дек. и 6 июля — в Соборе Радонежских святых). О В. и Н. сообщают «История в память предидущим родом» (Сказание) *Авраамия (Палицына)* (ок. 1613–1617) и Житие прп. Сергия (рассказы о чудесах прп. Сергия), составленное *Симоном (Азарьиним)* (1646–1654).

Во время осады *Троице-Сергиева мон-ря* отрядами Я. Сапеги и А. Лисовского (23 сент. 1608 — 12 янв. 1610) (см. *Смутное время*) прп. Сергий явился пономарю Иринарху и сказал, что для помощи осажденным он послал в Москву «в дом Пречистой Богородицы и к Московским чудотворцам, чтобы совершить молебны, трех учеников своих, Михея, Варфоломея и Наума, в третьем часу ночи. Видели их и враги ваши литовцы». Иринарх тотчас сообщил об этом, и воеводы стали расспрашивать и своих, и пленных, не видел ли кто посланных прп. Сергием учеников. Из мон-ря были посланы разведчики, захватившие в плен поляка; он подтвердил, что осаждавшие видели, как из мон-ря выехали 3 монаха, за ними послали погоню, но не догнали. Один инок, находившийся в больнице, усомнился в этом известии и гадал, на каких конях прп. Сергий мог послать учеников в Москву. Тогда прп. Сергий явился иноку и удостоверил его: «Я на самом деле послал учеников своих... на тех трех слепых конях, которых конюх Афанасий Ошерин выгнал за монастырь в огороженное место». Когда стали искать коней, то нигде их не обнаружили.

Согласно троицким преданиям, В. и Н. были учениками прп. Сергия, однако Житие преподобного в таком качестве В. и Н. не упоминает. В Месяцеслове Симона (Азарь-

ина) (РГБ. МДА. № 201; 2-я четв. XVII в.), в разд. «Преп(одобного) ж Сергия ученицы, свидетельствованы быша в Житии его и в прочих повестях», отмечен «преп(одобный) Наум, иж в Осадной книге свидетельствован во явлении от самого Сергия чудотворца» (Л. 333). В «Описании о российских святых» (известно в списках кон. XVII–XVIII в.) В. и Н. уже упоминаются вместе. Местная канонизация преподобных подтверждена включением их имен в Собор Радонежских святых, празднование к-рому установлено в 1981 г.

В. и Н. изображаются на иконах Собора Радонежских святых (ТСЛ). Известны также аналойные иконы 2-й пол. XX в., принадлежащие братии ТСЛ. Чудесное путешествие В., Н. и прп. *Михея* запечатлено на картине М. В. *Нестерова* (в собр. ЦАК МДА).

Ист.: *Симон (Азарьин)*. Службы и жития преподобных Сергия и Никона Радонежских. М., 1646; Описание о российских святых. С. 80; Сказание Авраамия Палицына // Троицкий сб. № 2. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 2002. С. 263–264; Житие и чудеса прп. Сергия, игум. Радонежского, записанные прп. Епифанием Премудрым, иером. Пахомием Логофетом и старцем Симоном Азарьиним: В пер. на рус. яз. Серг. П., 2001. С. 142–143.

Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 86, 386, С. IV; Троицкий Патерик. Серг. П., 1896, 1992^р. С. 9–10; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 553.

Игумен Андроник (Трубачёв)

ВАРФОЛОМЕЙ ЭДЕССКИЙ (ок. IX в.), монах-полемист, значительная фигура в истории визант. антиисламской лит-ры. О жизни В. Э. ничего не известно. В соч. «Бесчестие агарянина» он показал ислам с т. зр. народной духовности. Свидетельства В. Э.— важный источник для истории развития ислама, происхождения его институтов, а также для изучения христ. влияния и столкновения 2 вер в контексте народной религиозности. Приписываемое ему соч. «Против Мухаммада» принадлежит др. автору.

Соч.: PG. 104. Col. 1383–1448; *Confutatio Agareni* / Hrsg. K.-P. Todt. Würzburg, 1988.

Лит.: *Krumbacher*. Geschichte. S. 78; *Sahas D. J. Bartholomeus of Edessa on Muhammad: A Crit. Evaluation* // Byzantium: Identity, Image, Influence: XIX Intern. Congr. of Byz. Studies, Copenhagen, 18–24. Aug. 1996 / Ed. by K. Fledelius. Copenhagen, 1996.

П. И. Жаворонков



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 пророка Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
ИоиЛ	Книга пророка Иоилия
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1 и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфи
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии

Суд	Книга Судей Израилевых
Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа
	Новый Завет
Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния 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 Петр	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 (Солунянам) — 1 и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам
	Правила святых апостолов, правила и наименования Соборов
I Всел.	Вселенские Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)
II Всел.	Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)
III Всел.	Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)
IV Всел., Халкид.	Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)
Трул.	Вселенский Собор 5–6-й [Пято-Шестой] (Трульский) (691–692)

VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)
	Поместные
Анкир.	Анкийский (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)
Сердик.	Сердикийский (Сердикийский) (343)
	Правила святых отцов
Амф.	Правило свт. Амфилохия
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. П.	Правила свт. Иоанна Постника, Патриарха Константинопольского
Кир.	Правила свт. Кирилла, архиеп. Александрийского
Ник. Исп.	Правила свт. Никифора Исповедника, Патриарха Константинопольского
Ник. Конст.	Правила Николая, Патриарха Константинопольского
Петр Ал.	Правила свт. Петра, архиеп. Александрийского

СОКРАЩЕНИЯ



Тарас. Посл.	Послание свт. Тарасия, Патриарха Константинопольского, к папе Римскому Адриану I		архитектурный и художественный музей-заповедник	ГААО	Государственный архив Архангельской области
Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского	ВИМАИВиВС	Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи (Санкт-Петербург)	ГААОСО	Государственный архив административных органов Свердловской области
Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрийского	ВКП(б)	Всесоюзная коммунистическая партия (большевики)	ГАБО	Государственный архив Брянской области
Канон. предп.	Разные канонические предписания: из Послания свт. Василия Великого, Бесед на Ефес. свт. Иоанна Златоуста, Ответа свт. Анастасия Антиохийского	ВЛКСМ	Всесоюзный ленинский коммунистический союз молодежи	ГАВО	Государственный архив Вологодской области
Аббревиатуры учреждений, организаций и обществ		ВМДПНИ	Всероссийский музей декоративно-прикладного и народного искусства	ГАИМК	Государственная академия истории материальной культуры
ААН	Архив Академии наук	ВНИИР	Всероссийский научно-исследовательский институт реставрации (Москва)	ГАИО	Государственный архив Ивановской области
АА СССР	Академия архитектуры СССР	ВНИИТАГ	Всероссийский научно-исследовательский институт теории архитектуры и градостроительства (Москва)	ГАКО	Государственный архив Курской области
АВПр	Архив внешней политики России	ВОЛРС	Вольное общество любителей российской словесности	ГАМО	Государственный архив Московской области
АГМДЗиНИ	Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства	ВООПИК	Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры	ГАНИКО	Государственный архив новейшей истории Костромской области
АМЕМ	Археологический музей Елеонского мон-ря (РПЦЗ) в Иерусалиме	ВСЦ	Всемирный Совет Церквей	ГАНО	Государственный архив Новгородской области
АМИИ	Архангельский музей изобразительных искусств (с 1995 государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера»)	ВХНРЦ	Всероссийский художественный научно-реставрационный центр им. акад. И. Э. Грабаря	ГАОО	Государственный архив Орловской области
АН	Академия наук	ВХУТЕИН	Всероссийский художественно-технический институт	ГАПО	Государственный архив Пермской области
АОКМ	Архангельский областной краеведческий музей	ВХУТЕМАС	Всероссийские художественно-технические мастерские	ГАРО	Государственный архив Рязанской области
АПН РФ	Академия педагогических наук Российской Федерации	ВЦИК	Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет	ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (бывш. ЦГАОР)
АПРФ	Архив Президента Российской Федерации	ВЦНИЛКР	Всероссийская центральная научно-исследовательская лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей	ГАСО	Государственный архив Сумской области
АФВМ	Архив финляндского Валаамского монастыря (Финляндия)	ВЦС	Высший церковный совет	ГАТО	Государственный архив Тамбовской области
АХ	Академия художеств	ВЦУ	Высшее церковное управление (обновленческое)	ГАХН	Государственная академия художественных наук
БАН	Библиотека Академии наук	ВЧК	Всероссийская Чрезвычайная Комиссия по борьбе с контрреволюцией, саботажем и преступлениями по должности (также ЧК)	ГАЯО	Государственный архив Ярославской области
ББИ	Библейско-богословский институт св. ап. Андрея (Москва)			ГБЛ	Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (ныне Российская государственная библиотека: РГБ)
БИБО	Британское и иностранное библейское общество			ГВСМЗ	Государственный Владимирско-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
ВВЦУ	Временное высшее церковное управление (в 1918–1922 — в рус. епархиях, территории которых были заняты Белыми Армиями)			ГИМ	Государственный Исторический музей (Москва)
ВГИАХМЗ	Вологодский государственный историко-			ГИТИС	Государственный институт театрального искусства (Москва)
				ГЛМ	Государственный литературный музей (Москва)
				ГМЗК	Государственный музей-заповедник «Коломенское» (Москва)
				ГМЗ «Петергоф»	Государственный художественно-архитектурный музей-заповедник «Петергоф»



СОКРАЩЕНИЯ



ГМЗРК	Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль» (Ростов Великий)	ГПУ	Государственное политическое управление при НКВД РСФСР (также ОГПУ)	ИППО	Императорское Православное Палестинское общество
ГМЗ «Царское Село»	Государственный музей-заповедник «Царское Село»	ГРМ	Государственный Русский музей (Санкт-Петербург)	ИРИ РАН	Институт российской истории РАН (Москва)
ГМИГ	Государственный музей истории Грузии	ГТГ	Государственная Третьяковская галерея	ИРЛИ	Институт русской литературы (Москва)
ГМИИ	Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (Москва)	ГЦММК	Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки (Москва)	ИРЛИ ПД	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)
ГМИИРТ	Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан (Казань)	ГЦТМ	Государственный центральный театральный музей им. А. А. Бахрушина (Москва)	ИТЛ	Исправительно-трудовой лагерь
ГМИНВ	Государственный музей искусства народов Востока (Москва)	ГЦХРМ	Государственные центральные художественные научно-исследовательские реставрационные мастерские (ныне ВХНРЦ) (Москва)	КазГУ	Казанский государственный университет
ГМИР	Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург)	ГЭ	Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург)	КазДА	Казанская Духовная Академия
ГМИС	Государственный музей истории г. Санкт-Петербурга	ДМКДУ	Державний музей книги та друкарства України (Киев)	КБМЗ	Кирилло-Белозерский музей-заповедник
ГММК	Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»	ЕГИМА	Ереванский государственный исторический музей Армении	КГБ	Комитет государственной безопасности СССР (также МГБ)
ГМПИ	Государственный музыкально-педагогический институт им. Гнесиных (ныне Российская Академия музыки: РАМ)	ЕМИИ	Екатеринбургский музей изобразительных искусств	КГКМ	Карельский государственный краеведческий музей
ГМТ	Государственный музей им. Л. Н. Толстого (Москва)	ЗИАХМ	Звенигородский историко-архитектурный и художественный музей	КДА	Киевская Духовная Академия
ГНИИР	Государственный научно-исследовательский институт реставрации МК РФ (Москва)	ИАНАНУ	Институт археологии Национальной Академии наук Украины (Киев)	КЕЦ	Конференция европейских Церквей
ГНИМА	Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А. В. Щусева (Москва)	ИА РАН	Институт археологии РАН (Москва)	КИАМЗ	Каргопольский историко-архитектурный музей-заповедник
ГОМРТ	Государственный объединенный музей Республики Татарстан (Казань)	ИАХМНИ	Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим» (Московская обл.)	КИАХМЗ	Костромской государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник (Ипатьевский мон-рь)
ГПБ	Государственная публичная библиотека СССР им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне Российская Национальная библиотека: РНБ) (Санкт-Петербург)	ИВИ РАН	Институт всеобщей истории РАН (Москва)	КККМ	Красноярский краевой краеведческий музей
ГПИБ	Государственная публичная историческая библиотека (Москва)	ИИИ РАН	Институт истории искусства РАН (Москва)	КМРИ	Киевский музей русского искусства
ГПНТБ СО РАН	Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения РАН (Новосибирск)	ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург)	КМЗиВИ	Киевский музей западного и восточного искусства
		ИКДП	Институт книги, документа и письма (Санкт-Петербург)	КНБ	Комитет национальной безопасности (Республика Казахстан)
		ИМЛИ	Институт мировой литературы РАН (Москва)	КПСС	Коммунистическая партия Советского Союза
		ИНИОН	Институт научной информации по общественным наукам РАН	КХМ	Калужский художественный музей
				ЛГПИ	Ленинградский государственный педагогический институт им. А. И. Герцена
				ЛДА	Ленинградская Духовная Академия (ныне СПбДА)
				ЛДАиС	Ленинградская Духовная Академия и Семинария
				ЛИМ	Львовский государственный исторический музей
				ЛНБ	Львовская научная библиотека
				МАИРСК	Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур (Москва)



СОКРАЩЕНИЯ



МАО	Московское археологическое общество	МУВЖЗ	Московское училище ваяния, живописи и зодчества	НХМУ	Национальный художественный музей Украины
МВД	Министерство внутренних дел	МФ	Историко-биографический музей священника Павла Флоренского	ОБО	Объединенное Библейское общество
МГАМИД	Московский главный архив Министерства иностранных дел (1832–1920, ныне РГАДА)	МХАТ	Московский художественный академический театр	ОВЦС МП	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
МГИАИ	Московский государственный историко-архивный институт	НАРБ	Национальный архив Республики Бурятия	ОГНБ	Одесская государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко
МГПИ	Московский государственный педагогический институт им. В. И. Ленина (ныне МГПУ)	НАРК	Национальный архив Республики Карелия	ОИДР	Общество истории и древностей российских при Московском университете
МГУ	Московский государственный университет	НАРТ	Национальный архив Республики Татарстан	ОЛДП	Общество любителей духовного просвещения
МГУ НБ	Научная библиотека им. А. М. Горького Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова	НАТО	Организация Североатлантического пакта	ОЛРС	Общество любителей российской словесности при Московском университете
МГХИ	Московский государственный художественный институт им. В. И. Сурикова	НБВ	Национальная библиотека в Варшаве (Польша)	ОПИ НГОМЗ	Отдел письменных источников Новгородского государственного музея
МДА	Московская Духовная Академия	НБКМ	Народная библиотека «Кирилл и Методий» (София, Болгария)	ОЛЯ РАН	Отделение литературы и языка РАН
МДАиС	Московская Духовная Академия и Семинария	НБ НАНУ	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Киев)	ОРЯС РАН	Отделение русского языка и словесности РАН
МДБК	Музей древнебелорусской культуры Института искусствознания, этнографии и фольклора Академии наук Республики Беларусь (Минск)	НБ НАНУ(Л)	Научная библиотека Национальной Академии наук Украины (Львов)	ОСО при ОГПУ	Особое совещание при ОГПУ
МИГМ	Музей истории г. Москвы	НБУВ ИР	Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского. Институт рукописей	ПГХГ	Пермская государственная художественная галерея
МИД	Министерство иностранных дел РФ	НГИАМЗ	Нижегородский государственный историко-архитектурный музей-заповедник	ПЗИХМЗ	Переславль-Залесский историко-художественный музей-заповедник
МИИРК	Музей изобразительных искусств Республики Карелия	НГОМЗ	Новгородский государственный объединенный архитектурно-художественный музей-заповедник	ПИАМ	Псковский историко-архитектурный музей-заповедник
МИК	Музей истории г. Киева	НИАБ	Национальный исторический архив Беларуси	ПМО	Православное миссионерское общество
МИО	Московское историческое общество	НКВД	Народный комиссариат внутренних дел РСФСР	ПОКМ	Пермский областной краеведческий музей
МИФЛИ	Московский институт философии, литературы и искусства	НКПКИЗ	Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник	ППО	Православное Палестинское общество
МИХМ	Муромский историко-художественный и мемориальный музей	НМАУ	Национальная музыкальная академия Украины им. П. И. Чайковского (Киев)	ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский богословский институт (Москва)
МКХА	Международные конгрессы христианской археологии	НМИУ	Национальный музей истории Украины (Киев)	ПФА РАН	Санкт-Петербургский филиал Архива РАН
МП	Московский Патриархат	НМ(Л)	Национальный музей (Львов)	РАИК	Русский археологический институт в Константинополе
МПИ	Государственный Музей Палехского искусства	НСНРПМ	Новгородская специальная научно-реставрационная производственная мастерская	РАИМК	Российская академия по исследованию материальной культуры
МСБ	Московская Синодальная библиотека	НТМЗГД	Нижнетагильский музей-заповедник горнозаводского дела Среднего Урала (Нижний Тагил)	РАМН	Российская академия медицинских наук
МСПЦ	Музей Сербской Православной Церкви (Белград, Сербия)	НХМ	Национальный художественный музей (Минск)	РАН	Российская академия наук
				РАНИОН	Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук
				РАО	Российское археологическое общество



СОКРАЩЕНИЯ

РБ	Республика Беларусь	СБУ	Служба безопасности Украины	ТМИИ	Музейное объединение «Тульский музей изобразительных искусств»
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (бывш. ЦГАДА)	СГИАПМЗ	Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник	ТОКГ	Тверская областная картинная галерея
РГАКФД	Российский государственный архив кинофотодокументов	СГИХМ	Серпуховской государственный историко-художественный музей	ТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра (Сергиев Посад)
РГАЛИ	Российский государственный архив литературы и искусства (бывш. ЦГАЛИ)	СИХМ	Сольвычегодский историко-художественный музей	УАПЦ	Украинская автокефальная православная Церковь
РГАСПИ	Российский государственный архив социально-политической истории (бывш. РЦХИДНИ)	СЛОН	Соловецкий лагерь особого назначения	УИХМ	Угличский историко-художественный музей
РГВИА	Российский государственный военно-исторический архив	СНАМ	Национальный художественный музей в Софии	УПЦ(К)	Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат)
РГУ	Российский государственный гуманитарный университет	СНИМ	Национальный исторический музей в Софии	УПЦ(М)	Украинская Православная Церковь (Московский Патриархат)
РГБ	Российская государственная библиотека (бывш. ГБЛ)	СНК, Совнарком	Совет народных комиссаров	УГУ	Уральский государственный университет (Екатеринбург)
РГИА	Российский государственный исторический архив	СНХГКрипта	Филиал Музея средневекового искусства Национальной художественной галереи в Софии (Крипта)	УКНМ	Усть-Кубенский народный музей (Вологодская обл.)
РГО	Русское географическое общество	СОКМ	Свердловский областной краеведческий музей	УФСБ	Управление Федеральной службы безопасности
РИАМЗ	Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник	СПБГИА	Санкт-Петербургский государственный исторический архив	ФБОН	Фундаментальная библиотека общественных наук АН СССР
РМО	Русское музыкальное общество	СПБГУ	Санкт-Петербургский государственный университет	ХАЗУ	Хрватска академија знаности и уметности (Загреб)
РНБ	Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (бывш. ГПБ) (Санкт-Петербург)	СПБДА	Санкт-Петербургская Духовная Академия	ХМК	Христианская молодежная конференция
РПУ	Российский православный университет ап. Иоанна Богослова (Москва)	СПБДС	Санкт-Петербургская Духовная Семинария	ХНБ	Харьковская научная библиотека
РПЦ	Русская Православная Церковь	СПБФИА РАН	Санкт-Петербургский филиал Института археологии РАН	ЦАК МДА	Церковно-археологический кабинет при Московской Духовной Академии
РПЦЗ	Русская Православная Церковь за границей	СПБФИБ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН	ЦАМ СПбДА	Церковно-археологический музей при С.-Петербургской Духовной Академии
РСХД	Русское студенческое христианское движение	СПБФИРИ РАН	Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН	ЦАМО	Центральный архив Министерства обороны РФ
РЦХИДНИ	Российский центр хранения и изучения документов новейшей истории	СПГИАХМЗ	Сергиев-Посадский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник	ЦАНТД	Центральный архив научно-технической документации Москвы
РЯАХМЗ	Ростово-Ярославский архитектурно-художественный музей-заповедник (ныне Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль»)	СЦАМ	Сербский церковно-археологический музей	ЦГАДА	Центральный государственный архив древних актов (ныне РГАДА)
РязХМ	Рязанский областной художественный музей	ТАССР	Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика	ЦГАЛИ	Центральный государственный архив литературы и искусства (ныне РГАЛИ)
САНУ	Српска академија наука и уметности	ТГОМ	Тверской государственный объединенный музей	ЦГАМО	Центральный государственный архив Московской области
САХМ	Свияжский архитектурно-художественный музей, филиал Государственного музея изобразительных искусств Республики Татарстан	ТИМАХМ	Тихвинский историко-мемориальный и архитектурно-художественный музей	ЦГА СПб	Центральный государственный архив (Санкт-Петербург)
		ТКГ	Тверская картинная галерея	ЦГББ	Центральная государственная библиотека в Бухаресте

ЦГИА	Центральный государственный исторический архив (ныне РГИА)	Рукописные фонды музеев и библиотек			Маштоца — Матенадаран (Ереван)
ЦГИАГ	Центральный государственный исторический архив Грузии	Арханг.	БАН		РГАДА
ЦГИАМ	Центральный государственный исторический архив г. Москвы	Арх. ком.	Архангельское собрание	Древл.	Государственное Древле-хранилище
ЦГИА СПб	Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга	Дружин. Мордв.	Собрание Археографической комиссии	Тип.	Собрание Московской Синодальной типографии
ЦГРМ	Центральные государственные реставрационные мастерские (Москва)	РАИК	Собрание В. Г. Дружинина		
ЦДНИ	Центр документации новейшей истории (разных территорий России)	Солов. Строг.	Собрание И. П. Мордвинова	Больш.	РГБ
ЦДНИ ВО	Центр документации новейшей истории Воронежской области	Устюж.	Собрание Русского археологического института в Константинополе	Вол.	Собрание Т. Ф. и С. Т. Большаковых
Центр «Жизнь»	Православный медико-просветительский центр «Жизнь» (Москва)	Барс. Воскр.	Соловецкое собрание	Григор.	Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря
ЦИАИ БП	Церковно-исторический и архивный институт, Болгарской Патриархии (София)	Греч.	Собрание гр. С. Г. Строганова	Егор.	Собрание В. И. Григоровича
ЦИАМ	Церковный историко-археологический музей (София)	Епарх. Забел.	Собрание Е. В. Барсова	МДА	Собрание Е. Е. Егорова
ЦИАО	Церковное историко-археологическое отделение при КДА	Колоб. Муз.	Собрание Воскресенского Новоиерусалимского монастыря	Овчин.	Собрание Московской Духовной Академии
ЦМиАР	Центральный музей древнерусского искусства им. прп. Андрея Рублёва (Москва)	Новоспасск.	Синодальное собрание греческих рукописей, фонд, описанный архим. Владимиром (Филантроповым)	Олон.	Собрание П. А. Овчинникова
ЦНБ АНУ	Центральная научная библиотека Академии наук Украины (ныне НБ НАНУ) (Киев)	Син. Син. греч.	Собрание И. М. Забелина	Рогож.	Собрание Олонецкой духовной семинарии
ЦНЦ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» (Москва)	Син. певч.	Собрание Н. Я. Колобова	Рум.	Собрание Рогожского старообрядческого кладбища
ЦХАФ АК	Центральное хранилище архивного фонда Алтайского края	Увар. Усп.	Музейное собрание	Сев. греч.	Собрание гр. Н. П. Румянцева
ЧерМО	Череповецкое музейное объединение	Хлуд. Чертк. Чуд.	Собрание Новоспасского монастыря	Тихонр.	Собрание П. И. Севастьянова
ЮПКМ	Юрьев-Польский районный краеведческий музей	Щук.	Синодальное собрание греческих рукописей	Троиц.	Собрание Н. С. Тихонравова
ЯГУАК	Ярославская губернская учено-архивная комиссия	Тихомир.	Синодальное собрание греческих рукописей	Троице-Сергиевой лавры	Собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры
ЯИАМЗ	Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник	Дуйчев	Собрание певческих рукописей	Унд.	Собрание В. М. Ундольского
ЯХМ	Ярославский художественный музей	Хлуд. Чертк. Чуд.	Собрание гр. А. С. Уварова	Фаддеев	Собрание И. М. Фаддеева
		Щук.	Собрание А. И. Хлудова	Чув.	Собрание М. И. Чуванова
		Тихомир.	Собрание А. Д. Черткова		
		Дуйчев	Собрание Чудова монастыря		
		Бобк. Перетц.	Собрание П. И. Щукина		
		Кекел.	ГПНТБ СО РАН		РГИА
		Матен.	Собрание М. Н. Тихомирова	Синод.	Собрание Синода
			Центр славяно-византийских исследований им. И. Дуйчева (София)	Вяз. Q	РНБ
				Гильф.	Собрание кн. П. П. Вяземского
				Кир.-Бел.	Собрание А. Ф. Гильфердинга
				Погод.	Кирилло-Белозерское собрание
				Солов. Соф. Тит.	Собрание М. П. Погодина
				Нежин.	Соловецкое собрание Софийское собрание
					Собрание А. А. Титова
					ЦНБ НАНУ
					Собрание историко-филологи-



	ческого института [им.] кн. Безбородко в Нежине	Holkh.	Holkhamensis — Собрание Гольхама		Галерея искусств Фрир (Вашингтон)
		Laud.	Laudiana — Лаудиан- ское собрание	Gennad.	Γεννάδειον — Геннадиев- ская библиотека (Афины)
	Ярославский историко- архитектурный музей- заповедник	Roe	Thomae Roe — Собрание Т. Рое	Goth.	Universitätsbibliothek — Университетская библио- тека (Гёттинген)
ЯМЗ	Собрание рукописей	Bonon.	Bibliotheca Universitaria — Университетская библио- тека (Болонья)	Gregor.	Μονὴ Γρηγορίου — Монас- тырь св. Григория (Афон)
Alexandr. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Библиотека Александрий- ского Патриархата	Bratisl.	Ústredná Knírnica Slovenskej Akadémie Vied, Úsek starej literatúry — Библиотека Словенской АН (Братислава)	Guelf.	Herzog August- Bibliothek — Библиотека герцога Августа (Вольфенбюттель)
Amant.	Βιβλιοθήκη Κ. Ἀμάντου — Собрание К. Амандоса (Афины)	Bruх.	Bibliotheca Regia — Коро- левская библиотека (Брюссель)	Harv.	Harvard College Library — Библиотека Гарвардского колледжа (Кембридж (Массачус- сетс), США)
Ambros.	Bibliotheca Ambrosiana — Амброзианская библио- тека (Милан)	Cantabr. S. Trin.	Trinity College — Колледж Св. Троицы (Кембридж, Великобритания)	Havn.	Køngelige Bibliotek — Королевская библиотека (Копенгаген)
Andr.	Μονὴ Ἀγίου Ἀνδρέου — Монастырь св. Андрея (Афон)	Chalc.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Библиоте- ка Халкинской богослов- ской школы, ныне библио- тека Константино- польского Патриархата	Hieros. Patr.	Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου — Библио- тека Иерусалимского Патриархата
Angel.	Bibliotheca Angelica — Библиотека Ангелика (Рим)	Panag. S. Trinit.	Μοναστήριον Βογοροδι- цы Μοναστήριον Σв. Троицы	Hieros. Sab.	Μονὴ Ἀγίου Σάββας — Лавра св. Саввы Освя- щенного (Иерусалим)
Ann Arbor.	University of Michigan — Мичиганский универси- тет (Анн Арбор, США)	Chil.	Μονὴ Χιλανδαρίου — Хиландарский монастырь Афон)	Hieros. S. Crucis.	Μονὴ Τιμίου Σταυροῦ — Монастырь Св. Креста Господня (Иерусалим)
Ath.	Афонские рукописи (см. также по отдельным монастырям)	Colon.	Universitätsbibliothek — Университетская библио- тека (Кёльн)	Iver.	Μονὴ Ἰβήρων — Иверский (Ивиرون) монастырь Ус- пения Богородицы (Афон)
Athen. Ben.	Μουσεῖον Μπενάκη — Музей Бенакиса (Афины)	CPolit. Bibl. Patr.	Библиотека Константи- нопольского Патриархата (Стамбул)	Jerus. Arm.	The C. Gulbekian Library, Armenian Patriar- chate of St. James, Jerusa- lem — Библиотека Армян- ского Патриархата (Иеру- салим)
Athen. Bibl. Nat.	Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος — Греческая На- циональная б-ка (Афины)	Crypt.	Biblioteca della Badia greca — Библиотека Гре- ческого монастыря (Грот- таферрата)	Kalamat.	Ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον — Археологи- ческий музей (Каламата, Греция)
Athen. Bibl. Parl.	Βουλὴ — Библиотека Греческого Парламента (Афины)	Cutl.	Μονὴ Κουτλουμουσίου — Кутлумушский монастырь Преображения Господня (Афон)	Karakal.	Μονὴ Καρακάλλου — Каракалл, монастырь свя- тых апостолов Петра и Павла (Афон)
Baltim.	Walters Art Gallery — Художественная галерея Уолтера (Балтимор, США)	Сург.	Βιβλιοθήκη Ἀρχιεπισκοπῆς Λευκωσίας — Библиотека Кипрской Ар- хиепископии (Никосия)	Kausokal.	Καυσοκαλιβίον — Кавсокаливитский мона- стырь (Афон)
Basil.	Universitätsbibliothek — Университетская библио- тека (Базель)	Damask. Umayy.	Собрание рукописей ме- чети Омейядов (Дамаск)	Konstamon.	Κωνσταντινίου — Кастамонит, монастырь св. Стефана (Афон)
Berolin. Mus.	Staatliche Museen — Бер- линский гос. музей	Dionys.	Μονὴ Διονυσίου — монастырь Дионисиат (Афон)	Kosin.	Μονὴ Κοσινίτζης — Козиница, монастырь Бо- городицы Икосифиниссы (Драма, Греция)
Berolin. SB.	Staatsbibliothek, Kupferstichkabinett — Бер- линская гос. библиотека	Doch.	Μονὴ Δοχειαρίου — монас- тырь Дохиар (Афон)	Lampr.	Βιβλιοθήκη Στ. Λάμπρου — Собрание С. Ламброса (Афины)
BNF	Bibliothèque Nationale de France — Национальная библиотека Франции (Париж)	Dresd.	Sächsische Landesbib- liothek — Библиотека зем- ли Саксония (Дрезден)	Laur.	Μονὴ Μεγίστης Λαύρας — Великая лавра св. Афанас- сия (Афон)
Bodl.	Bodleian Library — Бодлеянская библиотека (Оксфорд)	Esph.	Μονὴ Ἐσφιγμένου — Монастырь Эсфигмен (Афон)		
Baroc.	Barocciana — Барокки- анское собрание	Freer.	Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art —		
Clark.	Clarke collection — Со- брание Кларка				
Dorvill.	Dorvilliana — Дорвил- лианское собрание				



СОКРАЩЕНИЯ



Kathol.	Библиотека соборного храма (кафоликона)	Panorm.	Biblioteca Comunale — Муниципальная библиотека (Палермо, Италия)	Vallic.	Национальная университетская библиотека (Турин, Италия)
Laurent.	Biblioteca Laurenziana — Лаврентианская библиотека (Флоренция)	Pantel.	Μονὴ Παντελεήμονος — Русский монастырь вмч. Пантелеимона (Афон)	Vat.	Biblioteca Apostolica Vaticana — Ватиканская библиотека
Lesb. Leim.	Μονὴ Λεσιμῶνος — Монастырь Лимонос (Лесбос)	Pantokr.	Μονὴ Παντοκράτορος — Монастырь Пантократора (Афон)	Barber.	Barberini collezione — Собрание Барберини
Lips.	Universitätsbibliothek Leipzig, Bibliothek — Библиотека Лейпцигского университета	Paris.	Bibliothèque Nationale de France — Национальная библиотека Франции (Париж)	gr.	Collezione greca — Собрание греческих рукописей
Loberd.	Μουσεῖον Λοβέρδου — Музей Ловерду (Афины)	Coislin.	Собрание Куалена (Coislin)	Ottob.	Ottobone collezione — Собрание Оттобоне
Lond. Brit. Lib.	British Library — Британская библиотека (Лондон)	Suppl.	Дополнительный фонд	Urb.	Urbino collezione — Собрание Урбино
Add.	Additionales — Дополнительный фонд	Patm.	Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου — Монастырь св. Иоанна Богослова (Патмос, Греция)	Vatop.	Μονὴ Βατοπεδίου — Ватопедский монастырь (Афон)
Burn.	Bibliotheca Burneyana — Собрание Бёрни	Paul.	Μονὴ Ἁγίου Παύλου — Монастырь св. Павла (Афон)	Venez. Ist.	Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini — Греческий институт византийских и поствизантийских исследований (Венеция)
Egerton.	Egerton collection — Собрание Эгертона	Philoth.	Μονὴ Φιλοθέου — Монастырь Филофей (Афон)	Ellen.	
Harl.	Bibliotheca Harleiana — Собрание Харли	Phrantz.	Βιβλιοθήκη Ἁ. Φραντζῆ — Собрание А. Франциса (Афины)	Venez. Mecht.	Biblioteca della Comunità Armena di Venezia («Mechitar») — Библиотека Конгрегации мхитаристов (Венеция)
Lond. Brit. Mus.	British Museum — Британский музей (Лондон)	S. Sepulcri.	Μετόχιον Παναγίου Τάφου — Собрание Святогробского подворья в Константинополе — ныне в Греческой национальной библиотеке (Афины)	Vindob.	Österreichische Nationalbibliothek — Австрийская национальная библиотека (Вена)
Louvre	Musée du Louvre — Музей Лувр (Париж)	Scorial.	Real Biblioteca de El Escorial — Королевская библиотека в Эскуриале (Мадрид)	Hist.	Исторический фонд
Marc.	Biblioteca nazionale di S. Marco — Национальная библиотека св. Марка (Венеция)	Sinait.	Μονὴ Ἁγίας Αἰκατερίνης — Монастырь св. вмч. Екатерины (Синай)	Jur.	Юридический фонд
Matrit.	Biblioteca Nacional — Национальная библиотека (Мадрид)	Sinait. gr.	Рукописи греческие	Phil.	Философский фонд
Mess.	Biblioteca Universitaria — Университетская библиотека (Мессина, Италия)	Sinait. slav.	Рукописи славянские	Suppl.	Дополнительный фонд
Meteor.	Μονὴ Μεταμορφώσεως, Μεγάλο Μετέωρο — Монастырь Преображения (Метеоры, Греция)	Stauronik.	Μονὴ Σταυρονικήτα — Монастырь Ставроникита (Афон)	Theol.	Теологический фонд
Metamorph.		Stuttgart.	Württembergische Landesbibliothek — Библиотека земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт)	Xen.	Μονὴ Ξενοφώντος — Монастырь Ксенофонта (Афон)
Monac.	Bayerische Staatsbibliothek — Баварская гос. библиотека (Мюнхен)	Taurin.	Biblioteca Nazionale dell'Università —	Xeropot.	Μονὴ Ξεροποτάμου — Монастырь Ксиропотам (Афон)
Neap.	Biblioteca nazionale centrale — Центральная национальная библиотека (Неаполь)			Zoras	Βιβλιοθήκη Γ. Θ. Ζώρα — Собрание Г. Ф. Зораса (Афины)
Palat.	Universitätsbibliothek — Университетская библиотека (Гейдельберг, Германия)			Zogr.	Μονὴ Ζωγράφου — Зографский монастырь (Афон)

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 Археографической экспедицией АН. СПб., 1836. 4 т.	АЮЗР	Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. К., 1863–1892. 15 т.
АДСВ	Античная древность и средние века. Свердловск, 1960–.	<i>Барсуков</i> . Источники агиографии	<i>Барсуков Н. П.</i> Источники русской агиографии. СПб., 1882. Lpz., 1970 ^р
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2000]. М., 1957–2001	БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–.
АЗР	Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1846–1853. 5 т.	БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–. Т. 1–.
АИ	Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841–1842. 5 т.	<i>Болотов</i> . Лекции	<i>Болотов В. В.</i> 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
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	<i>Большаков</i> . Подлинник иконописный	Подлинник иконописный / Изд. С. Т. Большаков, под ред. А. И. Успенского. М., 1903, 1998 ^р
Алф. Синт.	<i>Матфей Властарь</i> . Алфавитная Синтагма. М., 1900, 1996 ^р	БТ	Богословские труды. М., 1960–. Сб. 1–.
<i>Андреев</i> . Христианская периодика	<i>Андреев Г. Л.</i> Христианская периодическая печать на русском языке, 1801–1917 гг.: Библиогр. указ.: В 3 т. / Отв. ред. свящ. А. Н. Троицкий. Н. У., 1998	Бутовский полигон	Бутовский полигон, 1937–1938 гг.: Кн. памяти жертв полит. репрессий / Ин-т эксперимент. социологии. М., 1997–1998. Вып. 1–2
<i>Антонова, Мнева</i> . Каталог	<i>Антонова В. И., Мнева Н. Е.</i> Каталог древнерусской живописи XIV – нач. XVII в.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т.	ВАИ	Вестник археологии и истории / СПб Археол. ин-т. СПб.; Пг., 1885–1918. 33 вып.
Апостол	Апостол [служебный]. М.: Моск. Патриархия, 1990. Ц.-слав. шрифт	<i>Василий Вел., свт.</i> Творения	<i>Василий Великий, свт.</i> Творения: В 5 ч. М., 1845–1849, 1991–1996 ^р ; Творения: В 7 ч. / Новый, испр. пер. МДА. Серг. П., 1900–1902 ⁴
Апост. Постановл.	Постановления Апостольские. Каз., 1864. (Изд. см.: Const. Ар.)	ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–. Т. 1(26)–.
АрмСЭ	Армянская советская энциклопедия: В 12 т. Ереван, 1974–1986. На арм. яз.	ВДИ	Вестник древней истории. М., 1937–1941, 1946–.
АрхПр	Археографски прилози. Београд, 1979–.	ВЕ	Вестник Европы. СПб., 1866–1918
АрхЮЗР	Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссией для разбора древних актов. К., 1863–1892. 14 т.	<i>Венгеров</i> . Словарь	<i>Венгеров С. А.</i> Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1889–1904. 6 т.
АСЭИ	Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. / Отв. ред. Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.	Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1991–. (1925–1990 – см. ВРСХД)
<i>Афанасий, свт.</i> Творения	<i>Афанасий Великий, свт.</i> Творения. Серг. П., 1851–1854, 1994 ^р . 4 ч. (Изд.: <i>Athanasius</i> . Werke / Vorbereitet v. K. Metzler. В., 1996–. Bd. 1; <i>Athanasius'</i> Werke / Hrsg. H. G. Opitz. В., 1934–1940. Bd. I, II/1–2; PG. 25–28)	ВИ	Вопросы истории. М., 1945–.
АФЗХ	Акты феодального землевладения и хозяйства, XIV–XVI вв. / Подгот. Л. В. Черепнин. М., 1951–1961. 6 вып.	Византия: Сб. в честь В. Н. Лазарева	Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973
Афонский патерик	Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на Святой Афонской горе просиявших. М., 1897, 1994 ^р . 2 ч.	ВиР	Вера и разум. Х., 1884–1917
		ВИРА	Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М., 1950–1964. [Вып.] 1–12
		<i>Владимир (Филантропов)</i> . Описание	<i>Владимир (Филантропов)</i> , архим. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей)

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ^{2, 6} – номер издания; ^п – 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.

	библиотеки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греческие	ГИБИ	Гръцки извори на Българската история / Изд. И. Дуйчев и др. София, 1954–[1980]–. Т. 1–[9]–.
ВМУ: Ист.	Вестник Московского ун-та. Сер.: история. М., 1960–.	Гимнология	Гимнология: Учен. зап. Науч. центра рус. церк. музыки им. прот. Д. В. Разумовского Моск. гос. консерватории им. П. И. Чайковского. М., 2000–[2003]. Вып. 1–[4]
ВМУ: Филол.	Вестник Московского ун-та. Сер.: филология. М., 1966–.	ГлИДНС	Гласник Историйског друштва у Новом Саду. Нови Сад, 1928–[1940]. Вып. 1–[13]
ВМЧ	Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. комиссиею. СПб., 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	<i>Голубинский.</i> История РЦ	<i>Голубинский Е. Е.</i> История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т. М., 1997–1998 ^р . 4 т.
ВНА	Вопросы научного атеизма: Сб. М., 1966–1989. 39 вып.	Канонизация святых	История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903 ^р , 1998 ^р
ВОИДР	Временник Общества истории и древностей российских. М., 1849–1857. 25 т.	Очерк ПЦ	Краткий очерк истории Православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдо-Валашской. М., 1871
ВОН	Вестник общественных наук АН Арм. ССР. Ереван, 1943–.	<i>Горский, Невоструев.</i> Описание	<i>Горский А. В., прот., Невоструев К. И.</i> Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855–1917. 3 отд., 6 т.
Воронежские архипастыри	Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней: Ист.-биогр. очерки / Под общ. ред. митр. Мефодия (Немцова). Воронеж, 2003	Григорианский хорал: Сб.	Григорианский хорал: Сб. науч. тр. / Сост. Т. Кюрегян, Ю. Москва; Моск. консерватория. М., 1998
ВРЗЕПЭ	Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. П., 1947, 1950–1989	ГСАН	Гласник Српске Академије наука. Београд, 1887–.
ВРСХД	Вестник Русского студенческого христианского движения. Мюнхен и др., 1925–1990	ГСНД	Гласник Скопског научног друштва. Скопље, 1925–[1940]. Вып. 1–[21]
<i>Вургафт, Ушаков.</i> Старообрядчество	<i>Вургафт С. Г., Ушаков И. А.</i> Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энцикл. словаря. М., 1996	ГСУ, БФ	Годишник на Софийския университет, богословски факултет. София, 1924–1950
ВФ	Вопросы философии. М., 1947–.	ГСУ, ФСФ	Годишник на Софийския университет, факултет по славянски филологии. София, 1924–. Т. 1–.
ВФиП	Вопросы философии и психологии. М., 1889–1918	ГСУ, ФФ	Годишник на Софийския университет, философски факултет. София, 1924–. Т. 1–.
ВЧ	Воскресное чтение. К., 1837–1912	ГТГ: Кат. собр.	Государственная Третьяковская галерея: Кат. собр. М., 1995. Т. 1: Древнерусское искусство X – нач. XV в. / Под ред. Я. В. Брука
ВЯ	Вопросы языкознания. М., 1952–.	ГФФНС	Годишњак филозофског факултета у Новом Саду. Нови Сад, 1956–. Т. 1–.
<i>Гарднер.</i> Богослужбное пение	<i>Гарднер И. А.</i> Богослужбное пение. Т. 1. Джорд., 1978; Т. 2. Мюнхен, 1982. Серг. П., 1998 ^р . 2 т.	ДАИ	Дополнения к Актам историческим. СПб., 1846–1872. 12 т.
ГВ	Губернские ведомости [требует географического определителя, напр.: Архангельские, Вологодские, Новгородские и т. д.]	<i>Дамаскин</i>	<i>Дамаскин (Орловский), иером.</i> Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1992–2001. 5 т.
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	ДанБлаг	Даниловский благовестник. М., 1991–.
ГДА	Годишник на Духовната Академия. София, 1951–.	ДБ	Духовная беседа. СПб., 1858–1876
		ДВ	Духовный вестник. Х., 1862–1867
		ДВГЭ	Духовный вестник Грузинского Экзархата. Тифлис, 1891–1906
		ДВС	Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997 ^р
		Дигесты	Дигесты Юстиниана. М., 1984
		<i>Димитрий (Самбикин).</i> Месяцеслов	<i>Димитрий (Самбикин), архиеп.</i> Месяцеслов святых, всею Русскою Церковью или местно чтимых. Вып. 1–4: Сентябрь–Декабрь. Каменец-Подольск, 1892–1895; Вып. 5–12: Январь–Август. Тверь, 1897–1902 ^р
		ДК	Духовна култура. София, 1920/1921–.
		<i>Дмитриевский.</i> Описание	<i>Дмитриевский А. А.</i> Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Толкѣ. К., 1895; Т. 2: Εὐχολόγια. 1901; Т. 3: Толкѣ. П., 1917



Добротолубие	Добротолубие: В рус. пер.: В 5 т. / Пер. свт. Феофана Затворника. М., 1898–1900, 1992 ^р	ЗЛУ	Зборник Матице Српске за ликовне уметности. Нови Сад. 1965–. Кн. 1–.
ДРВ	Древняя российская вивлиофика. СПб., 1773–1775. 10 ч.; 1788–1791 ² . 20 ч.	ЗМВЭМН	Зодчие Москвы времени эклектики, модерна и неоклассицизма (1830–1917 гг.) / Под ред. А. Ф. Крашенинникова. М., 1998
ДРВМ	Древняя Русь: Вопр. медиевистики / РАН. М., 2000–.	ЗНТШ	Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1893–. Т. 1–.
ДРИ	Древнерусское искусство: Сб. М.; СПб., 1963–.	ЗОРСА	Записки Отделения русской и славянской археологии Русского Археологического об-ва. СПб., 1851–1918. 13 т.
ДРКУ	Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот. Я. Н. Шапов. М., 1976	ЗРАО	Записки Русского Археологического об-ва. М., 1849–1865. 14 т.; Нов. сер. СПб., 1886–1902
ДС	Душеполезный собеседник. М., 1888–1918	ЗРВИ	Зборник радова Византолошког института. Београд, 1952–.
Духовные светочи России	Духовные светочи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей РПЦ кон. XVII – нач. XX в. / ЦМиАР, МДАиС, Фонд «Отечество». М., 1999	ИА	Исторический архив. М.; Л., 1936–1953. М., 1955–.
ДЧ	Душеполезное чтение. М., 1860–1917	ИАИ	Известия на Археологический институт. София, 1927–.
ЕВ	Епархиальные ведомости [требуется геогр. определителя]	ИБИД	Известия на Българското историческо дружество в София. София, 1944–1948, 1967–.
Евсевий. Жизнь Константина	Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998 ²	ИБ	Исторический вестник. СПб., 1880–1917
Евсеева. Афонская книга	Евсеева Л. М. Афонская книга образцов XV в.: О методе работы и моделях средневекового художника. М., 1998	ИВАД	Известия на Варненското археологическо дружество. Варна, 1908–1964
ЕжеИИИ	Ежегодник Института истории искусств. М., 1961–.	ИДРДВ	История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. М., 1976–1989. 5 т.
Ерминия ДФ	Ерминия, 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 ^р	ИзвОЛЯ	Известия АН СССР. Отд. лит. и языка. М., 1928–1991 (с 1992 г. – Известия АН: [Журнал РАН], сер.: лит. и яз.)
ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения. СПб.; Пг., 1834–1917	ИИАИ	Известия имп. Академии наук. СПб., 1894–1917
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.	ИИД	Известия на Историческото дружество в София. София, 1919–. (Далее: ИБИД)
ЖПподв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1903–1912, 1994–2000 ^р . 14 т.	ИИИ	Известия на Института за история. София, 1960–.
ЖСв	Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих 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 ^р . 12 кн., 2 кн. доп.	ИНМВн	Известия на Народния музей – Варна. Варна, 1965–.
ЗапООИД	Записки Одесского об-ва истории и древностей. Од., 1848–1868	Иоанн Моск. Луг духовный	Луг духовный / Творение блаженного Иоанна Мосха. Серг. П., 1915. М., 1996 ^р
За Христа пострадавшие	За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. М., 1997–. Кн. 1–.	Иоанн, прп.	Иоанн, игум. Синайской горы, прп.
ЗбФФУ	Зборник Филозофског факултета университета. Београд, 1948–[1994]. Кн. 1–[18]	Лествица	Лествица / Пер. ТСЛ. Серг. П., 1908 ^р
Зверинский	Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. СПб., 1890–1897. 3 т.	Иоанн (Снычев).	Иоанн (Снычев), архиеп.
ЗВОРАО	Записки Восточного отделения РАО. СПб., 1887–1912. 20 т.	Топография	Топография архиерейских кафедр РПЦ, периода с 1893 по июнь 1963 г. Куйбышев, 1963. Ркп.
ЗИАН	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895	Церк. расколы	Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX ст. – григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Сортавала, 1993
ЗИФФ	Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского ун-та. СПб., 1876–1918	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
		Оглавление ВМЧ	Известия исторической академии истории материальной культуры. СПб., 1992–.
		ИП	История Российской империи / Сост. архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.
		ИРАИМК	Ирмологий: В 3 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982–1983. Кн. 1. 1982; Кн. 2. Нотное прило-
		ИРИ	
		Ирмологий	



	жение. 1982; Кн. 3: Нотное приложение. 1983. Ц.-слав. шрифт	КСИИМК	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры АН СССР. Л.; М., 1937–1958. 80 т.
Ист. вестн.	Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999–.	КСИНА	Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР. М., 1961–1965. Т. 42–86
История РЦ	В изд. вошли: <i>Макарий (Булгаков), митр.</i> История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 ^н . Кн. 1–7; <i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996–1997. Ч. 1–2 (Кн. 8); <i>Цытин В., прот.</i> История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (Кн. 9)	КСИС	Краткие сообщения Ин-та славяноведения АН СССР. М., 1951–1965
ИФЖ	Историко-филологический журнал АН Арм. ССР. Ереван, 1958–.	<i>Леонид (Кавелин).</i> Святая Русь	<i>Леонид (Кавелин), архим.</i> Святая Русь, или Сведения о всех подвижниках благочестия на Руси / ОЛДП. СПб., 1891
ИЧ	Историјски часопис. Београд, 1954–.	ЛетМС	Летопис Матице Српске. Нови Сад, 1825–.
<i>Кабанець.</i> Історія печерської канонізації	<i>Кабанець Е. П.</i> Історія печерської канонізації та стислі відомості про Печерських св'ятих // <i>Дива печер лаврських.</i> К., 1997	ЛЗАК	Летопись занятий Археографической комиссии. СПб.; Пг.; Л., 1862–1929. 35 вып.
<i>Карташев.</i> Соборы КатЭ	<i>Карташев А. В.</i> Вселенские Соборы. М., 1994	ЛИБИ	Латински извори за българската история / Изд. И. Дуйчев и др. София, 1959–1965. 2 т.
<i>Кекелидзе.</i> Литургические груз. памятники	<i>Кекелидзе К. С., прот.</i> Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908	ЛИК	Седмичник за литература, изкуство и култура. София, 1970–.
ККЦ	Катехизис католической Церкви. М., 1998	<i>Лисицын.</i> Обзор	<i>Лисицын М. А.</i> Обзор духовно-музыкальной литературы. СПб., 1901
<i>Ключевский.</i> Древнерусские жития	<i>Ключевский В. О.</i> Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988 ^р	<i>Лопухин.</i> Толковая Библия	Толковая Библия: В 11 т. / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. СПб., 1904–1911. Стокгольм, 1987 ^р . 11 т. в 3 пер.
КМЕ	Кирило-Методиевска енциклопедия / Гл. ред. П. Динеков. София, 1985–1995. Прага, 1996 ²⁻ . Т. 1–2	<i>Лосский В.</i> Догматическое богословие	<i>Лосский В. Н.</i> Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287
КМС	Кирило-Методиевски студии. София, 1984–.	Мистическое богословие	Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991
Книга Паломник	Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде, Антония архиеп. Новгородского, в 1200 г. // ППС. 1899. Т. 17. Вып. 3. (Вып. 51)	МАК	Материалы по археологии Кавказа. М., 1888–1914. 14 вып.
Книга хождений	Книга хождений: Зап. рус. путешественников XI–XV вв. М., 1984	<i>Макарий</i> История РЦ	<i>Макарий (Булгаков), митр.</i> История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 ^н . 7 кн.
<i>Кондаков.</i> Иконография Богоматери	<i>Кондаков Н. П.</i> 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.)	Православно-догматическое богословие	Православно-догматическое богословие. [СПб., 1868]. М., 1993 ³ . 2 т.
<i>Константин Багрянородный.</i> Об управлении империей	<i>Константин Багрянородный.</i> Об управлении империей / Текст, пер., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991. (Древнейшие источники по истории народов СССР)	<i>Мануил</i> Русские архиереи-обновленцы	<i>Мануил (Лемешевский), митр.</i> Русские архиереи-обновленцы // «Обновленческий» раскол. М., 2002. С. 607–981
Кормчая	Кормчая: (Номоканон): Отпеч. с подлинника Патр. Иосифа. СПб., 1913, 1998 ^р	Русские иерархи, 1893–1965	Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т.
<i>Королев.</i> Исповедники	Простите, звезды Господни! Исповедники и соглядатаи в документах, или Зачем русскому церковь / Сост. В. Королев. Фрязино, 1999	<i>Маркелов.</i> Святые Древней Руси	<i>Маркелов Г. В.</i> Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисях и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома
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–.	МДИР	Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд. Н. И. Субботин. М., 1875–1895. 9 т.
КСИВ	Краткие сообщения Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1951–1960. 41 т.; далее: КСИНА	МИАЭТ	Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии. Симферополь, 1990–. Т. 1–.
		<i>Мијовић.</i> Менолог	<i>Мијовић П.</i> Менолог: Историјско-уметничка истраживања. Београд, 1973
		Миняя (МП)	[Миняя Служебная («месячная»); Миняя: [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	<i>Пентковский.</i> Типикон	<i>Пентковский А. М.</i> Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / МДА, Ин-т рус. яз. РАН. М., 2001.
Миней Общая	Миней Общая. М.: Моск. Патриархия, 1960. Донской мон-рь, 1993 ^р . Ц.-слав. шрифт	ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–[2000].
Миней Праздничная	Миней Праздничная. М.: Синод. тип., 1914. Донской мон-рь, 1993 ^р . Ц.-слав. шрифт	<i>Платон (Любарский).</i> Иерархии	<i>Платон (Любарский), архиеп.</i> Иерархии Вятская и Астраханская / Предисл. П. Казанского. М., 1848
Миней (СТ)	[Миней Службная («месячная»):] Миней: [В 12 т.]. СПб.: Изд. Синод. тип., 1895. М.: Сретенский мон-рь, 1994–1995 ^р . Ц.-слав. шрифт	ПЛДР	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994. 12 вып.
МисОб	Миссионерское обозрение. М., 1995–.	ПМ	Православная мысль. П., 1928–[1971]. Вып. 1–[14]
Моск. Собор, 1666–1667	Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1892 ²	ПО	Православное обозрение. М., 1860–1891
МПК	Музеи и памятники на культурата. София, 1956–.	Политбюро и Церковь	Архивы Кремля: Политбюро и Церковь, 1922–1925 гг. / Изд. подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. Новосиб., 1997. Кн. 1; 1998. Кн. 2
<i>Никодим [Милаш], еп.</i> Правила	<i>Никодим [Милаш], еп.</i> Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т.: Пер. с серб. / СПбДА. СПб., 1911. М., 1994 ^р	<i>Польский</i>	<i>Польский М., протопр.</i> Новые мученики российских. Джорд., 1949–1957. М., 1993 ^р . 2 ч.
<i>Никольский.</i> Древние службы РЦ	<i>Никольский К., прот.</i> О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885	<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
НИС	Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–. Вып. 1(11)–.	ППС	Православный палестинский сборник. СПб., 1881–1916. Вып. 1–62; Палестинский сборник. 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Православный палестинский сборник. 1998–. Вып. 96(33)–.
НовгорЛет	Новгородские (т. н. Новгородская 2-я и Новгородская 3-я) летописи. СПб., 1879	Правила ВС с толк.	Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1877, 2000 ^р
НПЛ	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950	Правила ПС с толк.	Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1880, 2000 ^р
«Обновленческий» раскол	«Обновленческий» раскол: Мат-лы для церк.-ист. и канонической характеристики / Сост. И. Соловьев. М., 2002. (Мат-лы по истории Церкви; Кн. 27)	ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918
ОДДС	Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.	ПРМИ	Памятники русского музыкального искусства. М., 1971–[1988]. Т. 1–[12]
ОИ	Отечественная история. М., 1992–.	Прод. Феоф.	Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Пер. и коммент. Я. Н. Любарского. СПб., 1992 ²
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	ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891
Описание о российских святых	Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ. и доп. М. В. Толстого. М., 1887, 1995 ^р	ПС	Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–.
<i>Павел Алептский.</i> Путешествие	<i>Павел Алептский, архидиак.</i> 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	ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1: (1640 – 12 дек. 1825). СПб., 1826–1830. 45 т.
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	2 ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2: (12 дек. 1825 – 1 марта 1881). СПб., 1830–1884. 55 т.
ПДП	Памятники древней письменности. СПб., 1878–1925. 190 вып.	ПСЛЛ, IV–IX вв.	Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. М., 1970
ПДРКП	Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. / Под ред. А. С. Павлова. СПб., 1908 ² . (РИБ; Т. 6)	ПСПиР	Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания. СПб., 1869–1911, 1915–1916. 10 т., т. доп.
		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. 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: Ипатиевская

- и Густынская летописи. СПб., 1843; Ипатьевская летопись. СПб., 1908². М., 1962, 1997–1998^Р; Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М., 2000^Р; Т. 4: Новгородские и Псковские летописи. СПб., 1848. Вып. 1–3: Новгородская четвертая летопись. Пг.; Л., 1915–1929². М., 2000^Р; Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851. М., 2000^Р; Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853. Софийская 1-я летопись старшего извода. М., 2000^Р. Вып. 1; Софийская 2-я летопись. М., 2001^Р. Вып. 2; Т. 7–8: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856–1859. М., 2001^Р; Т. 9–12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою, летописью. СПб., 1862–1901, 2000^Р; Патриаршая, или Никоновская, летопись. М., 1965; Т. 13: То же. Доп. к Никоновской летописи. Так называемая Царственная книга. СПб., 1906. М., 1965, 2000^Р; Т. 14. [Ч.] 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^Р; Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000^Р; Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907; Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913; Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. М., 2000^Р; 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^Р; 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: Хроники: 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 Есиповской 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; Т. 42: Новгородская карамзинская летопись. М., 2002
- ПЭ Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–[2002]. Т.: РПЦ, 1–[5].
- РА Русский архив. М., 1863–1917
- Райт. Очерк 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–[2003]. [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
- РМ Русская мысль. М., 1880–1918. София и др., 1920–1940
- РМГ Русская музыкальная газета. СПб., 1894–1917
- Ровинский Ровинский Д. А.
- Народные картинки Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн.
- Обозрение иконописания в России до кон. XVII в. СПб., 1903
- Словарь гравюров Подробный словарь русских гравюров XVI–XIX вв. СПб., 1895
- Родосский. Словарь студентов СПбДА Родосский А. С. Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907
- РС Русская старина. СПб.; Пг., 1870–1918
- Русские писатели, 1800–1917 Русские писатели, 1800–1917: Биогр. словарь. М., 1989–[1999]. Т. 1–[4].
- РФА Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1986–1992. 5 вып.
- РФВ Русский филологический вестник. Варшава, 1879–1915. Т. 1–74; М., 1916. Т. 75–76; Пг., 1917. Т. 77–78; М., 1994–. Т. 79–.
- СБОРЯС Сборник статей, читанных в Отд. рус. языка и словесности АН. 1867–1928. 101 т.
- СБРИО Сборник имп. Русского исторического общества. СПб.; Пг., 1867–1916. 148 т.
- СВ Средние века: Сб. ст. М., 1942–. Вып. 1–.
- СвДР Славяноведение в дореволюционной России: Биобиблиогр. словарь / Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1979
- СГГД Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной Коллегии иностранных дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.
- СДХА Сочинения древних христианских апологетов / Сост., общ. ред. А. Г. Дунаев. СПб., 1999
- Сергий (Спасский). Месяцеслов Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901². М., 1997^Р. 3 т.
- Синодик СПб епархии Синодик гонимых, умученных, в узак невинно пострадавших православных священно-



	церковнослужителей и мирян С.-Петербургской епархии XX столетия. СПб., 1999	ССКА	Споменик Српске Краљевске Академије. Београд, 1888–1948
СИППО	Сообщения Имп. Православного Палестинского общества. СПб., 1891–1917	СтБЛ	Старобългарска литература: Енцикл. речник / Сост. Д. Петканова. София, 1992
СИСПРЦ	Словарь 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	Стоглав	Стоглав. М., 1913; Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 253–402
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.]	<i>Стојановић</i> . Записи	<i>Стојановић Љ</i> . Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984 ^р . 3 кн.
СКСРК, XI–XIII	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984	<i>Строев</i> . Списки иерархов	<i>Строев П. М.</i> Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990 ^р
СКСРК, XIV	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии: XIV в. М., 2002–. Вып. 1–.	Тверской мартиролог	Книга памяти жертв политических репрессий Калининской обл.: Мартиролог 1937–1938. Тверь, 2000–2001. 2 т.
<i>Слијепчевић</i> . История	<i>Слијепчевић Ђ</i> . Историја Српске Православне Цркве: В 3 кн. Београд, 1991	Типикон	Типикон, си есть Устав. СПб., 1992. 2 [г.]. Ц.-слав. шрифт
<i>Смолич</i> . История РЦ	<i>Смолич И. К.</i> История Русской Церкви: 1700–1917. М., 1996–1997. (История РЦ; Кн. 8. 2 ч.)	ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917
<i>Снессорева</i> . Земная жизнь Пресв. Богородицы	<i>Снессорева С.</i> 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., 1892 ² . М., 1997 ^р . Ярославль, 1994, 1998 ^п	ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы / Ин-т рус. яз. и лит-ры (Пушкинский Дом). Л.; СПб., 1934–. Т. 1–.
Собор, 1918	Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.]	Требник	Требник: В 2 ч. М.: Моск. Патриархия, 1956, 1974, 1991 ^р . Ч. 1–2; 1984. Ч. 3. Ц.-слав. шрифт
Деяния	Деяния. М.; Пг., 1918. 10 т. М., 1994 ^р –.	<i>Троицкий</i>	<i>Троицкий В. И.</i>
Определения	Собрание определений и постановлений. М.; Пг., 1918. 4 кн. М., 1994 ^р	Мастера художники XVII в.	Мастера художники золотого и серебряного дела, алмазники и сусальники, работавшие при Патриаршем дворе в XVII в. М., 1914
Сов. Арх.	Советская археология. М., 1951–[1992. № 1, далее – Российская археология]	Словарь моск. мастеров XVII в.	Словарь московских мастеров золотого, серебряного и алмазного дела XVII в. Л., 1928–1930. 2 вып.
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.	ТРУАК	Труды Рязанской ученой архивной комиссии. Рязань, 1887–1904
<i>Соловьев</i> . История	<i>Соловьев С. М.</i> История России с древнейших времен. М., 1851–1879. 29 т. 1959–1966 ^п . 15 т. 1988 ^п –1999. 18 кн.	ТСОРП	Творения Святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891
Сорок сороков	Сорок сороков: Крат. иллюстр. история всех моск. храмов / Сост. П. Паламарчук. М., 1992–1996 ² . 4 т.	<i>Успенский А. И.</i> Царские иконописцы	<i>Успенский А. И.</i> Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1910
Социальная концепция РПЦ	Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000	<i>Успенский Ф. И.</i> История Византийской империи. М., 1996–1997. 3 т.	<i>Успенский Ф. И.</i> История Византийской империи. М., 1996–1997. 3 т.
СПбВед	Санкт-Петербургские ведомости. 1728–1917; 1991–.	Устав РПЦ, 2000	Устав Русской Православной Церкви: Принят на Архиерейском Соборе РПЦ в августе 2000 г. [М.], 2000
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	<i>Феофилакт</i> . Ист.	<i>Феофилакт Симокатта</i> . История / Пер. С. П. Кондратьев, примеч. К. А. Осиповой. М., 1957, 1996 ^р . (Изд.: <i>Theophylacti Simocattae Historiae</i> / Ed. C. de Boor, P. Wirth. Stuttg., 1972 ²)
СпомМакед	Споменици за средновековната и поновата историја за Македонија: В 5 кн. Скопје, 1975–1988. (Архив на Македонија)	<i>Филарет (Гумилевский)</i>	<i>Филарет (Гумилевский)</i> , архиеп.
Српски јерарси	<i>Сава, еп. шумадијски</i> . Српски јерарси. Крагујевац, 1996	История РЦ	История Русской Церкви. Рига; М., 1847–1848. 4 т. М., 1895 ^р . 5 т.
		Обзор	Обзор русской духовной литературы. СПб., 1856–1861. 2 кн. 1884 ³
		РСв	Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865 ² . 3 кн. СПб., 1882 ³ . 3 кн.
		Учение	Историческое учение об Отцах Церкви. СПб., 1882 ² . 3 ч. М., 1996 ^р
		<i>Филарет, Московский свт.</i> Собр. мнений	<i>Филарет, Московский свт.</i> Собрание мнений и отзывов... по учебным и церковным вопросам / Под ред. архиеп. Саввы (Тихомирова). М., 1883–1888. Т. 1–5
		<i>Филимонов</i> . Иконописный подлинник	Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. / Под ред. Г. Д. Филимонова; Об-во древнерус. искусства. М., 1874





Флоровский. Пути русского богословия	Флоровский Г., <i>прот.</i> Пути русского богословия. П., 1937, 1988 ⁴ . Вильнюс, 1991 ^р	Sept.	Septembris. Antverpiae, 1746. Т. 1; 1748. Т. 2; 1750. Т. 3; 1753. Т. 4; 1755. Т. 5; 1757. Т. 6; 1760. Т. 7; 1762. Т. 8. P., 1868 ³ ;
ФН	Философские науки / МГУ. М., 1958–.	Oct.	Octobris. Antverpiae, 1765. Т. 1; 1768. Т. 2; 1770. Т. 3; 1780. Т. 4; 1786. Т. 5; 1794. Т. 6; 1845. Т. 7; 1853. Т. 8; 1858. Т. 9; 1861. Т. 10; 1864. Т. 11; 1867. Т. 12; 1883. Т. 13. P., 1869–1870 ³ (Т. 1–11); Supplementum ad ActaSS Oct. Т. 1–6. Antverpiae, 1869;
ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912–1922. Н. с. СПб.; М., 1999–.	Nov.	Novembris. Antverpiae, 1887. Т. 1; 1894. Т. 2. Pars 1. Brux., 1925. Т. 4; 1931. Т. 2. Pars 2.
Христианские реликвии	Христианские реликвии в Московском Кремле: Сб. ст. / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2000	ActaSS. Indices	Indices ad ActaSS Ian.–Oct. P., 1869–1870
Христианство: ЭС	Христианство: Энцикл. словарь. М., 1995–1997. 3 т.	AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. P.; R., 1931–1981. 51 vol.
ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917; 1991–.	AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. Leiden, 1976–.
ЦВ	Церковный вестник. СПб., 1875–1917	AHDLMA	Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. P., 1926–[1978]. Т. 1–[45].
ЦВед	Церковные ведомости. СПб., 1888–1918	AHG	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schiró. R., 1966–1983. 13 t.
ЦИВ	Церковно-исторический вестник / Об-во любителей церк. истории. М., 1998–. № 1–.	AJA	American Journal of Archaeology: The J. of the Archaeol. Inst. of America. N. Y., 1897–.
ЦОВ	Церковно-общественный вестник. СПб., 1874–1886	AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literature / Univ. of Chicago. Chicago etc., 1895–.
Цытин. История РЦ	Цытин В. А., <i>прот.</i> История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)	AKiG	Arbeiten für Kirchengeschichte. B., 1925–[2003]. Bde 1–[88]
ЧИОНЛ	Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. К., 1879–1914. 24 кн.	ALKGMA	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. B.; Freiburg, 1885–. Bd. 1–.
ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1845–1848. [Ранее Русский ист. сб. (1837–1844. 7 т.), затем ВОИДР (1849–1857)]	Altaner. Patrologie	Altaner B., <i>Stuiber</i> A. Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg i. Br., 1966 ⁷
ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1845–1848, 1858–1918	Ambros. Mediol.	Ambrosius Mediolanensis
ЭС	Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 41 (82+4) т.	De Abr.	De Abraham // PL. 14. Col. 419–441
ЭСФ	Энциклопедия славянской филологии. СПб.; Л., 1908–1929	De Cain.	De Cain et Abel // PL. 14. Col. 315–333
AAS	Acta Apostolicae Sedis. Vat., 1909–.	De fide	De fide // CSEL. 78 / Ed. O. Faller, 1962. P. 3–307; PL. 16. Col. 527–698
ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. et al., 1992–.	De Iacob.	De Iacob et vita beata // PL. 14. Col. 597–627
ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf denuo ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. 3 t. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959 ⁷	De incarn. Dom.	De incarnationes Domini sacramento // CSEL. 79 / Ed. O. Faller, 1964. P. 225–281
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	De Ioseph	De Ioseph [patriarcha] // PL. 14. Col. 641–673
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.	De Isaac.	De Isaac vel Anima // PL. 14. Col. 501–534
Ian.	Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863 ³ ;	De Myst.	De Mysteriis // CSEL. 73 / Ed. O. Faller. 1955. P. 89–116; PL. 16. Col. 389–410
Febr.	Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863 ³ ;	De Noe et arca	De Noe et arca // PL. 14. Col. 361–381
Mart.	Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863 ³ ;	De obitu Valent.	De obitu Valentiniani // PL. 16. Col. 1357–1417
Apr.	Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863 ³ ;	De offic.	De officiis ministrorum // PL. 16. Col. 23–25
Mai.	Maii. Antverpiae, 1675. Т. 1–3; 1685. Т. 4–5; 1688. Т. 6–7. P., 1864 ³ ;	De Parad.	De Paradiso // PL. 14. Col. 275–291
Iun.	Iunii. Antverpiae, 1695. Т. 1; 1698. Т. 2; 1701. Т. 3; 1707. Т. 4; 1709. Т. 5; 1714–1717. Т. 6; 1717. Т. 7. P., 1865 ³ ;	De patriarch.	De benedictionibus patriarcharum liber unus // PL. 14. Col. 673–694
Iul.	Iulii. Antverpiae, 1719. Т. 1; 1721. Т. 2; 1723. Т. 3; 1725. Т. 4; 1727. Т. 5; 1729. Т. 6; 1731. Т. 7. P., 1866 ³ ;	Exam.	Exameron // CSEL. 32. Т. 1. P. 3–261
Aug.	Augusti. Antverpiae, 1733. Т. 1; 1735. Т. 2; 1737. Т. 3; 1739. Т. 4; 1741. Т. 5; 1743. Т. 6. P., 1867 ³ ;	In Luc.	Expositio Evangelii secundum Lucam, libris X comprehensa // PL. 15. Col. 1527–1850
		AnBib	Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952–.
		AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882–.
		Andr. Caes.	Andreas Caesariensis
		Apoc.	Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207–458 (рус. пер.: Андрей





	<i>Кесарийский, свт.</i> Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901, 1992 ^p)		
In Annunt.	In Annuntionem // PG. 97. Col. 881–914	De Synod.	изложил приличным образом и благочестно // Там же. Ч. 1. С. 399–443)
Andrieu. Ordines	Andrieu M. Les ordines homani du haut Moyen-Âge. Louvain, 1931–1961. Vol. 1: Les manuscrits. 1931; Vol. 2: Ordines I–XIII. 1948; Vol. 3: Ordines XIV–XXXIV. 1951; Vol. 4: Ordines XXXV–XLIX. 1956; Vol. 5: Ordo L. 1961. (Specilegium sacrae Lovaniense: Études et documents; 11, 23, 24, 28, 29)	Ep. ad epp. Aegypti et Libya	Ep. de Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria // PG. 26. Col. 681–794 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Послание о Соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкий Исаврийской // Там же. Ч. 3. С. 92–165
An. Pont.	Annuario Pontificio, 1934–. Vat., 1935–.	Ep. pasch.	Ep. ad epp. Aegypti et Libya // PG. 25. Col. 537–594 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> К епископам Египта и Ливии окружное послание против ариан // Там же. Ч. 3. С. 92–165).
Anselmus. Monolog.	Anselmus Cantuariensis. De divinitatis essentia Monologium // PL. 158. Col. 141–224 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский.</i> Монология // Там же. С. 32–122)	Or. contr. arian.	Ep. festales // The Festal Letters of Athanasius / Ed. W. Cureton. L., 1848; [Ibid.] De Paschaté, lat. // PG. 28. Col. 1605–1610
AOAT	Alter Orient und Altes Testament. Kevelaen, 1991–.	Vita Antonii	Orationes tres contra arianos // PG. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> На ариан, слова 1–3 // Там же. Ч. 2. С. 176–455)
Apophtegmata Patrum	Apophtegmata Patrum // PG. 65. Col. 161–168; SC. N 387	Aug.	Vita Antonii // PG. 26. Col. 835–976 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Житие прп. Отца нашего Антония // Там же. Ч. 3. С. 178–250)
Areop.	Corpus Areopagiticum.	Con. Faust.	<i>Augustinus Hipponensis</i> Contra Faustum Manichaeum // PL. 42. Col. 207–518
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))	Confess.	Confessionum libri tredecim // PL. 32. Col. 659–869 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> Исповедь / Пер. М. Сергеенко. М., 2000)
MT	De mystica theologia // Corpus Dionysiacum, II. B.; N. Y., 1991. (PTS; 36) (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> О мистическом богословии / Изд. подгот. Г. М. Прохоров // О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. (Основания христ. культуры))	De bono conjug.	De bono conjugali // CSEL. 41 / Ed. J. Zycha. W., 1900. P. 187–230 (рус. пер.: <i>Аврелий Августин.</i> О супружестве и похоти // Тракаты о любви. М., 1994. С. 9–20)
Aphr. Demonstr.	<i>Aphraatis Sapientis Persae</i> Demonstrationes / Ed. J. Parisot. P., 1894–1907. (PS; 1/1–2)	De Gen.	De Genesi ad litteram libri duodecim // PL. 34. Col. 245–286 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О книге Бытия, буквально (2): В 12 кн. Кн. 1–4 // Творения. Ч. 7. К., 1912. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. Ч. 8)
Arist.	<i>Aristoteles</i>	De civ. Dei.	De civitate Dei libri XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О Граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1907–1910 ² . М., 1994 ^p . Т. 1–4)
Met.	Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 19532, 1970 ^r . Vol. 1: 980a21–1028a6; Vol. 2: 1028a10–1093b29 (рус. пер.: <i>Аристотель.</i> Метафизика // Там же. 1975. Т. 1)	De Gen. contr. manich.	De Genesi contra manichaeos // PL. 34. Col. 173–220
Phys.	Physica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968 ^r (рус. пер.: <i>Аристотель.</i> Физика // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 59–262)	De haer.	De haeresibus // CCSL. 46 / Ed. R. Vander Plaetse, C. Benkers. P. 286–345
Arranz. Typicon	Arranz M. Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A. D. 1131. R., 1969. (OCA; 185)	De temp. sermo 67, 68	Sermo 67, 68: De s. Genesio // PL. 61. Col. 418
ASPb	Archiv für slawische Philologie. B., 1875–1929	De Trinit.	De Trinitate // PL. 42. Col. 819–1098 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О Троице. Кн. 1 // БТ. 1989. Сб. 29. С. 260–279)
Assemani. BO	Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis. R., 1719–1728. 4 t.	In Ps.	Enarrationes in Psalmos // PL. 36–37
ASSR	Archives des sciences sociales des religions. P., 1964–[2002]. Т. 1–[117].	Locut. in Hept.	Scripturae sacrae Locutionum [in Heptateuchum] libri VII // PL. 34. Col. 485–546
Aster. Soph. Hom. in Ps. 6	<i>Asterius Sophista.</i> Hom. in Ps. 6 // PG. 40. Col. 444–459	Quaest. in Hept.	Quaestionum in Heptateuchum libri VII // PL. 34. Col. 547–824
Athanas. Alex.	<i>Athanasius Alexandrinus</i>	Aurel. Vict.	<i>Sexti Aurelii Victoris</i> De Caesaribus liber: Ad fidem cod. Bruxellensis et Oxoniensis / Rec. F. Pichlmayr. Münch., 1892 (рус. пер.: О цезарях / Комментар. М. Ф. Высокий // Римские историки IV в. М., 1997. С. 330–353)
Apol. contr. ar.	Apologetica (secunda) contra Arianos // PG. 25. Col. 247–410 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Слово защитительное против ариан // Творения. Ч. 1. С. 287–398)	De Caesaribus	
De decret. Nic. Syn.	De decretis Nicaenae synodi // PG. 25. Col. 416–476 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси		



- Bardenhewer.* *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1913–1932². 5 Bde
- Basilic.* *Baisilicorum libri LX* / Ed. H. J. Scheltema, N. van der Wal. Groningen, 1955–1988. Ser. A: Textus. 8 vol.; Ser. B: Scholia. 9 vol.
- Basil. Magn.* *Basilii Cesariensis Cappadociae (Magnus)*
Adv. Eunom. *Adversus Eunomium libri quinque* // PG. 29. Col. 497–774 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Против Евномия // Творения. М., 1991. Ч. 3. С. 3–230)
- Asc. br.* *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)* // PG. 31. Col. 1051–1306 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Там же. Ч. 5. С. 211–375)
- Asc. fus.* *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusiús tractatae)* // PG. 31. Col. 889–1052 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения. 1991. Ч. 5. С. 87–210)
- De Parad.* *De Paradiso*: *Hom. 3* // PG. 30. Col. 1155–1156
- Ep. 214* *Terentio comiti* // PG. 32. Col. 764–773 (рус. пер.: К Терентию комиту // Творения. М., 1873. Ч. 7. С. 95–99)
- Ep. 236* *Amphilochio* // PG. 32. Col. 867–871 (рус. пер.: К Амфилохию // Там же. С. 158–164)
- Hom. in Hex.* *Homiliae in Hexameron*, 1–9 // PG. 29. Col. 3–208 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 1–174)
- Moral. reg.* *Moralia: Regulae*, 1–80 // PG. 31. Col. 699–870
- BASOR** *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Baghdad, 1939–.
- BBKL** *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* / Hrsg. F. W. Bautz. Hamm (Westf.), 1975–2003. 21 Bde
- Bbl** *Byzantinobulgarica*. Sofia, 1962–.
- BDB** *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an append. cont. the Biblical Aramaic: coded with the numbering system from Strong's Exhaustive concordance of the Bible*. Peabody (Mass.), [1996]
- Beck.* *Beck H.-G.*
Geschichte der orthodoxen Kirche *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Gött., 1980
- Kirche und theol. Literatur* *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Münch., 1959, 1977²
- Bedjan. 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
- BHG** *Bibliotheca hagiographica Graeca* / Ed. Fr. Halkin. Brux., 1957³. 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
- BiblSS** *Bibliotheca sanctorum*. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.
- Billerbeck.* *Billerbeck P.* Der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Tüb., 1986–1994. 6 Bde
- BKELK** *Beiträge zur Kunde Est-, Liv- und Kurlands*. Reval, 1868–1915. 8 Bde
- BKV** *Bibliothek der Kirchenväter*. Kempten, 1869–1888². 80 Bde; 1911–1931³. 61 Bde; 1932–1938⁴
- BLE** *Bulletin de littérature ecclésiastique: Bull. theol., scientifique et littéraire* / Inst. catholique de Toulouse. Toulouse, 1899–1936; 1937–. Т. 1–.
- BNGJ** *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*. Athenai, 1920–[1985]. Vol. 1–[22]
- Boetius.* *Boetius.*
Contr. Eutyech. *Contra Eutychen et Nestorium* // PL. 64. Col. 1337–1354 (рус. пер.: *Бозций.* Против Евтихия и Нестория // *он же.* Утешение философией и др. трактаты. М., 1990. С. 167–189)
- De Trinit.* *De Trinitate* // PL. 64. Col. 1247–1256 (рус. пер.: *Бозций.* Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества // Там же. С. 145–157)
- BollGrott** *Bollettino della Badia Graeca de Grottaferrata*. Grottaferrata, 1947–.
- Bonaventura.* *Bonaventura. Itinerarium* // *Opera omnia: In 10 vol. Quarracchi*, 1882–1910. Vol. 5 (рус. пер.: *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу / Пер. и коммент. В. Л. Задворного. М., 1993)
- BOR** *Biserica Ortodoxă Română*. București, 1874–. Vol. 1–.
- Bsl** *Byzantinoslavica*. Praha, 1929–.
- BSOAS** *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* / Univ. of London. L., 1917–1990. 53 vol.
- BWANT** *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*. Stuttg.; Darmstadt, 1926–.
- BWAT** *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*. B., 1908–1926
- Byz** *Byzantion*. Brux.; P., 1924–1952
- ByzF** *Byzantinische Forschungen*. Amst., 1966–. Bd. 1–.
- ByzSt** *Byzantines Studies*. Shepherdstown (W. Va). 1974–1983. 13 vol.; N. S. 1996/97(1996)–. Vol. 1/2–.
- BZ** *Byzantinische Zeitschrift*. Lpz., 1892–1943³; Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–. Bd. 1–.
- BZAW** *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. B.; N. Y., 1886–.
- BZNW** *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*. Tüb.; Basel, 1900–.
- Caes. De Bello Gallico* *C. Iulius Caesar. De Bello Gallico* // *C. Iulii Caesaris Commentarii Rerum Gestarum* / Ed. O. Seel. Lpz., 1961. Vol. 1 (рус. пер.: *Гай Юлий Цезарь.* Записки о галльской войне / Пер. М. М. Покровского. М., 1991)
- Cassiod.* *Cassiodorus*
De artib. *De artibus et disciplinis liberalium litterarum* // PL. 70. Col. 1149–1220.
- Varia* *Variarum libri XII* // PL. 69. Col. 501–880
- CBQ** *The Catholic Biblical Quarterly*. Wash., 1939–. Vol. 1–.



CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout	Aethiop.	Scriptores Aethiopici. 1903-;
CCCM	Continuatio Medieualis. 1966-;	Arab.	Scriptores Arabici. 1903-;
CCSA	Ser. Apocryphorum. 1983;	Armen.	Scriptores Armeniaci. 1953-;
CCSG	Ser. Graeca. 1977-;	Copt.	Scriptores Coptici. 1906-;
CCSL	Ser. Latina. 1953-..	Iber.	Scriptores Iberici. 1950-;
CFHB.	Corpus Fontium Historiae Byzantinae. 1967-.	Syr.	Scriptores Syri. 1903-.
Chron. Pasch.	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1832. Bd. 1; Ibid. // PG. 92. Col. 69-1028	CSEL	Corpus scriptorum ecclesasticorum Latinorum. W., 1866. Vol. 1-.
CIC	Codex iuris canonici (1983) // AAS, 1983. Vat., 1983. Vol. 75. Pt. 2	CSHB	Corpus scriptorum historiae Byzantinae / Ed., con. B. G. Nieburii inst. Bonnae, 1826-1897
CJ	Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954 ¹¹ . Hildesheim, 1989 ^r . (Corpus juris civilis; 2)	CSS	Conférences de St.-Serge: ... Semaine d'études liturgiques. R., 1975-[2001]
CJC	Corpus juris civilis / Ed. fratres Kriegelii. Lpz., 1880 ¹⁶	CTh	Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. 1655; Mantuae, 1740 (ed. nova, emendata, variorum observationibus aucta, quibus adiecit suas J. Ritter)
<i>Clem. Alex.</i>	<i>Clemens Alexandrinus</i>	<i>Cypr. Carth.</i>	<i>Cyprianus Carthaginiensis</i>
Eclog. Proph.	Eclogae propheticae / Hrsg. O. Stahlin, L. Fruchtel und U. Treu // <i>Clemens Alexandrinus</i> . Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente. B., 1970. S. 137-155. (GCS; 17/2)	De lapsis.	De lapsis // PL. 4. Col. 477-510 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Книга о падших // Творения. М., 1999. С. 208-231)
Paed.	<i>Clément d'Alexandrie</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)	De orat. Dom. Ep.	De Dominica oratione // PL. 4. Col. 520-582 Epistolae // PL. 4. Col. 193-452 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письма // Там же. С. 407-686)
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 // Col. 557-602; Stromata, Buch I-VI / Hrsg. v. O. Stählin. B., 1939, 1985 ⁴ [neu hrsg. v. L. Früchtel, mit Nachträgen v. U. Treu] (рус. пер.: <i>Климент Александрийский</i> . Строматы. Кн. I-VII. СПб., 2003. 3 кн.)	Exhort. mart.	Ad Fortunatum (Exhortatione martyrii) // PL. 4. Col. 651-676 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Отцы и учителя Церкви III в. [М., 1996]. Т. 2. С. 331-347)
<i>Const. Harmen.</i>	<i>Constantinus Harmenopolus</i> . Epitome canonum // PG. 150. Col. 45-168	Test. adv. Jud.	Testimoniorum adversus Judaeos, libri tres // PL. 4. Col. 672-780 (рус. пер.: <i>Киприан Карфагенский, свт.</i> Три книги свидетельств против иудеев // Там же. С. 89-190)
<i>Const. Porphy.</i>	Le Livre des ceremonies... [par] <i>Constantin VII Porphyrogenete</i> / Texte établi et trad. par A. Vogt. P., 1967. (Coll. byzantine)	<i>Cyr. Alex.</i> Hom. pasch.	<i>Cyrillus Alexandrinus</i> . Homiliae paschales 1-30 // PG. 77. Col. 401-982
De ceremoniis		<i>Cyr. Hieros.</i>	<i>Cyrillus Hierosolymitanus</i>
CoptE	The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.	Catech.	Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331-1060; Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065-1128 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. Оглас.: С. 13-292. Тайновод.: С. 293-366)
CPDMA	Corpus philosophorum Danicorum medii aevi. Haunia [Kobenhavn], 1995-[1998]. Vol. 1-[13]	Procatech.	Procatechesis // PG. 33. Col. 331-366; Idem. // <i>Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi Opera quae supersunt omnia</i> / Ed. Reischl W. C., Rupp J. Münch., 1848. Hildesheim, 1967 ^r . Vol. 1. P. 1-26
CPG	<i>Geerard M.</i> Clavis Patrum Graecorum. Turnhout, 1974	DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol et H. Leclercq. P., 1924-.
CPL	<i>Dekkers E., Gaar A.</i> Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugge, 1957. Brugge; La Haye, 1961 ² . (Sacris erudiri; 3)	<i>Damasc.</i> De prim. princ.	<i>Damascius successor</i> . Dubitationis et solutiones de primus principis / Ed. C. Ruelle. P., 1889 (рус. пер.: <i>Дамаский Диадокх</i> . О первых началах / Изд. подгот. Л. Лукомский, Р. Светлов. М., 2000)
CPMA, PB	Corpus philosophorum medii aevi. Philosophi Byzantini. Athenai, 1984-.	<i>Darrouzès.</i> Notitiae	<i>Darrouzès J.</i> Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981
<i>Cristoforo Mitileneo.</i>	I calendari in metro innografico di <i>Cristoforo Mitileneo</i> / A cura di E. Follieri. Brux., 1980. (SH; 63)	DBF	Dictionnaire de biographie française. P., 1933-. Т. 1-.
Calendari		DDC	Dictionnaire de droit canonique / Publ. sous la dir. de R. Naz. P., 1935-1965. 7 t.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903-. Louvain, 1913-.		



- 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.*
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 et al. P., 1912–. T. 1–.
- Didache La doctrine des douze apôtres: Didache / Introd., 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)
- Did. Alex. Comment.* in Gen. *Didymus Alexandrinus.* Commentarii in Genesim // PG. 39. 1112–1120; SC. Vol. 233/244. P., 1976–1978
- Dietrich. KATU* *Dietrich W., Loretz O., Samartin J.* Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit. Kevalaer, 1976. Bd. 1. (AOAT; 24/1)
- Dig. Digesta / Hrsg. Th. Mommsen. B., 1966¹⁹. (CJC; 1) (рус. пер.: Дигесты Юстиниана / Пер. с лат. И. С. Перетерского и др. М., 2001–2002. Т. 1: Кн. 1–4; Т. 2: Кн. 5–11)
- Diod. Tars. Fragm.* in Oct. *Diodorus Tarsensis.* Fragmenta in Octateuchum // PG. 33. Col. 1561–1588
- Diogn. Epistula ad Diognetum / Ed. H.-I. Marrou // À Diognète. P., 1965². P. 52–84. (SC; 33 bis) (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Послание к Диогнету // Творения. М., 1892, 1995². С. 371–386)
- DMOA Documenta et monumenta orientis antiqui. Leiden, 1947–[1998]. Vol. 1–[25]
- DOP Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–.
- Doroth. Doctrinae* *Dorotheus, abbas.* Doctrinae // PG. 88. Col. 1611–1838 (рус. пер.: *Дорофей, авва.* Душеполезные поучения и послания / Изд. Оптиной пуст. М., 1900)
- 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.
- EAЕHL Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (NJ); Jerusalem, 1975–1978. 4 t.
- Eclog. Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V. / Hrsg. L. Burgmann. Fr./M., 1983 (рус. пер.: *Лунищ Е. Э.* Эклога: Визант. законодательный свод VIII в. М., 1965)
- ЕЕС Encyclopedia of the Early Church / Ed. A. Di Berardino; Inst. Patristicum Augustinianum. Camb., 1992. 2 vol.
- 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
- Eisagoge Eisagoge Basilii, Leonis et Alexandri / Ed. C. Zachariae v. Lingenthal. Lipsiae, 1892
- EO Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Études byzantines; REB)
- Epanagoge Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandri / Ed. C. Zachariae v. Lingenthal. Lipsiae, 1892
- Ephraem Syr.* In Gen. *Ephraem Syrus.* In Genesis // *Ephraemi Syri* In Genesim et in Exodum commentarii / Ed. R.-V. Tonneau. Lovanii, 1955. (CSCO; 152–153 = Syr. 71–72) (рус. пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на кн. Бытия // Творения. М., 1994². Т. 6. С. 205–338)
- Ephip.*
Adv. Haer. Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; [Panarion] 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἵρεσεων / 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)
- Ancor. Ancoratus // PG. 43. Col. 11–236 (рус. пер.: Слово якорное // Творения. М., 1884. Ч. 6. С. 5–212)
- De mensur. et pond. De mensuris et ponderibus (versio syriaca) // *Ephraemius* Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version / Ed. J. E. Dean. Chicago, 1935
- Eriug. De div. nat.* *Eriugena Johannes Scottus.* De divisione naturae // PL. 122. Col. 439–1023 (рус. пер.: *Иоанн Скот Эриугена.* О разделении природы (фрагм.) // Антология средневек. мысли: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 166–189).
- Euseb.*
Demonstr. Demonstratio evangelica, lib. I–X // PG. 22. Col. 13–792
Fragm ad Dan. Fragmenta in Daniele // PG. 24. Col. 525–528
Hist. eccl. Historia ecclesiastica, libri I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993²)
Vita Const. De vita Constantini, libri I–V // PG. 20. Col. 905–1316
- Euseb. Emes. Fragm.* in Oct. et Reges *Eusebius Emesenus.* Fragmenta in Octateuchum et Reges // *Devresse R.* Les anciens commentateurs de l'Octateuche. Vat., 1970. P. 55–103. (ST; 264)
- Eutrop. Breviar.* *Eutropii* Breviarium ab urbe condita / Rec. C. Santini. Stutgardiae; Lipsiae, 1992 (рус. пер.: *Етропий.* Бrevиарий от основания Города / Пер. с лат. Д. В. Кареева, Л. А. Самуткиной. СПб., 2001)
- Eutychn. Annales* *Eutychni Patriarchae Alexandrini* Annales. Beryti; P., 1906–1909. (CSCO; Ser. III. T. 6–7)
- Evagr. Pract.* *Evagrius Ponticus.* Practicus (capita centum) / Ehierod. A. Guillaumont and C. Guillaumont // *Évagre le Pontique.* Traité pratique ou le moine. P., 1971. Vol. 2. P. 482–542, 546–586, 590–620, 624–712. (SC; 171)



<i>Evagr. Schol. Hist. eccl.</i>	<i>Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica, libri I–VI // PG. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: <i>Евагриий Схоластик. Церковная история. М., 1997²; То же. Кн. I–II / Пер., вступ. ст., коммент. и прил. И. В. Кривушина. СПб., 1999</i>)</i>	Or. 43	Oratio 43: Funerbris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi // PG. 36. Col. 493–606 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт. Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Там же. С. 602–665</i>)
FEI	The First Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1913–1934. 4 vol.	<i>Greg. Nyss.</i>	<i>Gregorius Nyssenus</i>
FHG	Fragmenta historicorum Graecorum / Ed. C. Müller. P., 1883–1885	Contr. Eun.	Contra Eunomii, libri I–II // PG. 45. Col. 248–464; 909–1121 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Творения. М., 1863. Ч. 5: Кн. 1–4; 1864. Ч. 6: Кн. 5–12</i>)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Gött., 1903–. Bd. 1–.	De creat. hom.	De creatione hominis / Совм. с: Dionysius Exiguus // PL. T. 67. Col. 347–408
FzOG	Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. B., 1954–. Bd. 1–.	De hom. opif.	De hominis opificio // PG. 44. Col. 123–256 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Там же. М., 1861. Ч. 1. С. 76–222</i>)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz., B., 1897–1936. 40 Bde	De vita Moysis	De vita Moysis // PG. 44. Col. 297–430 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя // Творения. С. 223–379; То же / Пер. А. Десницкого. М., 1999</i>)
<i>Gennad. Massil.</i>	<i>Gennadius Massiliensis</i>	In bapt. Christ.	In baptismum Christi // PG. 46. Col. 577–600 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт. Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 1–25</i>)
De eccl. dogm.	Liber de ecclesiasticis dogmatibus // PL. 58. Col. 979–1000	<i>Greg. Pal. Triad.</i>	<i>Gregorius Palamas. Triades pro hesychastis // Défense des Saints Hésychastes / Éd. J. Meyendorff. Louvain. 1973² (рус. пер.: <i>Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995, 2003²</i>)</i>
De script. eccl.	De scriptoribus ecclesiasticis // PL. 58. Col. 1059–1120	<i>Greg. Turon.</i>	<i>Gregorius Turonensis</i>
<i>Gerber. Scriptorum</i>	<i>Gerber M. Scriptorum ecclesiasticorum de musica sacra. St. Blasien, 1784. Hildesheim, 1963². 3 vol.</i>	Glor. conf.	De gloria confessorum // PL. 71. Col. 828–911
<i>Goar. Euchologion</i>	<i>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</i>	Hist. franc.	Historia francorum // PL. 71. Col. 563–704 (рус. пер.: <i>Григорий Турский. История франков. М., 1987</i>)
<i>Graf. Geschichte</i>	<i>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)</i>	Vit. Patr.	Vitae Patrum // PL. 71. Col. 1009–1096
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol.; продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–.	<i>Hammann-McLean, Hallensleben</i>	<i>Hammann-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)</i>
<i>Greg. Magn.</i>	<i>Gregorius I Papa (Magnus).</i>	<i>Hänggi, Pahl. Prex Eucharistica</i>	<i>Hänggi A., Pahl I. Prex Eucharistica: Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Freiburg, 1968. (Spicilegium Friburgense; 12)</i>
Ad quir. episc.	Registri epistolarum liber 11. Ep. 67: Ad quiricum episcopum, etc. // PL. 77. Col. 1204–1208	HarvTR	Harvard Theological Review. Camb. (Mass.), 1908–.
Registri epistolarum	Registri epistolarum. Lib. I. Epistola XLIII: Ad Leandrum episcopum hispalensem // PL. 77. Col. 497–498	<i>Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles</i>	<i>Hefele Ch. J. Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11 t.</i>
<i>Greg. Nazianz.</i>	<i>Gregorius Nazianzenus</i>	<i>Herod. Hist.</i>	<i>Herodoti. Historiae. Oxonii, 1912. Vol. 1–2 (рус. пер.: <i>Геродот. История, в 9 кн. / Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1972. (Памятники ист. мысли)</i>)</i>
Or. 30	Oratio 30, theologica 4 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 103–134 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт. Слово 30, о богословии 4-е, о Боге Сыне 2-е // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 1 С. 521–538</i>)	<i>Hieron.</i>	<i>Hieronymus</i>
Or. 37	Oratio 37: In Matthaemum // PG. 36. Col. 1–12, 281–308 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт. Слово 37, на Матф. 19, 1 // Собр. творений. Серг. П., 1994^р. Т. 1. С. 510–522</i>)	Adv. Helvid.	Adversus Helvidium, de Mariae virginitate perpetua // PL. 23. Col. 183–206
Or. 38	Oratio 38, in Theophania, sive Natalitia Salvatoris // PG. 36. Col. 311–331 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт. Слово 38: На Богоявление или на Рождество Спасителя // Там же. С. 522–532</i>)	De vir. illustr.	De viris illustribus liber; accedit Gennadii Catalogus virorum inlustrium / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924
Or. 40	Oratio 40: In sanctum baptismum // PG. 36. Col. 359–428 (рус. пер.: <i>Слово 40: На святое крещение // Там же. С. 544–575</i>)		





Ep.	Epistulae // PL. 22; CSEL. 56 (ed. I. Ilberg)	De incompreh.	De incomprehensibili Dei natura, contra Anomaeos, homiliae 1–5 // PG. 48. Col. 701–748 (1: 701–710; 2: 709–718; 3: 719–728; 4: 727–736; 5: 735–748) (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Против аномеев // Творения. Т. 1. С. 491–615)
In Is.	Commentaria in Isaiaem // PL. 24. Col. 17–678		
Quaest. hebr. in Gen.	Liber Quaestionum hebraicorum in Genesim // PL. 23. Col. 935–983		
<i>Hilar. Pict.</i>	<i>Hilarius Pictaviensis</i>		
De myster.	Tractatus mysteriorum // PL (Suppl.). 1. Col. 2–69	In Ep. ad Col.	Homiliae in Epistolam ad Colosseos // PG. 62. Col. 299–392 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Послание к колоссянам // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 356–474)
De Trinit.	De Trinitate // PL. 10. Col. 25–29		
<i>Hipp.</i>	<i>Hippolytus Romanus.</i>		
De bened. Is. et Jac.	De benedictionibus Isaaci et Jacobi / Éd. M. Brière, L. Mariès et B.-C. Mercier // <i>Hippolyte de Rome.</i> Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse. P., 1954. P. 2–114. (PO; 27, N 130–131)	In Ep. I ad Timoth.	Homiliae XVIII in Epistolam primam ad Timotheum // PG. 62. Col. 501–599 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на 1 Тим // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 756–836)
In Dan.	Commentarium in Daniele // Hippolyte. Commentaire sur Daniel / Ed. M. Lefèvre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14)		
Hist. mon. Aeg.	Historia monachorum in Aegypto / Éd. et trad. A.-J. Festugière. Brux., 1961. (SH; 34), 1971. (SH; 53)	In Eph.	Homiliae 24 in epistolam ad Ephesios // PG. 62. Col. 9–176 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Послание к ефессянам // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 5–218)
<i>Holweck</i>	<i>Holweck F. G.</i> A Biographical Dictionary of the Saints. Detroit, 1969 ²		
HUS	Harvard Ukrainian Studies. Camb. (Mass.), 1977–. Vol. 1–.	In Gen.	Homiliae in Genesim // PG. 53. Col. 21–384; PG. 54. Col. 385–580 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на кн. Бытия // Там же. Т. 4. Кн. 1. С. 1–455 (1–41); Кн. 2. С. 459–725 (42–67))
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville, 1962–. Vol. 1–.		
<i>Ign.</i>	<i>Ignatius Antiochenus</i>	In Is.	In Isaiaem // <i>Jean Chrysostome.</i> Commentaire sur Isaïe / Éd. J. Dumortier. P., 1983. P. 36–356. (SC; 304)
Ep. ad Philad.	Epistula ad Philadelphenses // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свт.</i> Послание к филиладельфийцам / Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 334–339)	In Matth.	Homilia in Mattheum V // PG. 57. Col. 55–62 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на евангелиста Матфея, 5-я // Там же. Т. 7. Кн. 1. С. 51–59)
Ep. ad Polyc.	Epistula ad Polycarpon // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свт.</i> Послание к Поликарпу / Пер. прот. П. Преображенского // Там же. С. 346–350)	<i>Ioan. Climacus</i>	<i>Ioannes Climacus.</i> Scala paradisi // PG. 88. Col. 631–1164 (рус. пер.: <i>Иоанн, игум. Синайский.</i> Лествица. Серг. П., 1908 ⁷)
Ep. ad Smyrn.	Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: <i>Игнатий Богоносец, свт.</i> Послание к смирянам / Пер. прот. П. Преображенского // Там же. С. 340–345)	<i>Ioan. Damasc.</i> De fide orth.	<i>Ioannes Damascenus.</i> Expositio fidei orthodoxa // PG. 94 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Точное изложение православной веры. СПб., 1894. М.; Р.-н/Д., 1992 ^р)
<i>Innocent. I, Papa.</i> Ad Ruf. et Eus. Inst. Just.	<i>Innocentius I, Papa.</i> Ad Rufum et Eusebium caeterosque episcopos // PL. 84. Col. 665–672 Institutiones / Ed. P. Krueger. V., 1966 ¹⁹ . (CJC; 1) (рус. пер.: Институты Юстиниана. Кн. 1–4 / Пер. с лат. Д. Расснера, под ред. Л. Л. Кофанова, В. А. Томсинова. М., 1998. (Памятники рим. права))	<i>Ioan. Phil.</i> De opif. mundi	<i>Ioannis Philoponi</i> De opificio mundi // <i>Reichardt G.</i> Ioannis Philoponi «De opificio mundi libri VII». Lipsiae, 1897. (Scriptores sacri et profani; Fasc. 1)
<i>Ioan. Cassian.</i> Collat.	<i>Ioannes Cassianus</i> Collationes // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: <i>Иоанн Кассиан Римлянин, прп.</i> Собеседования египетских подвижников // Писания / Пер. с лат. еп. Петр (Екатериновский). М., 1892, 1993 ^р . С. 167–634)	<i>Ios. Flav.</i> Antiq.	<i>Flavii Iosephi</i> Antiquitates Iudaicae // <i>Flavii Iosephi</i> Opera / Ed. B. Niese. B., 1887, 1885, 1892, 1890. 4 т. 1955 ⁴) (рус. пер.: <i>Иосиф Флавий.</i> Иудейские древности / Пер. Г. Г. Генкель. М., 1996. 2 т.)
<i>Ioan. Chrysost.</i> Ad popul. Antioch.	<i>Ioannes Chrysostomus</i> Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 1–21, 15–222 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы о статуях (к антиохийскому народу) // Творения. СПб., 1898–1906. Т. 2. Кн. 1. С. 5–250)	<i>Iren.</i> Adv. haer.	<i>Irenaeus Lugdunensis.</i> Adversus haereses. Libri I–II // <i>Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis</i> Libri quinque adversus haereses / Ed. W. W. Harvey. Camb., 1857. Vol. 1; Adversus haereses. Liber III // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies, livre 3 / Éd. A. Rousseau. L. Doutrleau. P., 1974. (SC; 211). Vol. 2; Adversus haereses. Liber 4 // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies, livre 4 / Éd. A. Rousseau, B. Hemmerding, L. Doutrleau et C. Mercier. P., 1965. (SC; 100); Adversus haereses. Liber V // <i>Irenée de Lyon.</i> Contre les hérésies, livre 5 / Éd. A. Rousseau, L. Doutrleau, C. Mercier. P., 1969. (SC; 153) (рус. пер.: <i>Иринеи Лионский, свт.</i> Против ересей / Пер. прот. П. Преображенский // Творения. СПб., 1900. М., 1996 ^р)
De incarn.	In incarnationem Domini // PG. 59. Col. 687–700		





<i>Isid Hisp.</i> De vir. illustr.	<i>Isidorus Hispalensis episcopus, st.</i> De viris illustribus // PL. 83. Col. 1081–1106	JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Sheffield, 1987–. Vol. 1–.
<i>Isocr.</i> Or. 10	<i>Isocrates.</i> Helenae encomium (Oratio 10) // <i>Isocrate.</i> Discours: In 4 vol. / Ed. G. Mathieu et É. Brémond. P., 1929–1962. Vol. 1. 1929, 1963 ^p . P. 163–179	JSS	Journal of Semitic Studies. Oxf., 1956–. Vol. 1–.
<i>Iust. Martyr.</i> I Apol.	<i>Iustinus Philosophus et Martyr</i> Apoloia // PG. 6. Col. 327–440 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Апология I, представленная в пользу христиан Антонию Благочестивому // Творения. М., 1892, 1995 ^p . С. 31–104)	JThSt	Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–. Vol. 1–. <i>Donner H., Roellig W.</i> Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1962–1964, 1966–1969 ² . 3 Bde <i>Labourt J.</i> Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–532). P., 1904
Dial.	Dialogus cum Triphone // PG. 6. Col. 481–800 (рус. пер.: <i>Иустин Мученик, св.</i> Разговор с Трифоном иудеем // Там же. С. 132–362)	KAI	<i>Lactantius.</i> De mortibus persecutorum // PL. 7. Col. 190–276 (рус. пер.: <i>Лактанций.</i> О смертях преследователей / Пер. с лат. В. М. Тюленев. СПб., 1998)
JAC	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum.</i> Münster, 1958–.	<i>Labourt.</i> Christianisme dans l'empire perse	<i>Lactantius.</i> 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>Jacob.</i> Formulaire	<i>Jacob A.</i> Histoire du formulaire grec de la liturgie de St. Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968. Mscr.	<i>Latyšev.</i> Menol.	Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911–1912. 2 t. Lpz., 1970 ^r
<i>Jaffé.</i> RPR	<i>Jaffé Ph.</i> Regesta Pontificorum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post christum natum 1198. B., 1851. 2 t. Lipsiae, 1885–1888 ² / Ed. P. Ewald	LC	Le Liber Censuum de l'Église Romaine: In 3 vol. P., 1889–1952
<i>Jakovljević.</i> Cyprus Catalogue	<i>Jakovljević A.</i> Catalogue of Byzantine Chant Manuscripts in the Monastic and Episcopal Libraries of Cyprus. Nicosia, 1990. (Publ. of the Cyprus Research Centre; XV)	LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1971, 1994 ^r . 5 Bde
<i>Janin.</i> Églises et monastères	<i>Janin R.</i> Les Églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969 ² . (Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin)	LECUB	Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten / Hrsg. F. G. v. Bunge. Reval, 1853–.
JAOS	Journal of American Oriental Society. New Haven, 1851–[1996]. Vol. 1–[116]	<i>Leo Gramm.</i> Chron.	<i>Leonis Grammatici</i> Chronographia / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. (CSHB; 42); PG. 108. Col. 1037–1164
JBL	Journal of Biblical Literature. Missoula, 1882–.	<i>Leont. Makhair.</i> Chronicle	<i>Leontios Makhairas.</i> Recital Concerning the Sweet Land of Cyprus Entitled «Chronicle» = <i>Λεόντιος Μαχαίρας.</i> Ἐξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. 2 t.
JEA	The Journal of Egyptian Archaeology / Egypt Exploration Society. L., 1914–. Vol. 1–.	<i>Le Quien.</i> OC	<i>Le Quien M.</i> Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958 ^r . 3 t.
JGO	<i>Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / Osteuropa-Inst.</i> Stuttg., 1936–1941. Bd. 1–6; N. F. 1953 (1953/1954)–1959 (1959/1960). Bd. 1–7; 1960–1963. Bd. 8–11; 1964–. Bd. 12–. [Münch., 1954–1962. Wiesbaden, 1963–1986. Stuttg., 1987–.]	LexMA	Lexikon des Mittelalters. Münch.; Zürich, 1980–1999. 9 Bde
JJS	The Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Stud. Oxf., 1948/1949–. Vol. 1–.	LP	Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955–.
JKGV	<i>Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins.</i> Köln, 1912–1941. Bde 1–23; 1950–. Bd. 24–.	LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster, 1902–.
JMRS	Journal of Medieval and Renaissance Studies. Durham, 1971–[1995]. Vol. 1–[25]	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.
JÖB	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik.</i> W.; Graz; Köln, 1968–.	<i>Lucian.</i> Toxar.	<i>Lucianus.</i> Toxaris vel amicitia // <i>idem.</i> Opera / Ed. A. M. Harmon. Camb., 1936. Vol. 5. P. 102–206 (рус. пер.: <i>Лукиан.</i> Токсарид, или Дружба / Пер. Д. Н. Сергеевского // <i>Лукиан Самосатский.</i> Соч. / Под ред. А. И. Зайцева. СПб., 2001. Т. 1. С. 190–213)
JÖBG	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft.</i> W., 1951–1967 (продолж.: JÖB)	<i>Mansi.</i>	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. Graz, 1960 ^r . 31 t.
JSJ	Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period. Leiden, 1970–. Vol. 1–.	<i>Mar. Merc.</i> Appendix ad contrad. nest.	<i>Marius Mercatorus.</i> Dissertatio, seu Appendix ad contradictionem XII anathematismi nestoriani // PL. 48. Col. 924–932
JSNT	Journal for the Study of the New Testament / Dep. of the Bible Stud.; Univ. of Sheffield. Sheffield, 1978/1979–. Vol. 1–.	MartHieron	Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. De Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Antverpiae, 1894
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament / Univ. of Sheffield. Sheffield, 1976. Suppl. Ser.: 1976–.	MartRom	Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS Dec. Brux., 1940
		MartUsuard	Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714





<i>Mar. Vict.</i>	<i>Marius Victorinus</i>	Fontlur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
Adv. Ar.	Ad «Candidum» Arrianum [«Adversus Arium»] // CSEL. 83. P. 54–277	Form.	Formulae;
De gen. Div. Verbi	[De generatione Divini Verbi] ad «Candidum» Arrianum // Ibid. P. 15–48	Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);
<i>Mateos. Typicon</i>	<i>Mateos J.</i> Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X ^e siècle / Introd., texte critique, trad. et notes J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166)	Lib.	Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;
<i>Maximus Conf.</i>	<i>Maximus Confessor</i>	Poet.	Poetae;
Ambigua	Ambiguorum Liber // PG. 91. Col. 1031–1418	Script. Rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
Cap. theol.	Capita theologiae et oeconomiae // PG. 90. Col. 1083–1176 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256)	Script. Rer. Germ. NS	Scriptores rerum Germanicarum. Nova series;
De carit.	Capita de caritate // <i>Massimo Confessore.</i> Capitoli sulla carità / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Главы о любви // Там же. С. 96–145)	Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;
Quaest. ad Thalas.	Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sancta // PG. 90. Col. 244–786 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп.</i> Вопросы к Фалассию // Там же. Кн. 2. С. 18–174)	Scr. Mer. SS	Scriptores rerum Merovingicarum; Scriptores
Schol. in DN	Scholia in: Ареоп. DN: Scholia in Dionysium Areopagitum // PG. 4. Col. 15–432 (рус. пер.: <i>Дионисий Ареопагит.</i> Соч. <i>Максим Исповедник.</i> Толкования. СПб., 2002)	<i>Miklosich, Müller</i>	<i>Miklosich F., Müller J.</i> Acta et diplomata Graeca mediae aevi sacra et profana. Vindobonae, 1860–1890. 6 vol.
MenolBas	<i>Franchi de' Cavalieri P.</i> Il menologio di Basilio II. Cod. Vatic. gr. 1613. Torino, 1907. (Codices e Vaticanis selecti; 8)	<i>Millet, Frołow</i>	<i>Millet G.</i> La peinture du Moyen âge en Yougoslavie: Album / Présenté par A. Frołow. P., 1954–1962. 3 vol.
Messenger EPREO	Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. P., 1950–.	MMB	Monumenta musicae byzantinae. Copenhagen, 1935–. Vol. 1–.
<i>Method. Olymp. Conv. decem virg.</i>	<i>Methodius Olympius.</i> Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: <i>Мефодий Патарский, сщмч.</i> Пир десяти дев, или о девстве // Творения. М., 1996 ^р . С. 25–140)	NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichte des Mittelalters. Hannover, 1870–. (с 1937: Deutsches Archiv)
MGG	Die Musik in Geschichte und Gegenwart / Hrsg. v. F. Blume. Kassel; N. Y., 1953, 1994 ²	NCE	New Catholic Encyclopedia. N. Y., 1967–1979, 1981 ¹ . 17 vol., ind., suppl.
MGH	Monumenta Germaniae Historica / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. 1826–.	NEAEHL	New Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land. Englewood Cliff (N. J.); Jerusalem, 1993–. Vol. 1–.
AA	Auctores antiquissimi;	NGDMM	The New Grove Dictionary of Music and Musicians. L., 1980–. Vol. 1–.
Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;	<i>Niceph. Callist.</i>	<i>Nicephorus Callistus.</i> Historia ecclesiastica, libri XVIII // PG. 145. Col. 559–1332
Capit.	Capitularia regum Francorum;	<i>Nicol. Cabas.</i>	<i>Nicolas Cabasilas.</i> De vita in Christo, libri septem // PG. 150. Col. 493–726 (рус. пер.: <i>Николай Кавасила, свт.</i> Семь слов о жизни во Христе. М., 1874)
Conc.	Concilia;	De vita in Christo	
Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;	<i>Novell. Just.</i>	Novellae [Constitutiones Justiniani] / Ed. R. Schoell, G. Kroll. B., 1954; Hildesheim, 1989 ¹ . (CIC; Bd. 3)
Dipl.	Diplomata;	<i>Novell. Leo.</i>	<i>Leo VI Sapiens.</i> Novellae Constitutiones // PG. 107. Col. 419–660
Dipl. Kar.	Diplomata Karolinorum;	<i>Novell. Theod.</i>	Leges novellae ad Theodosianum pertinentes / Ed. P. M. Meyer. Dublin; Zürich, 1971
Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum;	NRHDFE	Nouvelle revue historique de droit français et étranger. P., 1877–1921. Vol. 1–45
Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;	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
DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;	OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–. (ранее: Orientalia Christiana; OrChr)
DtMa	Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde;	OCF	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–.
Epp.	Epistolae;		
EpSel	Epistolae selectae;		



- ODB The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazdan, A.-M. Talbot etc. Wash., 1991. 3 vol.
- Or Orientalia: Commentarii Periodici Pontifici Instituti Biblici. R., 1920-.
- OrChr Orientalia Christiana. R., 1923-1934
- Oriens Chr. Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901-.
- Orig. *Origenes*
- Contra Cels. Contra Celsum // PG. 14. Col. 641-1632; Ibid. / Ed. M. Borret. P., 1967-1969. (SC; 132, 136, 147, 150) (рус. пер.: *Ориген. Против Цельса*. Каз., 1912. М., 1996)
- De orat. De oratione libellus // PG. 11. Col. 415-562 (рус. пер.: *Ориген. О молитве*. Ярославль, 1884)
- De princip. De principiis // PG. 11. Col. 115-414 (рус. пер.: *Ориген. О началах*. СПб., 2000)
- In Ep. ad Rom Commentarium in Ep. ad Romanos, libri I-X // PG. 14. Col. 831-1294
- In Gen. hom. In Genesim, homiliae 1-17 // PG. 12. Col. 145-262
- In Math. In Matthaemum // PG. 17. Col. 829-1600
- Orosius. Hist. adv. pag. *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII* / Ex. rec. C. Zangemeister // CSEL. Lpz., 1889. Bd. 5 (рус. пер.: *Орозий П. История против язычников*, кн. I-VII / Пер. с лат., вступ. ст., коммент.: В. М. Тюленев. СПб., 2001-2003)
- ÖS Östkirchliche Studien. Würzburg, 1952-.
- OSP Oxford Slavonic Papers. Oxf., 1950-1967. 13 vol.; N. S. 1. 1968-[2000]. Vol. 1-[33]
- Păcurariu. IBOR *Păcurariu M. Istoria Bisericii Ortodoxe Române*. București, 1980-1981, 1994². 3 vol.
- Palladius. Hist. Laus. (Bartelink) *Palladio. La storia Lausiaca* / Trad. M. Barchiesi; Ed. G. J. M. Bartelink. Mil., 1974
- Pauly, Wissowa 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 Suppl. Bde
- PdO Parole de l'Orient. Kaslik, 1970-. T. 1-.
- PG Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca / Ed. J. P. Migne. P., 1857-1866. 161 t.
- Philo. *Philoni Alexandrini*
- De Abr. De Abrahamo // Les œuvres complètes. T. 20 / Éd. J. Gores. P., 1966
- De vita Mos. De vita Mosis // Ibid. Vol. 4. P. 119-268
- Philocal Philocalia sacra / Ed. I. Fecht. Rostochii; Lipsiae, 1729⁴
- Phot. *Photius*
- Bibl. Bibliothèque / Éd. R. Henry. P., 1959. T. 1; 1960. T. 2; 1962. T. 3; 1965. T. 4; 1967. T. 5; 1971. T. 6; 1974. T. 7; 1977. T. 8
- Ep. Photii Patriarche Constantinopolitani Epistulae et Amphiloquia / Rec. B. Laourdas, L. Westerink. Lpz., 1983-1985. 3 vol.
- PL Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. P. Migne. P., 1844-1864. 221 t.
- Plat. *Plato*
- Phaedr. Phaedrus // *Platonis Opera*, rec. 1. Oxonii, 1952-1954. T. 1-5 (рус. пер.: *Платон. Федр* // *Собр. соч.*: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 135-191)
- Phileb. Philebus // Ibid. (рус. пер.: *Платон. Филеб* // Там же. 1994. Т. 3. С. 7-78)
- Soph. Sophista // Ibid. (рус. пер.: *Платон. Софист* // Там же. 1993. Т. 2. С. 275-345)
- Symp. Symposium // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1901, 1967^r. Vol. 2. 172a-223d (рус. пер.: *Платон. Пир* // Там же. С. 81-134)
- Tim. Timaeus // Ibid. 1902, 1968^r. Vol. 4. 17a-92c. (рус. пер.: *Платон. Тимей* // Там же. 1994. Т. 3. С. 421-500)
- Plot. Ep. *Plotinus. Epistolae* // *Plotini Schriften* / Übers. von R. Harder. Lpz., 1930-1937. 5 Bde. (Philos. Biblioth.)
- PLP Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976-. Bd. 1-.
- PO Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907-. T. 1-.
- Pothast. Bibliotheca *Pothast A. Bibliotheca historica medii aevi: Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500*. B., 1896². 2 Bde. Graz, 1954^r
- PRE Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lpz., 1896-1913. Graz, 1969-1971^r. 24 Bde
- Prochiron Prochiron imperatorum Basili, Constantini et Leonis / Hrsg. C. E. Zachariae v. Lingenthal. Hdlb., 1837
- Procop. Bella *Procopii Caesariensis Opera omnia* / Ed. J. Haury, G. Wirth. Vol. 1: De bellis libri I-IV; Vol. 2: De bellis libri V-VIII. Lpz., 1962-1963² (рус. пер.: *Прокопий Кесарийский. [Войны]*. Кн. 1-4: *Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история* / Пер., ст., коммент. А. А. Чекаловой. М., 1993. СПб., 1998²; Кн. 5-8: *Прокопий Кесарийский. Война с готами* / Пер. С. П. Кондратьев. М., 1996². 2 т.)
- PS Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin at al. P., 1894-1926
- PTS Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964-[2002]. Bd. 1-[56]
- QFIAB Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Tub., 1897/98-1944. 33 Bde; 1954-. Bd. 34-.
- Quasten *Quasten J.*
- Initiation Initiation aux Pères de l'Église / Trad. J. Laporte. P., 1955-1963. 3 t.
- Patrology Patrology. Utrecht; Brux., 1950-1953. 3 t.
- 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-.
- RAC Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. v. Th. Klauser, E. Dassman u. a. Stuttg., 1941-. Vol. 1-. Suppl. 1985-.
- Raes. Introductio *Raes A. Introductio in Liturgiam Orientalem*. R., 1947
- RAug Revue Augustinienne. Louvain, 1902-1910. 17 vol.
- RB Revue biblique. P., 1892-.

RBén	Revue bénédictine (bull.). Maredsous; [Brages], 1883–.	SEER	The Slavonic and East European Review. N. Y., 1942–1944. См. также: The Slavonic Yearbook. N. Y., 1941; The American Slavic and East European Review. N. Y., 1945–1961; Slavic Review. N. Y., 1962–.
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. v. K. Wessel. Stuttg., 1963	<i>Seppelt. Geschichte</i>	<i>Seppelt F. X.</i> Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Lpz., 1931–1941. Münch., 1954 ² . Bd. 1; 1955. Bd. 2; 1956. Bd. 3; 1957. Bd. 5
REArm	Revue des études arméniennes. P., 1920–1933. T. 1–11; N. S.: 1964–. T. 1–.	<i>Sever. Gabal. De mundi creat.</i>	<i>Severianus Gabalensis.</i> De mundi creatione homiliae 1–6 // In cosmologiam homiliae 1–6 // PG. Col. 429–500
<i>Réau. Iconographie</i>	<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	<i>Sext. Adv. math.</i>	<i>Sextus Empiricus.</i> Adversus mathematicos // <i>Sexti Empirici Opera:</i> In 3 vol. Vol. 2–3 / Hrsg. H. Mutschmann und J. Mau. Lpz., 1914. Vol. 2. S. 3–429; 1961. Vol. 3. S. 1–177
REAug	Revue des études augustiniennes. P., 1955–. [1940–1954: L'année théologique augustiniennne]	SH	Subsidia hagiographica. Brux., 1971–.
REB	Revue des études byzantines. P., 1943–.	<i>Siric. Ep. et decr.</i>	<i>Siricius, Papa, st.</i> Epistolae et decreta // PL. 13. Col. 1131–1181
RES	Revue des études slaves. P., 1921–[2003]. Vol. 1–[74]	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. Т. 1–8, продолж.: Анналы Ин-та им. Н. П. Кондакова. Praha, 1937–1940. Т. 9–11
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tüb., 1956–1965 ³ . 6 Bde, Reg.	<i>Socr. Schol. Hist. eccl.</i>	<i>Socrates Scholasticus.</i> Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30–842 (рус. пер.: <i>Сократ Хохластик.</i> Церковная история. Саратов, 1911. М., 1996 ⁹)
RH	Revue historique. P., 1876–. Vol. 1–.	<i>Sozom. Hist. eccl.</i>	<i>Sozomen.</i> Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 843–1630 (рус. пер.: <i>Созомен.</i> Церковная история. СПб., 1851)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–.	ST	Studi e testi. R., 1900–.
RicSB	Ricerche storico bibliche. Bologna, 1989–. Vol. 1–.	StPatr	Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957–. Vol. 1–.
RM	Russia Mediaevalis. Münch., 1973–1979. Vol. 1–4; 1984/86–. Vol. 5–.	<i>Strabo. Geogr.</i>	<i>Strabonis Geographica</i> / Ed. A. Meineke. 3 vol. Lpz., 1877. Graz, 1969 ^r (рус. пер.: <i>Страбон.</i> География, в 17 кн. М., 1964, 1994 ⁹)
RPhL	Revue philosophique de Louvain / Inst. supérieur de philosophie. 1894–1945. T. 1–43; 1946–1970. T. 44–68; 1971–[1994].	<i>Sulp. Sev. Chron.</i>	<i>Sulpicii Severi Chronicon</i> // <i>Sulpicii Severi libri qui supersunt</i> / Ed. K. Halm. Vindobonae, 1866. (CSEL; 1) (рус. пер.: <i>Сулпиций Север.</i> Хроника // Соч. / Пер. с лат. А. И. Донченко. М., 1999. С. 5–90)
RSBN	Rivista di studi bizantini e neoellenici / Istituto per l'Europa orientale. R., 1925–1963. Vol. 1–10; N. S. 1964–. Vol. 1–.	<i>Sym. N. Theol. Cap. theol.</i>	<i>Syméon le Nouveau Théologien</i> Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Éd. J. Darrouzès, L. Neyrand. P., 1980 ² . (SC; 51 bis)
RSR	Revue des sciences religieuses: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Strassbourg, 1921–. Vol. 1–.	Eth.	Traité théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. et notes par J. Darrouzès. T. 1: Théol. 1–3, Éth. 1–3. P., 1966. (SC; 122); T. 2: Éth. 4–15. P., 1967. (SC; 129)
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain, 1935–.	Theol.	Traité théologiques // Traité théologiques et éthiques. P., 1966. (SC; 122)
RThL	Revue théologique de Louvain / Univ. catholique de Louvain. 1970–. Vol. 1–.	<i>Sym. Thessal.</i>	<i>Symeon Thessalonicensis.</i> Opera omnia // PG. 155
<i>Rufinus.</i>	<i>Rufinus.</i>	De sacr. predicat.	De sacra precatone // PG. 155. Col. 535–672 (рус. пер.: <i>Симеон Солунский, свт.</i> О совершаемых в притворе молитвах // Соч. СПб., 1856. М., 1994 ^r . С. 490–494)
Apol. in Hieron.	Apologiae in s. Hieronymum lib. II // PL. 21. Col. 612–614	Dial. contr. haer.	Dialogus contra omnes haeresis // Ibid. Col. 33–176
De bened. Patr.	De benedictionibus Patriarcharum // PL. 21. Col. 295; CSEL. 29. Col. 387 (epist.)		
Hist. mon.	Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum / Ed. E. Schulz-Flügel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34)		
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici. R., 1929. (Studi Bizantini; T. 3)		
SBS	Stuttgarter Bibelstudien. Stuttg., 1965–. [186 Bde]		
SC	Sources chrétiennes. P., 1942–.		
Scr. hist Aug.	Scriptores historiae Augustae / Ed. E. Hohl, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyforth. Lpz., 1971 ² . 2 vol. (BSGRT) (рус. пер.: Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана / Пер. С. П. Кондратьева под ред. А. И. Доватура. М., 1992)		

SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehaye. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS Nov.)	De test. anim.	De testimonio animae // PL. 1. Col. 608–681 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О свидетельстве души</i> / Пер. А. Столяров // Избр. соч. М., 1994. С. 83–89)
Szövérfy. Hymnography	<i>Szövérfy J. S.</i> A Guide to Byzantine Hymnography. Brookline, 1978–1979. 2 vol. (Medieval Classics: Texts and Stud.; 11–12)	De virg. veland.	De virginibus velandis // PL. 2. Col. 887–963 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Об одеянии женщин</i> // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 162–171)
Taft	<i>Taft R. F.</i>	<i>Thalassius. Cent.</i>	<i>Thalassius. Centuriae, libri I–IV</i> // PG. 91. Col. 1427–1470 (рус. пер.: <i>Фалассий, авва. 4 сотницы о любви.</i> Серг. П., 1991)
Great Entrance	The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preataphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1978 ² . (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2). (OCA; 200)	<i>Theod. Lect. Eccl. hist.</i>	<i>Theodori Lectoris Excerpta ex ecclesiastica historia. Lib. I</i> // PG. 86. 1. Col. 165–216
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	<i>Theod. Mops. In Gen.</i>	<i>Theodorus Mopsuestenus. In librum Genesis</i> // PG. 66. Col. 633–646
Precommunion	The Precommunion Rites. R., 2000. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5). (OCA; 261)	<i>Theodoret</i>	<i>Theodoretus Cyrrensis</i>
TDNT	Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Hrsg. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.	Hist. eccl.	Historia ecclesiastica // Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. P., 1954 ² . (GCS; 44 [19]); <i>idem.</i> // PG. 82. Col. 881–1220
<i>Tertull.</i>	<i>Tertullianus</i>	In Dan.	In Daniele // PG. 81. Col. 1255–1546 (рус. пер.: <i>Феодорит Курский. Толкования на видения пр. Даниила</i> // Творения. М., 1857. Ч. 4. С. 1–247)
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)	In Gen.	In Genesis (рус. пер.: <i>Феодорит Курский. Толкование на кн. Бытия</i> // Там же. 1855. Ч. 1. С. 7–102)
Adv. Herm.	Adversus Hermogenem // PL. 2. Col. 219–264 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Гермогена</i> // Избр. соч. / Сост. А. Столяров; Пер. Ю. Панасенко. М., 1994. С. 130–160)	Quaest. in	Quaestiones in Octateuchum // PG. 80. Pars 1. Col. 75–528
Adv. Marcion.	Adversus Marcionem // PL. 1. Col. 263–558 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Маркиона</i> // Творения / Пер. Е. Корнеев. Ч. 4. С. 1–28)	<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)
Adv. Prax.	Adversus Praxeam // PL. 2. Col. 75–220 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Праксея, или О Св. Троице</i> // Там же. Ч. 4. С. 127–198; То же // Альфа и омега. М., 2001. № 1(27). С. 66–93; № 2(28). С. 55–78)	<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)
De bap.	De Vapismo // PL. 1. Col. 1197–1305 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О крещении</i> // Избр. соч. / Сост. А. Столяров; Пер. Ю. Панасенко. М., 1994. С. 93–105)	<i>Theoph. Contin.</i>	<i>Theophanes Continuatus. Ἰστορία</i> // Theophanes Continuatus e. a. / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838. P. 1–481. (CSHB; 17) (рус. пер. см.: <i>Прод. Феоф.</i>)
De carne Christ.	De carne Christi // Ibid. 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>Thom. Aquin.</i>	<i>Thomas Aquinas</i>
De corona	De corona // PL. 2. Col. 73–93	De ente et essentia	De ente et essentia / Ed. H. F. Dondaine // Opera omnia. R., 1976. T. 43. P. 369–381 (рус. пер.: <i>Фома Аквинский. О сущем и сущности</i> // <i>он же.</i> Соч. М., 2002. С. 134–191).
De exort. castit.	De exhortatione castitatis // Ibid. Col. 913–963 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О поощрении целомудрия</i> / Пер. Э. Юнц // Избр. соч. / Сост. А. Столяров. М., 1994. С. 358–368)	In Sent.	Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis: In 4 vol. / Ed. P. Mandonnet, M. F. Moos. P., 1929–1947
De idololatr.	De idololatriae // PL. 1. Col. 661–697 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Об идолопоклонстве</i> // Там же / Пер. И. Маханьков. М., 1994. С. 249–272)	Sum. contr. gent.	Summa contra gentiles // Summa theologiae. Liber I (рус. пер.: <i>Фома Аквинский. Сумма против язычников</i> / Пер., вступ. ст., коммент. Т. Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000. Кн. 1)
De orat.	De oratione // PL. 1. Col. 1143–1196 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О молитве</i> // Творения. К., 1915. Т. 3. С. 1–31)	Sum. Th.	Summa theologiae. L., 1964–1981. 61 vol. (рус. пер.: <i>Фома Аквинский. Сумма теологии</i> / Пер.: С. И. Еремеев, А. А. Юдин. К.; М., 2002. Ч. 1)
De pudic.	De pudicitia // PL. 2. 1029–1082; <i>Idem.</i> P., 1993. (SC; N 394–395) (рус. пер.: <i>Тертуллиан. О целомудрии</i> // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 102–122)	ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von R. Kittel. Stuttg., 1933–1979. 10 Bde, Reg.
		TIB	Tabula Imperii Byzantini. W., 1976–.

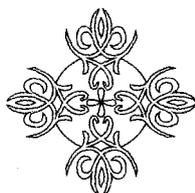


Tillemont. Mémoires	<i>Le Nain de Tillemont L. S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles.</i> P., 1693–1712. 16 t.	ΕΠΛΒΠΠ	Εγκυκλοπαιδικό προσωπογραφικό λεξικό βυζαντινής ιστορίας και πολιτισμού / Επ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. Ἀθήνα, 1996. Τ. 1–.
TM	Travaux et Mémoires / Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. P., 1965–.	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδῆ καὶ ἐπιστάσις Σπυριδόνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθήνα, 1992
TRE	Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. B.; N. Y., 1977–. Bd. 1–.	ΕΦ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908–.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–.	ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα. Ἀθήνα, 1962–1968. 12 τ.
TZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–.	Θησαυρίσματα	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962–.
VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947–.	Ματθαῖος. ΜΣ	Ματθαῖος Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήνα, 1956 ²
Vergil. Georg.	<i>P. Vergilius Maro. Georgica // P. Vergili Maronis Opera</i> / Ed. R. A. B. Mynors. Oxf., 1969 (рус. пер.: <i>Публикуй Вергилий Марон. Буколики, Георгики, Энеида</i> / Пер. С. Шервинского. М., 1971. (БВЛ))	Μεθόδιος. Ἀλεξανδρ.	Μεθόδιος (Φούγιος), μητρ. Πισιδίας. Συγχρόνη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934–1986). Ἀθήνα, 1993
Victorin. Patav. De Fabr. mundi	<i>Victorinus Pataviensis. Tractatus de fabrica mundi</i> // PL. 5. Col. 301–314	Μηναῖον	Μηναῖον. Ἀθήνα, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φάος)
VT	Vetus Testamentum. Leiden, 1951–.	Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήνα, 1962
VTS	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1951–.	Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971
WAGSO	Wiener Archiv für Geschichte der Slaventums und Osteuropas. W., 1955–[2003]. Bde 1–[20]	MKE	Μεγάλῃ Κυπριακῇ Ἐγκυκλοπαιδεῖα. Λευκωσία, Τ. 1– 1984–.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament	Νικόδημος. Συναξαριστής	Νικόδημος Ἄγιορείτης. Συναξαριστῶν τῶν 12 μηναιῶν. Θεσσαλονίκη, 1993–2003. Τ. 1: Σεπτέμβριος – Οκτώβριος. 1993 ³ ; Τ. 2: Νοέμβριος – Δεκεμβριος· Με παραρτήματα Νεομαρτυρῶν. 2003 ⁵ ; Τ. 3: Ἰανουάριος – Φεβρουάριος. 2002 ⁵ ; Τ. 4: Μάρτιος – Ἀπρίλιος. 1998 ⁴ ; Τ. 5: Μαῖος – Ἰουνίος· Συναξαρία Πεντηκοστάριον. 1998 ⁴ ; Τ. 6: Ἰουλιος – Αὐγουστος. 1998 ⁴
WZUR, GSWR	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschaft- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Rostock, 1951/1952–[1990]. Bde 1–[39]	ΝΑ	Νέον Λειμωνάριον. Ἀθήνα, 1930 ⁵
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881–.	NM	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήνα, 1961 ³ , 1993 ⁴
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Lpz., 1847–1921. Bd. 1–75; N. F. 1922–1962. Bd. 1[76]–37[112]; 1963–. Bd. 113–.	Παλαμάς. Ἱεροσ.	Παλαμάς Γρ., ἱεροδιάκ. Ἱεροσολυμίτας, ἤτοι ἐπίτομος ἱστορία τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἱεροσόλυμα, 1862
ZfS	Zeitschrift für Slawistik. B., 1956–. Bd. 1–.	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πειρούπολις, 1891–1897. Βρυξ., 1963 ⁹ . 5 τ.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha, 1877–. Bd. 1–.	Παπαρηγόπουλος. Ἱστορία	Παπαρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθήνα, 1925 ⁵ . 6 τ.
ZSP	Zeitschrift für slavische Philologie. Lpz., 1924–1944, 1947–.	Πεντηκοστάριον	Πεντηκοστάριον. Ἀθήνα, 1984
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena u. a., 1858–1913	Περαντάνης. Λεξικόν	Περαντάνης Ι. Λεξικόν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθήνα, 1971
ΑΠ	Ἀρχεῖον Πόντου. Ἀθήνα, 1928–.	Ράλλης, Ποτλῆς. Σύνταγμα	Ράλλης Γ., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήνα, 1852–1859. 6 τ.
Ἀρχιερατικὸν Βεργῶτης. Λεξικόν	Ἀρχιερατικόν. Ἀθήνα, 1999	Σάθας. ΜΒ	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872–1894. 7 τ.
Βιολάκης. Τυπικόν	Βιολάκης Γ. Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῃς Ἐκκλησίας ὁμοίον καθῆ ὅλα. Ἀθήνα; Θεσσαλονίκη, s. a.	Στάθης. Ἀναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα	Στάθης Γ. Θ. Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήνα, 1979
Γεδεῶν. Ἑορτολόγιον	Γεδεῶν Μ. Ι. Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895	Στάθης. Χειρόγραφα	Στάθης Γ. Θ. Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς; Ἅγιον Ὅρος. Ἀθήνα, 1975. Τ. Α'; 1976. Τ. Β'; 1993. Τ. Γ'
Πίνακες	Πατριαρχικὰ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885–1892	Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἐυχολόγιον	Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), Μητρ. πρῶην Λεοντοπόλεως. Ἐυχολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1995 ²
Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος· Κανονάριον-ἐπετηρίς. Ἀθήνα, 2002	Ταμεῖον	Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήνα, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηναιῶν
Δουκάκης. ΜΣ	Δουκάκης Κ. Μέγας Συναξαριστής· Μεγάλῃ Συλλογῇ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀθήνα, 1889–1896. 13 τ.		
ΕΕΒΣ	Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθήνα, 1924–.		
Ἑραν.	Ὁ Ἑρανιστής. Ἀθήνα, 1963–.		





Τιμόθεος (Θεμέλης). Μηναΐα	Τιμόθεος (Θεμέλης), αρχιεπ. Ίορδάνου. Τὰ Μηναΐα ἀπὸ τοῦ ια' μέχρι τοῦ ιγ' αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἀλεξ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935
Τρεμπέλας. Μικρὸν Εὐχολόγιον	Τρεμπέλας Π. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήνα, 1998 ² . 2 τ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἀντιοχ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951
Τρεμπέλας. Τρεῖς Λειτουργίαι	Τρεμπέλας Π. Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήνα, 1935, 1997 ³	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἱεροσ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα καὶ Ἀλεξάνδρεια, 1952
Τριψίδιον	Τριψίδιον. Ἀθήνα, 1997	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἱεροσ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Οἱ Νεομάρτυρες. Ἀθήνα, 1934 ²
Ταμαδάκης. Βυζαν- τινὴ ὕμνογραφία	Ταμαδάκης Ν. Β. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993 ⁴		
Χατζηγιακουμῆς. Χειρόγραφα	Χατζηγιακουμῆς Μ. Μουσικὰ Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453–1832). Ἀθήνα, 1975.		
Τουρκοκρατίας	Τ. Α'		



Сокращения слов, словосочетаний и терминов на иностранных языках, наиболее часто встречающихся в «Православной энциклопедии»

Abhandl.	Abhandlungen (нем.)	трактаты, исследования	doc.	document, documented (англ.)	документ
Akad.	Akademie (нем.)	академия	Dok.	Dokument (нем.)	документ
allgem.	allgemeine (нем.)	всеобщий (-ая, -ее)	durchges.	durchgesehen (нем.)	просмотренный
Anm.	Anmerkung (нем.)	примечание	eadem	eadem (лат.)	она же
Apr.	April (англ., нем.)	апрель	ed.	edition, editor (англ., лат.)	издание, редактор
Arch.	Archiv (нем.)	архив	éd.	édition, éditeur (франц.)	издание, редактор
archäol.	archäol. (нем.)	археологический	Einf.	Einführung (нем.)	введение, вступление
archbp.	archbishop (англ.)	архиепископ	Einl.	Einlage (нем.)	приложение, вкладка
archeol.	archeological (англ.)	археологический	Einlt.	Einleitung (нем.)	введение, вступление
archéol.	archéologique (франц.)	археологический	encycl.	encyclopedia (англ.), encyclopédie (франц.)	энциклопедия
assoc.	association (англ., франц.)	ассоциация	Enzykl.	Enzyklopädie (нем.)	энциклопедия
Aufl.	Auflage (нем.)	издание	ep., epp.	epistula, epistulae (лат.)	письмо, письма
Ausg.	Ausgabe (нем.)	издание, выпуск	Erg.	Ergänzung (нем.)	дополнение
ausgew.	ausgewählt (нем.)	избранный, отобранный	Erg.-Bd.	Ergänzungsband (нем.)	дополнительный том
Ausz.	Auszug (нем.)	выдержка, извлечение	Erg.-H.	Ergänzungsheft (нем.)	дополнительный выпуск
...b.	...buch (нем.)	книжка	Erg.-Lfg.	Ergänzungslieferung (нем.)	дополнительный выпуск
bayer.	bayerische (нем.)	баварский (-ая, -ое)	Erkl.	Erklärung (нем.)	комментарий, толкование и др.
Bd., Bde	Band, Bände (нем.)	том, тома	erw.	erweitert (нем.)	расширенный
Bearb.	Bearbeitung (нем.)	обработка	et al.	et alii (лат.)	и другие
begr.	begründet (нем.)	основано, -ный	etc.	et cetera (лат.)	и так далее
Beig.	Beigabe (нем.)	приложение	F.	Folge (нем.)	серия
Beih.	Beiheft (нем.)	приложение	f.	für (нем.)	для
Beil.	Beilage (нем.)	приложение	fac.	faculty (англ.), faculté (франц.)	факультет
Beitr.	Beitrag (нем.)	доклад, статья	Facs.	facsimile (лат.)	факсимиле
Ber.	Bericht (нем.)	доклад, отчет	Fak.	Fakultät (нем.)	факультет
Bibliogr.	Bibliographie (нем.), bibliography (англ.)	библиография	Faks.	Faksimile (нем.)	факсимиле
bibl.	biblische (нем.)	библейский	fasc.	fascicule (франц.)	тетрадь
biblioth.	bibliotheca (лат.), bibliothèque (франц.)	библиотека	Fasz.	Faszikel (нем.)	тетрадь
Biogr.	Biographie (нем.), biography, biographic (англ.)	биография, -ческий	Febr.	Februar (нем.), February (англ.)	февраль
byzant.	byzantinisch (нем.)	византийский	fol.	Folio (итал.)	лист
bull.	bulletin (англ., нем., франц.)	бюллетень	forew.	foreword (англ.)	предисловие
cah.	sahier (франц.)	тетрадь	fragm.	fragment (англ.)	фрагмент
cent.	century (англ.)	век, столетие	Geleitw.	Geleitwort (нем.)	предисловие
chap. (англ.)	chapter (англ.)	глава	gen. ed.	general editor (англ.)	главный редактор
christl.	christlich (нем.)	христианский	gesamm.	gesammelt (нем.)	собранный
cl.	classe (англ., нем., франц.)	класс, разряд, серия	Ges.	Gesellschaft (нем.)	общество
cod.	codex (лат.)	кодекс (рпк.)	gesch.	geschichtliche (нем.)	исторический
collab.	collaboration (англ.)	в сотрудничестве	H.	Heft (нем.)	выпуск, тетрадь
col.	column (англ.)	колонка, столбец	Hbd.	Halbband (нем.)	полумом
coll.	collection (англ.)	собрание	Handb.	Handbuch (нем.)	справочник, руководство
comment.	commentary (англ.)	комментарий	Handschr.	Handschrift (нем.)	рукопись
comp.	compilation, compiled, compiler (англ.)	состав, -лено, -итель	hist.	historisch (нем.), historical (англ.)	исторический
conf.	conference (англ.)	конференция	Hrsg.	Herausgeber (нем.)	издатель, редактор
congr.	congress (англ.), congresso (итал.), congrès (франц.)	конгресс, симпозиум	hrsg.	herausgegeben (нем.)	изданный, отредактированный
conv.	convegno (итал.)	конгресс, симпозиум	ibid.	ibidem (лат.)	там же
crit.	critical (англ.), critique (франц.)	критическое	idem	idem (лат.)	он же, то же
d.	den, der, des (нем.)	подготовленный	ind.	index (англ.)	указатель
dargest.	dargestellt (нем.)	изображение,	Inform.	Information (англ.)	сведения
Darst.	Darstellung (нем.)	изложение	Inh.	Inhalt (нем.)	содержание
Dec.	December (англ.)	декабрь	Inh.-Verz.	Inhaltsverzeichnis (нем.)	оглавление
Dez.	Dezember (нем.)	декабрь	inst.	institute (англ., франц.)	институт
dir.	direction (франц.)	руководство, управление	Inst.	Institut (нем.)	институт
Diss.	Dissertation (англ., нем.)	диссертация	intern.	international (англ.), internationale (нем.)	международный

СОКРАЩЕНИЯ



introd.	introduction (англ.)	введение	rep.	report (англ.)	отчет
iss.	issue (англ.)	выпуск	repr.	reprint (англ.)	перепечатка
j.	journal (англ., франц.)	журнал	rev.	review (англ.)	обзор
J.	Jahr (нем.)	год		revue (франц.)	
jährl.	jährlich (нем.)	ежегодный	rev.	revidiert (нем.), revised (англ.)	пересмотренный
Jan.	Januar (нем.), January (англ.)	январь	S.	Seite (нем.)	страница
Jb.	Jahrbuch (нем.)	ежегодник	s. a.	sine anno (лат.)	б. г. изд.
Jber.	Jahresbericht (нем.)	годовой отчет	Samml.	Sammlung (нем.)	собрание, коллекция
Jg.	Jahrgang (нем.)	годовой комплект, год издания	...schr.	...schrift (нем.)	статья, сочинение, труд
Jh.	Jahrhundert (нем.)	столетие, век	schweiz.	schweizerische (нем.)	швейцарский
Kap.	Kapitel (нем.)	глава	scr.	scritto; scrittore; scrittura (итал.)	написанный; автор; письменность, сочинение
Koll.	Kollektion (нем.)	коллекция	sel.	selected (англ.)	избранный
Komment.	Kommentar (нем.)	комментарий	Sept.	September (англ., нем.)	сентябрь
Konf.	Konferenz (нем.)	конференция	Ser.	Serie (англ., нем.)	серия
Kongr.	Kongress (нем.)	конгресс	sez.	sezione (итал.)	секция
krit.	kritisch (нем.)	критический	s. l.	sine loco (лат.)	б. м. изд.
KS	Kleine Schriften (нем.)	сборник статей	slav.	slavisch (нем.)	славянский
kurzgef.	kurzgefasst (нем.)	резюмированный	slavist.	slavistisch (нем.)	славистический
l.	leaf (англ.)	лист	soc.	société (франц.), society (англ.)	общество
Lfg.	Lieferung (нем.)	выпуск, тетрадь	Sp.	Spalte (нем.)	колонка
libr.	library (англ.)	библиотека	spec.	special (англ.)	специальный
Lit.-Verz.	Literaturverzeichnis (нем.)	библиогр. список, указатель	st.	saint (англ.), sanctus (лат.)	святой
LXX	Septuagint	Септуагинта, текст 70 толковников (ВЗ)	Stud.	Studien, studies (нем., англ.)	труды, исследования
Mitt.	Mitteilung (нем.)	сообщение	summ.	summary (англ.)	итоги, выводы
monatl.	monatlich (нем.)	ежемесячный	suppl.	supplement (англ., нем.)	дополнение
Monatsschr.	Monatsschrift (нем.)	ежемесячник	symp.	Symposium (англ.), Symposium (нем.)	приложение, симпозиум
ms.	manuscript (англ.), Manuskript (нем.)	рукопись	systemat.	systematische (нем.)	систематический
mus.	musicale (англ., франц.), musikalisch (нем.)	музыкальный	t.	tome (англ., франц.)	том
N. F.	neue Folge (нем.)	новая серия	Taf.	Tafel (нем.)	таблица
N. R.	neue Reihe (нем.)	новая серия	Tl.	Teil, Theil (нем.)	часть
N. S.	neue Serie (нем.), nova series (лат.)	новая серия	theol.	theological, theologische	богословский
Nachdr.	Nachdruck (нем.)	перепечатка	TR	textus receptus (лат.)	текст «большинства», букв. принятый текст (Свящ. Писания)
Nachtr.	Nachtrag (нем.)	дополнение, приложение	trad.	traduction (франц.)	перевод
Nachw.	Nachwort (нем.)	послесловие	trad.	traduzione (итал.)	
nat.	national (англ.)	национальный	transcr.	transcription (англ., франц.)	переложение, транскрипция
Neuausg.	Neuausgabe (нем.)	новое издание	transl.	translation, -tor (англ.)	перевод, переводчик
Neudr.	Neudruck (нем.)	перепечатка	typ.	typography (англ.)	типография
not.	note (франц.), notice (англ.)	примечание	u.	und (нем.)	и
Nov.	November (англ., нем.)	ноябрь	überarb.	überarbeitet (нем.)	переработанный
Nr.	Nummer (нем.)	номер	Übers.	Übersetzer, Übersetzung (нем.)	переводчик, перевод
Oct.	October (англ.)	октябрь	übertr.	übertragen (нем.)	переведенный
Okt.	Oktober (нем.)	октябрь	Umarb.	Umarbeitung (нем.)	переработка
p.	page (англ.)	страница	umgearb.	umgearbeitet (нем.)	переработанный
Phil.	Philosophie, philosophisch (нем.)	философия, философский	Univ.	université (франц.), Universität (нем.), university (англ.)	университет
philol.	philologische (нем.)	филологический	у.	year (англ.)	год
pref.	preface (англ.)	предисловие	yb.	yearbook (англ.)	ежегодник
prelim.	preliminary (англ.)	предварительный	verm.	vermehrt (нем.)	дополненный, расширенный
princip.	principale (итал.)	основной, главный	Veröff.	Veröffentlichung (нем.)	публикация, издание
print.	printed (англ.)	напечатано	Verz.	Verzeichnis (нем.)	указатель, список
proc.	proceedings (англ.)	записки, труды	vol.	volume (англ., франц.)	том
pt.	part (англ.)	часть	vorarb.	vorarbeitet (нем.)	подготовлено, переработано
publ.	publisher, publishing (англ.)	издатель, издательство	Votr.	Vortrag (нем.)	доклад
Publ.	Publikation (нем.)	публикация, издание	Vorw.	Vorwort (нем.)	предисловие
R.	Reihe (нем.)	серия	westd.	westdeutsche	западнонемецкий
Red.	Redakteur, Redaktion (нем.)	редактор, редакция	Wiss.	Wissenschaft (нем.)	наука
ref.	reference (англ.)	справочный			
Reg.	Register (нем.)	указатель			



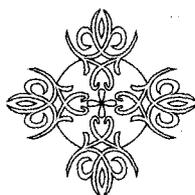
СОКРАЩЕНИЯ



Wörterb.	Wörterbuch (нем.)	словарь	Ztg.	Zeitung (нем.)	газета
z.	zum, zur (нем.)	к, для	zentr.	zentral (нем.)	центральный
zesz.	zeszyt (польск.)	тетрадь	zsgest.	zusammengestellt (нем.)	составленный
Zschr.	Zeitschrift (нем.)	журнал	Zsstellung	Zusammenstellung (нем.)	составление, подбор

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (USA)	Amst.	Amsterdam	L.	London
К-поль	Константинополь	Antw.	Antwerpen	Los Ang.	Los Angeles
Каз.	Казань	B.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
К.	Киев	Brat.	Bratislava	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Bruх.	Bruxelles	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bdpst.	Budapest	N. Y.	New York
М.	Москва	Camb.	Cambridge	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Edinb.	Edinburgh	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Fr./M.	Frankfurt am Main	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	R.	Roma
Од.	Одесса	Gen.	Genève	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Gött.	Göttingen	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Hdlb.	Heidelberg	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Jord.	Jordanville (USA)	Tüb.	Tübingen
СПб.,	Санкт-Петербург	Lpz.	Leipzig	Vat.	Città del Vaticano
С.-Петербург				W.	Wien
Серг. П.	Сергиев Посад			Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington



СОКРАЩЕНИЯ

Список ошибок и опечаток, замеченных в томе 5

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
65	3	11	святогорскому	святоградскому
252		Подпись к илл.	нач. XVIII в.	нач. XVII в.
264	1	9-я снизу	без акростиха	без построфного акростиха, но с построчным алфавитным,
299	3	7-я снизу	сидя, а не стоя	не сидя, а стоя
319	1	15	<i>Tertul</i>	<i>Tertull.</i>
416		Подпись к илл.	ГТГ	ГММК
501	3	7	N 24	Jerusalem, 1975. N 24
612	2	Подпись к нижней илл.	№ 2	№ 289
623	3	Подпись к илл.	№ 89	№ 289
689	3	10	И. Д. Огнева	Е. Д. Огнева
701	2	11-я снизу	Библейские книги	Правила святых апостолов, правила и наименования Соборов
701	3	21-я сверху	Правила святых апостолов	Правила святых отцов
749	2	8	анг.	итал.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

(общие для карт)

	Границы епархий
	Центры епархий
	Государственные границы
	Границы административных единиц
	Границы полярных владений Российской Федерации
<u>АСТАНА</u>	Столицы государств
<u>ПАВЛОДАР</u>	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 VI

БОНДАРЕНКО – ВАРФОЛОМЕЙ ЭДЕССКИЙ

Художественное оформление:

*Г. М. Драговая, А. М. Драговой,
Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «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 28.08.2003. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 3844

Цветоделение, компьютерная обработка оригиналов, вывод пленок и печать —
ОАО «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 5-89572-010-2

© Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2003